

num livro escrito entre 1926 e 1931, *Dämmerung* (Crepúsculo), ele mostrou, aliás, que a divisão entre trabalhadores ocupados e desempregados, na Alemanha de Weimar, reforçada pela divisão entre social-democratas e comunistas, comprometia qualquer perspectiva revolucionária, ao separar uma vontade abstrata de subversão (entre os desempregados) de um saber material sobre os processos sociais, que não se preocupava com sua eventual reorganização na maioria da classe operária ocupada e sindicalizada.

O materialismo de M. Horkheimer não implica efetivamente nenhuma crença na inevitabilidade do progresso; ao contrário, considera conscientemente a possibilidade de involução histórica. Apesar de suas reservas, que são sérias, Horkheimer adota, por exemplo, uma atitude de expectativa diante da União Soviética durante alguns anos (a revista do Instituto acompanha com interesse os primeiros passos da planificação soviética), mas não demonstra nenhuma complacência pelos expurgos stalinistas, e o pacto germano-soviético não deixa de lhe parecer sintoma da passagem do comunismo para o lado das forças da barbárie e, mais genericamente, da ascensão de correntes autoritárias e antidemocráticas em escala planetária. Stalinismo, fascismo e nazismo demonstram, em suas semelhanças e dessemelhanças, que a crise do capitalismo não tem saída positiva no tempo presente. Num grande artigo publicado em 1942, "Autoritärer Staat" ("Estado autoritário"), ele analisa a evolução das principais sociedades como uma evolução para o capitalismo de Estado, promovida tanto pela liquidação da esfera de circulação (fim da concorrência entre os capitais devido à ascensão dos monopólios e à ampliação da intervenção estatal) quanto pela burocratização das organizações políticas e, em especial, dos partidos de massa. As contradições econômicas do capitalismo estão, como ele diz, hipnotizadas e paralisadas no quadro do capitalismo de Estado pela planificação e pelas políticas conjunturais, ou mesmo negadas abstratamente pela administração totalitária do socialismo de Estado, sem que a realidade da opressão e da exploração esteja em declínio, bem ao contrário. Para Horkheimer, o movimento operário organizado, longe de ser uma força

de resistência eficaz contra esses processos, neles se integra em maior ou menor grau, uma vez que provém, em termos de certos dados essenciais, dos mesmos princípios de organização e seleção das elites. As tendências do desenvolvimento social manifestam-se, espontaneamente, no sentido da petrificação burocrática e da repressão, ostensiva ou camuflada, com o aperfeiçoamento incessante das técnicas de gestão e manipulação do trabalho humano. A teoria crítica deve tirar conclusões radicais disso; é necessário não só guardar distância dos evolucionismos ingênuos como também romper com qualquer idéia de marcha para o progresso. O problema da libertação coloca-se em termos de saída do progresso (e de seus desenvolvimentos quantitativos incontrolados).

Esse deslocamento da teoria crítica, da forma esboçada por Horkheimer, evidentemente é fundamental. Esta última não é mais uma teoria que possa depositar confiança em algum agente social da transformação histórica e fazer-se portavoz de uma classe. Cumpre-lhe justificar e manter sua posição contra o que existe e a favor de uma outra sociedade a partir apenas de suas forças. Nessa difícil tarefa, à qual ele se dedica com grande resolução, Horkheimer será ajudado pelo amigo Adorno, que, desde a década de 30, esforçava-se por elaborar uma dialética materialista que não estivesse diretamente ligada a uma teoria do proletariado como realização da filosofia. Em sua primeira versão, a teoria crítica propunha-se a questão da razão na sociedade e na história em termos de sua exterioridade em relação à sociedade e à história; doravante, em nova versão, ela a propõe em termos de desdobramento e regressão da razão na sociedade e pela história. A razão está ligada à opressão porque se tornou força assimiladora e negadora de tudo o que não se conforme à subjetividade monádica e a seus interesses. Inebria-se com sua própria eficácia enquanto razão instrumental que domina os processos naturais e técnicos e enquanto conceptualidade que ordena e sistematiza as relações dos homens no mundo. Mas essa razão que se recusa a duvidar de si mesma no fundo é incapaz de refletir sua própria dinâmica, de interrogar-se sobre seus laços com a busca de autoconservação e de



auto-affirmação por parte dos indivíduos, ou ainda de interrogar-se sobre seus laços com intercâmbios sociais dominados pelos intercâmbios reificados de valores-mercadorias abstratos. Não está a serviço de relações conscientemente assumidas entre os homens, mas consiste na lógica de relações sociais coisificadas, que tendem a reduzir homens a matéria-prima indiferenciada. Como diz Horkheimer em *Dialektik der Aufklärung* (Dialética do esclarecimento, 1947), escrita com Adorno, a razão torna-se mitologia e, em nome da luta contra as injunções naturais, transforma a sociedade numa segunda natureza mais dura que a primeira. Além disso, nega-se a si mesma e abre o caminho para desenvolvimentos que se opõem a tudo o que parecera adquirido no início da era burguesa, especialmente o controle racional dos conflitos entre grupos, classes e nações. Mais ainda, ao se tornar instrumento de uma cultura de massa que transforma os bens culturais em mercadorias intercambiáveis de consumo passivo, ela age no sentido do fechamento ideológico dos homens e, por tabela, da barbárie mecanizada e administrada.

Esse diagnóstico de Horkheimer, cuja expressão acabada está em seu livro *Eclipse da Razão*, não foi substancialmente modificado pela evolução do mundo após a Segunda Guerra Mundial. A teoria crítica continua a apresentar-se como uma autocritica da razão, ou seja, como uma crítica de suas extrapolações lógico-irracionais ou de sua auto-satisfação positivista, mas cada vez mais sua tônica recai sobre a defesa da individualidade em face da fetichização dos organismos coletivos de espírito totalitarista. A substituição da concorrência capitalista clássica pela administração e a competição burocráticas, próprias das grandes concentrações econômicas e das instituições estatais, tem como consequência inelutável o desenvolvimento do conformismo e o declínio da autonomia da pessoa. O mundo ocidental, desse ponto de vista, só faz seguir as pegadas dos países do Leste, com regimes políticos francamente totalitários. Por isso, a reivindicação de um indivíduo autônomo, capaz de lutar contra a fraqueza do eu e a regressão cultural, assume valor subversivo na sociedade atual. Max Horkheimer, está claro, não pretende ressuscitar

a pessoa do início da era capitalista; o que tem em vista é um indivíduo que saiba afirmar-se, não contra os outros, mas com os outros, descartando os preconceitos e o fechamento no grupo. Como diz em *Notizen* (Notícias, 1974), esse é um indivíduo do futuro, que só pode emergir em coletividades anacrônico-intempestivas, capazes de fazer da solidariedade de grupo o meio de cultivar o caráter singular de cada um. Tais coletividades só podem, evidentemente, encontrar-se nas margens da sociedade, fora das grandes organizações, nos círculos que conservam ou adquirem nostalgia de outro estado da sociedade, e, por isso, não se reconhecem nos valores comumente admitidos. Mesmo a religião, desde que não se deixe enlevar na armadilha da institucionalização e da teologia positiva (que sublima a ordem existente), pode dar origem a comunidades desse tipo, e assim desempenhar um papel mais apreciável do que certas seitas marxistas. Mas, nesse campo, não há concepção do mundo que possa ser privilegiada, pois é preciso, justamente, pôr fim às hipóstases e substantificações para libertar de fato o pensamento e abrir-lhe a via da verdade.

Horkheimer não dissimula, naturalmente, que a hibernação da teoria crítica nas orlas da sociedade a reduz quase à completa impotência, o que acarreta o risco, como escreve ele com veemência, de perda de sua verdade, ou seja, da capacidade de transformar a razão e o mundo. A teoria crítica deve, nesse sentido, recusar-se ao auto-ilusionismo e aceitar sua própria precariedade, com esse pessimismo que conhece a possibilidade de que a catástrofe ocorra. No entanto, a esperança de um futuro diferente não deve ser abandonada, segundo Horkheimer, pois as contradições do mundo presente no fundo nada perderam de seu caráter irreprimível e intolerável.

• *Kritische Theorie*, 2 t., Frankfurt, 1968; *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (*Eclipse of reason*), Frankfurt, 1967; *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt, 1972; *Gesellschaft im Übergang*, Frankfurt, 1972; *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung Notizen in Deutschland*, Frankfurt, 1974. Em francês, as obras de M. Horkheimer foram parcialmente traduzidas pela Gallimard e pela Payot: *La dialectique de la raison*, Gallimard, 1974; *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, 1974; *Eclipse de la raison*, Payot, 1974; *Théorie critique*, Payot, 1978; *Notes critiques pour le temps présent*, Payot, 1993.

⇒ H. Gumnior, R. Ringut, *Horkheimer*, Hamburgo, 1973; P. L. Assoun, G. Raulot, *Marxisme et théorie critique*, Paris, 1978; J. M. Vincent, *La théorie critique de l'Ecole de Francfort*, Paris, 1976; *Archives de philosophie*, abril-junho de 1982, Paris; M. Jay, *The dialectical imagination*, Nova York, 1973.

Jean-Marie VINCENT

### HUMBOLDT Wilhelm von, 1767-1835

Filósofo e linguísta alemão, nasceu em Postdam de uma família prussiana de nobreza recente. Preceptores particulares, todos oriundos da *Aufklärung*, dão-lhe uma educação humanista e uma cultura filosófica de inspiração leibniziana, mas sem qualquer referência teológica e religiosa. O encontro decisivo com F. H. Jacobi o conduz paradoxalmente a uma adesão ao pensamento de Kant. Essa conversão é a chave para a interpretação de toda a sua obra. Kant é aquele que tudo destruiu, que instaurou um novo modo de filosofar, tudo remetendo ao homem, abrindo, assim, a via para uma maneira diferente de conceber a filosofia, que Humboldt tentará elaborar sob as espécies de uma antropologia comparada.

Seus estudos na Universidade de Göttingen terminam com uma viagem que o leva a Paris em agosto de 1789 onde conhece de perto a Revolução, que julga favoravelmente. Entre 1797 e 1801 começa uma primeira fase de sua investigação, que termina em Paris, totalmente voltada para os estudos, durante a qual se dedica a aprofundar sua cultura pessoal e a explorar os diversos modos da existência humana. A ação política toma uma segunda parte de sua vida, de 1802 a 1819: embaixador, fundador da Universidade de Berlim em 1810, plenipotenciário nos diversos congressos pela paz, ministro, é expulso do governo em 31 de dezembro de 1819 devido à sua orientação liberal. Retira-se então da vida pública mergulhando por completo, de 1820 a 1835, no estudo, sobretudo mas não exclusivamente, nas pesquisas sobre a linguagem e as línguas.

Do criticismo guarda sua dimensão destrutiva e da questão fundamental: *O que é o homem?*, inseparável desta outra: *O que é compreender?*, sua determinação conceptual. A resposta não pode provir apenas de uma atitude especulativa, mas

exige o vaivém constante entre a reflexão teórica e o saber positivo. Todo o pensamento de Humboldt gira em torno do esforço de circunscrever o conceito de ciências humanas e pensar sua articulação com a filosofia.

Volta-se de início para o presente e para a análise política. Um texto de agosto de 1791, *Idéias sobre as Constituições*, evidencia a lógica imanente que conduziria inevitavelmente à revolução na França, apreciada positivamente. Um ensaio *Sobre os Limites da Ação do Estado* (1792) expõe uma concepção ultraliberal, optando pela sociedade e pelo indivíduo contra o Estado, que deve limitar-se a garantir a paz civil e proteger as fronteiras. De 1792 a 1794, Humboldt dedica-se ao estudo da Antiguidade e descobre na Grécia a forma perfeita da individualidade humana, e, assim, um modelo para o homem moderno. Residindo em Iena, na intimidade de Schiller e Goethe, de 1794 a 1797 ele explora o mistério da criação poética atribuindo à arte o papel de mediadora entre o visível e o invisível, tese que explicita em *Hermann et Dorothee* (1798). As grandes linhas de sua antropologia comparada são traçadas num ensaio de 1796-1797, *O Século Dezoito*, que define o objeto, o método e a faculdade dominante. O objeto é a individualidade, aquilo que constitui o fundo único e inesgotável de cada indivíduo, todo seu sentido e, no entanto, nunca totalmente dado na positividade. O método é a comparação, que requer previamente o recurso à observação, à experiência e à história. A faculdade privilegiada é a imaginação, poder de simbolizar e de operar a esquematização da idéia, de efetuar a síntese do heterogêneo, do desejo e da idéia.

Na virada do século, Humboldt possui os conceitos essenciais de sua antropologia filosófica. *O que é o homem?* A resposta a essa pergunta exige a reconfiguração prévia de todo o campo das ciências humanas. O resultado obtido é: o homem é um fragmento da natureza, herdeiro de uma história, produto de uma cultura. A descoberta da linguagem, por volta de 1802, fornecerá o último fundamento e a configuração definitiva a essa antropologia: mais originária que a vida em comunidade (a política), o legado dos séculos (a história), a obra do artista (a estética), o estudo dos traços sin-

gulares dos indivíduos, povos e culturas (a antropologia), é a palavra, modo especificamente humano de ser no mundo. Onde a urgência de fazer da linguagem um objeto de ciência.

Humboldt dedica-se a essa tarefa desde seu ensaio programático *O Estudo Comparado das Línguas*, em 1820, até seu último grande estudo, *Introdução à Obra sobre o Kawi* (1830-1835). Duas teses diretoras animam essa concepção: a linguagem é a força do espírito humano, as diferentes línguas são diversas visões de mundo. A dificuldade consiste em formular ao mesmo tempo a universalidade do espírito humano e a relatividade de seus modos de apreensão do mundo. O conceito que a resolve é o de força. A linguagem, órgão do pensamento, é a manifestação derivada da longínqua força una da natureza, de que o homem é um fragmento, e as línguas singulares são igualmente manifestações dessa força do espírito que é a linguagem. A investigação exige portanto a elucidação de uma dupla relação, entre a linguagem e o pensamento, e a linguagem e o mundo. Dessa forma, o problema filosófico por excelência, o da relação entre pensamento e realidade, encontra sua resolução na determinação da essência da linguagem, que exige o exame científico prévio das línguas efetivas.

O que é uma língua? É uma atividade, uma *energeia*, e o grande princípio que nela predomina é a articulação. O som articulado é o fundamento último da língua, e o problema que cada língua resolve à sua maneira é a produção do sentido com a ajuda de um sistema limitado de sons. Tudo falar é um trabalho constantemente reiterado de fazer escoar o material fenomenal na forma do pensamento, variável segundo as línguas em função de sua forma interna, que constitui sua individualidade. Toda língua estrutura um verdadeiro universo, original, entre o dado e o sujeito falante, é uma exteriorização do espírito, que no entanto ela apresenta por inteiro, e o conjunto das línguas configura o todo do pensável. A diversidade das línguas é portanto essencial, assim como todas as tentativas do espírito de alcançar a verdade objetiva.

A ciência da linguagem adquire por conseguinte uma importância decisiva para a compreensão da humanidade na sua luta com o mundo

objetivo. Ela fornece à antropologia filosófica um fundamento seguro. A palavra como mediação de todas as mediações elimina e resolve o problema kantiano da coisa em si. Todos os falares, do passado e do presente, do homem da rua e do cientista, do poeta e do filósofo, são, tomados em sua globalidade, o dizer do sentido do mundo, e não existe outro mundo que o todo, na sua inesgotável diversidade, desse dizer. O homem, elemento da natureza, produto da cultura e da história, ser pensante e livre, é, em última instância, um ser de linguagem.

• *Gesammelte Schriften*, org. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlim, B. Behr, 1903-1936, 17 vol., divididos em 4 partes: *Werke*, t. 1-9 e 13, org. A. Leitzmann, 1903-1920; *Politische Denkschriften*, t. 10-2, org. B. Gebhardt, 1903 e 1904; *Tagebücher*, t. 14 e 15, org. A. Leitzmann; *Politische Briefe*, t. 16 e 17, org. W. Richter; *Werke in fünf Banden*, org. A. Flitner e K. Giel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 5 vol., 1960-1981; *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java, nebst einer Einleitung über der Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, org. Königliche Akademie der Wissenschaften, in Comissão bei F. Dümmler, Berlim, 1836-1839; *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, com introdução e comentários: "Wilhelm von Humboldt und die Sprachwissenschaft", ed., intr. e coment. A. F. Pott, Hildesheim/Nova York, Olms, 2 vol., 1974; reed. Berlim, Calvary & Co., 1880; *Die sprachphilosophischen Werke Wilhelm's von Humboldt*, ed. e coment. H. Steintal, Berlim, F. Dümmler, Harwitz & Gossmann, 1883 e 1884.

Traduções para o francês: *De l'origine des formes grammaticales et de leur influence sur le développement des idées*, 1822, trad. A. Tonnellé, Paris, 1859. Reimpressão com *Lettre à M. Abel Rémusat*, Bordeaux, 1969; *Essai sur les limites de l'action de l'Etat*, 1792, trad. H. Chrétien, Paris, 1867; *Recherches sur les habitants primitifs de l'Espagne à l'aide de la langue basque*, 1820-1821, trad. A. Marrast, Paris, 1886; *Introduction à l'oeuvre sur le kawi et autres essais*, trad. P. Caussat, Paris, 1947; *La tâche de l'historien*, 1820, trad. A. Disselkamp e A. Laks, introd. De J. Quillien, Villeneuve-d'Ascq, 1985.

⇒ T. Borsche, *Sprachansichten, Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie W. von Humboldts*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981; *Wilhelm von Humboldt*, Munique, Beck, 1990; R. L. Brown, *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, Haia/Paris, Mouton, 1967; M. Challemeil-Lacour, *La philosophie individualiste. Etude sur Guillaume de Humboldt*, Paris, Germer-Bailly, 1864; J. Gaudefroy-Demombynes, *L'oeuvre linguistique de Hum-*

boldt, Paris, Maisonneuve, 1931; O. Harnack, *Wilhelm von Humboldt*, Berlim, R. Gaertner, 1856; O. Hansen-Love, *La révolution copernicienne du langage dans l'oeuvre de Wilhelm von Humboldt*, Paris, Vrin, 1972; I. Kawohl, *Wilhelm von Humboldt in der Kritik des 20. Jahrhunderts*, Ratingen bei Düsseldorf, A. Henn, 1969; E. Kessel, *Wilhelm von Humboldt. Idee und Wirklichkeit*, Stuttgart, Koehler, 1967; A. Leitzmann, *Wilhelm von Humboldt. Charakteristik und Lebensbild*, Halle/ S., M. Niemeyer, 1919; A. Leroux, *Guillaume de Humboldt. La formation de sa pensée jusqu'en 1794*, Publications de la Faculté de Lettres de Strasbourg, fasc. 59, Paris, Les Belles Lettres, 1932; B. Liebrucks, *Sprache und Bewusstsein*, vol. II: *W. von Humboldt*, Frankfurt/M., Akademische Verlagsgesellschaft, 1965; C. Menze, *Wilhelm von Humboldts Lehre und Bild vom Menschen*, Ratingen bei Düsseldorf, A. Henn, 1965; J. Quillien, *G. de Humboldt et la Grèce. Modèle et histoire*, Lille, 1983; *L'anthropologie philosophique de G. de Humboldt*, Lille, 1991; A. Reckermann, *Sprache und Metaphysik. Zur Kritik der sprachlichen Vernunft bei Herder und Humboldt*, Munique, 1979; M. Schasler, *Die Elemente der philosophischen Sprachwissenschaft Wilhelm von Humboldt's aus seinem Werke: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues...*, Berlim, 1847; E. Spranger, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, Berlim, 1909; H. Steinthal, *Die Sprachwissenschaft W. von Humboldt's und die Hegel'sche Philosophie*, Berlim, 1848; Hildesheim/Nova York, Olms, 1971; T. Tessitore, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Neapel, 1965; J. Trabant, *Humboldt ou le sens du langage*, Liège, 1991.

Jean QUILLIEN

## HUME David, 1711-1776

David Hume nasceu em Edimburgo numa família da baixa nobreza escocesa, que possuía fortuna bem modesta. Seu pai, Joseph, advogado, morre em 1714. Sua mãe, Katherine, decide então mudar-se com toda a família para a propriedade de Ninewells. Com a idade de onze anos, David ingressa no Colégio de Edimburgo, onde estuda lógica, retórica, matemática, mas principalmente “filosofia natural”, que lhe dá oportunidade de entrar em contato – fato determinante para sua carreira futura – com o sistema de Newton (a Universidade de Edimburgo foi a primeira, depois de Cambridge, onde Newton atuara, a ensinar a “nova filosofia” do autor dos *Principia*). O jovem Hume também faz os cursos de direito e história, mas seu gosto é pela filosofia e pela literatura. Queriam fazê-lo advogado, mas sua única inspiração eram os clássicos e certos

modernos: “E enquanto acreditavam que meu olhar se fixava em Voet e Vinnius, eu devorava secretamente Virgílio e Cícero.” Mas também Montaigne, Bacon, Descartes, Malebranche, Bayle, Locke, Clarke; e Milton, Pope, Shaftesbury e Swift. Em suma, um aprendizado cultural de tal intensidade que ele logo se vê à beira da estafa e da depressão e decide mudar de vida, dedicando-se algum tempo ao comércio em Bristol. Mas, não conseguindo definitivamente resistir à vocação, embarca para a França, e vai morar em Reims, depois em La Flèche (exatamente onde Descartes havia estudado), empreendendo pôr em prática o programa que já o obceca, e que ele comunica numa carta de 1734: “Eu achava que a filosofia moral transmitida pelos antigos padecia do mesmo inconveniente que a sua filosofia da natureza, a saber, o de ser inteiramente hipotética e de depender muito mais da invenção que da experiência. Cada um consultava seu humor para erigir programas de virtude e felicidade, sem levar em consideração a natureza humana, de que qualquer conclusão moral deve forçosamente depender. Decidi então tomar essa natureza humana como principal assunto de estudo e fazer dela a fonte da qual eu deduziria toda verdade.” Acabando de completar vinte e três anos, Hume lança-se, pois, à redação da mais importante de suas obras filosóficas, o *Tratado da Natureza Humana*. Como indica a introdução, trata-se de “ir direto à capital”, ao “centro” das ciências, a própria natureza humana, deixando de lado o “fastidioso método de temporização” que, na abordagem das questões filosóficas, consiste em “tomar cá e lá um castelo ou uma aldeia de frente”: trabalho considerável que, lembrando o subtítulo do *Tratado*, pretende “introduzir nos assuntos morais o método experimental de raciocínio”, ou seja, fundar a ciência do homem na solidez da observação e da experiência, e não na quimérica presunção das conjecturas últimas e de hipóteses fantasistas. Voltando a Londres, em 1737, logo serão publicados (início de 1739), sem nome do autor, os dois primeiros livros do *Tratado*. Imensa decepção! A obra “saiu natimorta do prelo”. Hume explicará mais tarde que a responsabilidade desse fracasso cabia mais à apresentação do que ao próprio assunto; tenta reacender o

interesse publicando uma brochura anônima (*Resumo do Tratado da Natureza Humana*) em que ressalta a novidade da proposta, mas finalmente percebe que a própria novidade é um entrave ao sucesso: “Meus princípios estão tão afastados dos sentimentos do vulgo que, se porventura se estabelecessem, produziriam uma mudança quase total na filosofia; e sabeis que as revoluções dessa espécie não se encaminham facilmente a bom termo” (carta a H. Home de 13 de fevereiro de 1739).

A partir daí é preciso mudar de registro, retomar incansavelmente os mesmos temas, porém de forma menos austera e mais popular. Após a publicação do terceiro livro do *Tratado* (1740), os *Ensaios Morais e Políticos*, publicados em 1741, correspondem a essa preocupação e realmente são mais bem acolhidos. Hume, encorajado por alguns amigos, acredita poder a partir daí apresentar sua candidatura à cadeira de filosofia moral da Universidade de Edimburgo. Mas as teses do *Tratado*, finalmente mais conhecido do que permitia supor sua venda relativamente fraca, suscitam interpretações panfletárias: o autor é acusado de heresia, ceticismo, ateísmo. Hume procura defender-se, replica por meio de uma *Carta a um Amigo* (1745), na qual retoma ponto por ponto os itens de acusação. De nada adianta: vítima de uma conjuração político-religiosa, completamente “manipulado” pelas diversas facções envolvidas, Hume sofre acerbamente derrota. Diante disso, nosso filósofo é, sucessivamente, preceptor de um jovem marquês em via de mergulhar na loucura, secretário do general Saint-Clair durante uma expedição militar que fracassa lamentavelmente nas costas bretãs, marechal-de-campo do mesmo general Saint-Clair durante uma missão diplomática em Turim e em Viena. Hume, “fantasiado de escarlate”, observa, anota, retém na memória, mas sem interromper o curso de sua carreira literária; ainda está em Turim quando são publicados, em 1748, os *Ensaios Filosóficos sobre o Entendimento Humano* (rebatizados dez anos depois como *Investigação sobre o Entendimento Humano*), verdadeira reformulação do primeiro e de uma parte do segundo livro do *Tratado*. O *Tratado* pretendia “inovar em tudo as partes mais sublimes da filosofia”; Hume compara-

se a Cristóvão Colombo: também descobriu um continente; ainda é preciso que o acontecimento seja percebido em toda a sua amplitude; a forma literária do *Ensaio*, adotada a partir de 1741, deveria solucionar as obscuridades do *Tratado*. Ao mesmo tempo, se por um lado o *Ensaio* vai mais diretamente ao essencial e não hesita em omitir certos desenvolvimentos do *Tratado* (especialmente a discussão sobre as idéias de espaço e tempo, a questão da imaterialidade da alma e a da identidade pessoal), por outro acrescenta reflexões sobre a noção de milagre e de providência, reflexões que o autor retirara da primeira obra no último momento, “castrando-a assim (segundo expressão do próprio Hume) de suas partes mais nobres”. *Addo dum minuo*, declarou Hume a respeito dos *Ensaios Filosóficos*.

Voltando à Inglaterra, Hume publica a *Investigação sobre os Princípios da Moral* (1751), reformulação do terceiro livro do *Tratado*, depois *Discursos Políticos* (1752), obra que tem sucesso imediato. Nessa época empreende a redação dos *Diálogos sobre a Religião Natural*, que só serão publicados após sua morte. Depois de lhe ser recusada uma cadeira de lógica na Universidade de Glasgow (em 1751), sempre vítima do conluio dos carolas que o proscivera em Edimburgo no ano de 1745, Hume obtém pela primeira vez na vida aquilo que se convencionou chamar de “situação”: é eleito conservador da biblioteca da Ordem dos Advogados de Edimburgo e dedica-se à redação de uma respeitável *História da Inglaterra*, cujos primeiros volumes vêm a lume em 1754, versando sobre as peripécias da guerra civil que dilacerara o país no século anterior. Apesar da evidente preocupação com a objetividade, alguns murmuraram contra certas reflexões do autor sobre a superstição, o entusiasmo e o fanatismo. Há uma conspiração para destituí-lo do cargo, mas em vão, pelo menos por uma vez. Hume só deixará suas funções em 1757, e de livre e espontânea vontade. As publicações se aceleram: o segundo volume da *História da Grã-Bretanha* (1756), dedicada aos reinados de Carlos II e Jaime II até o advento da “Revolução Gloriosa”; *Quatro Dissertações* (1757), que compreendem *História Natural da Religião*, *Dissertação sobre as Paixões* (versão resumida



do segundo livro do *Tratado*), as dissertações *Sobre a Tragédia* e *Sobre a Norma do Gosto*; *História do Reinado dos Tudor* (1759), *História da Inglaterra da Invasão de Júlio César à Ascensão de Henrique VII* (1762). Embora seus textos, com exceção do *Tratado* (finalmente renegado pelo autor), sejam freqüentemente reeditados e sofram alguns acréscimos, Hume não publica mais nada em vida. Doravante se abre para ele uma carreira mundana e política. É reclamado na França, por intermédio de Hyppolite de Saujon, condessa de Boufflers, muito ligada aos filósofos. Querem conhecer o inimigo da superstição e do fanatismo, o apóstolo da tolerância e da moderação; algumas de suas obras, traduzidas para o francês, conquistaram o círculo dos filósofos, que reconhecem em Hume um verdadeiro “confrade”. A ocasião para isso apresenta-se em 1763: lorde Hertford, embaixador da Inglaterra na França, oferece ao filósofo um posto de secretário da embaixada. Hume descobre então um outro mundo; essa segunda estada em terras francesas vai deixá-lo desvanecido: apresentado à corte, festejado, adulado, o quinquagenário rechonchudo e desajeitado nos cumprimentos galantes finalmente conhecerá a glória literária; ali sua obra é conhecida; seu talento, reconhecido. Torna-se a coqueluche dos salões da moda, é endeusado pela equipe dos enciclopedistas, pela qual é cercado, assediado. Entrementes, as funções políticas são confirmadas e ampliadas com o título de encarregado dos negócios da Inglaterra na Corte da França, título pretensioso mas desprovido de real responsabilidade. Por trás da imagem bem conhecida de escocês gordo com pouca desenvoltura nas respostas rápidas, lançado na impiedade dos salões parisienses, desenha-se também o perfil do político encarregado de negociar os delicados pontos de litígio decorrentes do tratado de Paris de 1763 e cuja carreira pode ser seguida por meio de cerca de vinte relatórios epistolares. Em agosto de 1765, Hume pode escrever sem vaidade excessiva: “Nas circunstâncias presentes, sou aqui o único ministro inglês.” Hume, portanto, universitário malogrado, torna-se em anos tardios um político bem-sucedido: secretário de embaixada, depois encarregado de negócios estrangeiros e finalmente subsecretário de

Estado, atividade sobre a qual diz o interessado (em 1767): “E eis que, de filósofo, degenerei para pequeno estadista...”

A pedido de Mme. de Verdelin, Hume aceita acolher J.-J. Rousseau, banido e, de resto, vilipendiado pelos filósofos. As relações entre os dois de início são excelentes; Hume, mesmo expressando restrições em relação à obra, nem por isso deixa de estimar o homem, em quem acredita ver um Sócrates moderno. Rousseau é, aliás, recebido em Londres com todas as honras devidas a seu gênio. Finalmente, encontram um retiro para ele em Derbyshire, mas aos poucos Rousseau torna-se desconfiado, e depois francamente hostil: por acaso Hume não tem ligações de amizade com os enciclopedistas? O menor sinal, aliado a alguma inabilidade da parte de Hume, torna-se pretexto para interpretações. Em abril de 1767, Rousseau foge e embarca para a França. Hume, preocupado em pôr os pingos nos is, redige uma *Exposição Sucinta da Contestação entre o Sr. Hume e o Sr. Rousseau com as Peças Justificativas*; o opúsculo será editado na França pelos enciclopedistas.

De volta a Edimburgo em 1769, Hume finalmente obteve as duas prerrogativas que procurava desde a juventude: bem-estar material e glória literária. Pode freqüentar a brilhante *intelligentsia* escocesa, os representantes das “Luzes” da Atenas do Norte: Ferguson, Adam Smith, Lord Kames, John Millar. Conhece Benjamin Franklin, engaja-se intelectualmente com os *insurgentes* na guerra de independência americana, revê as diferentes edições de suas obras; em suma, leva a vida à qual sempre aspirou. Acometido por um tumor intestinal, suas forças declinam; sabedor de seu estado, redige com toda a serenidade sua *Autobiografia* e cuida das disposições testamentárias. Sua grande preocupação: a publicação dos *Diálogos sobre a Religião Natural*, nos quais tanto trabalhou e que, com justiça, considera obra de importância. Adam Smith, sondado de início, não demonstrou grande entusiasmo; David, o sobrinho do filósofo, será finalmente incumbido da edição (a obra será publicada em 1779). Hume morre em 25 de agosto de 1776. Uma enorme multidão assiste ao sepultamento; um dos presentes exclama: “Ah! Ele era

ateu! – Não faz mal – responde o vizinho – era um homem decente.”

Hume não hesita em falar de “revolução” em matéria filosófica. O que se deve entender por isso? O projeto de construção de uma ciência do homem implica de início uma estratégia: entrar na capital, no centro das ciências, ou seja, na natureza humana, é obter os meios de distinguir os princípios da natureza humana para criar um “sistema completo das ciências”, é decretar que o domínio da periferia começa pela captura do centro. Trata-se, pois, de construir a ciência do homem como ciência das ciências, votando-se a uma “anatomia da natureza humana” que, ao dissecar os elementos, sua situação, suas relações, deverá possibilitar que as especulações mais tediosas se transformem em “meios para a moral prática”. A condição para que haja legislação harmoniosa, governo equilibrado, regulamentação econômica, perspectiva de normas morais é a possibilidade de estudar a “estrutura interna” da mente. Isso significa que a investigação da mente humana é feita *para* a prática social, jurídica, política, econômica e moral. E é para servir de fundamento que a ciência do homem, compreendida como ciência das ciências, deverá de início ser ciência da mente humana. Mas convém, paralelamente, inscrever o “objeto” da filosofia na vida cotidiana: em vez de desligá-lo da atividade e da reflexão comuns para conferir-lhe sabe-se lá que tipo de autonomia, convém, ao contrário, fazê-lo imergir na experiência que cada um pode ter de seu próprio pensamento quando este é exercido sobre um objeto qualquer numa situação qualquer. Para isso, não basta simplesmente detectar as fraquezas do entendimento humano, indagar se a mente funciona bem ou mal; o fato é que funciona: a questão primordial é saber *como*; só com essa condição será possível compreender que “as decisões filosóficas não são outra coisa senão as reflexões da vida corrente metodizadas e corrigidas”. Diante disso, o “método experimental de raciocínio” deve menos a Bacon do que a Newton: rejeição das hipóteses fictícias que pretendem revelar as qualidades originais últimas da natureza humana; substituição da busca da causa última pelo esclarecimento dos “princípios”, ou seja, das regras particulares que interli-

gam os fenômenos; redução, com base na experiência, dos princípios que possam ser aplicados a um conjunto cada vez mais vasto de fenômenos. A autoridade da tradição deverá dar lugar à autoridade da experiência: as especulações sobre a identidade do espírito, a espiritualidade, a substancialidade da alma etc. representam, enfim, o maior obstáculo à constituição de uma ciência do homem; *a priori*, a mente nada conhece de si mesma nem das coisas exteriores; o que ela pode extrair são os modos de sua atividade, através da observação e da análise dos fenômenos dados. A diminuição do campo do saber, no sentido de prescrição de limites, aumenta a fecundidade da investigação no interior desses limites, e a limitação das ambições do intelecto humano ocorre ao mesmo tempo como afirmação de um poder real de saber, com finalidade prática no interior do campo circunscrito da experiência. Experiência: significa a emergência dos fenômenos cujas regras de organização convém evidenciar. Desse ponto de vista, o trabalho filosófico continua bem reflexivo, e seria errôneo confundir empirismo com aceitação pura e simples do dado, visto que é próprio do empirismo justamente mostrar como o dado é constituído pela interação dos mecanismos que atuam na natureza humana em função das necessidades, das injunções exteriores e das diferentes “circunstâncias” que afetam o sujeito.

A rejeição das questões “abstrusas” que orlam o percurso da metafísica tradicional não prejudica, segundo Hume, a legitimidade da sutileza especulativa na arte de raciocinar; quando faz a distinção entre filosofia fácil e clara, em suma popular, e filosofia precisa, porém refinada, mais reservada a especialistas, Hume não tem em vista desconsiderar a filosofia abstrata; ao contrário, no pequeno manifesto metodológico que abre os *Discursos Políticos*, ele insistirá no fato de que a abordagem dos “assuntos gerais” (especialidade do filósofo, mas também do homem de Estado) requer paciência especulativa, única garantia de profundidade e solidez de princípios, enquanto a deliberação particular, que supre aos mais apressados, é muitas vezes superficial. No mínimo, a filosofia abstrata apresenta a vantagem de cimentar as fundações sobre as quais

pode ser erigida a filosofia fácil. A obscuridade que com razão lhe é censurada então não está tanto no modo de raciocínio quanto em certas pretensões de transpor os limites do entendimento humano para dar ensejo ao império da superstição popular. Mais que o esforço necessário, o que está em questão é o objeto: para manter a exigência de rigor ao mesmo tempo em que se renuncia às questões “abstrusas”, ou seja, inatingíveis e afinal superfetatórias, basta procurar determinar com precisão os poderes e os limites do exercício do entendimento, em suma, o teatro de operações da mente humana *em ação*. Para isso, é necessário: inventariar o *material* de que o entendimento dispõe, examinar a maneira como a mente *organiza* esse material, evidenciar as *dificuldades* suscitadas por essa organização.

O material (*impressões*, ou percepções fortes, e *idéias*, ou percepções fracas, que são sempre cópias das impressões) inscreve-se no legado de Locke, mas através de um refinamento das noções; trata-se de retomar com novo alento a crítica lockiana das idéias inatas, tornando-a mais radical: embora haja uma aparente liberdade da imaginação, sempre capaz de construir quimeras, o pensamento na verdade tem limites bem estreitos, visto que seu poder criador só pode ser exercido a partir de materiais extraídos dos sentidos (externos [sensações] ou internos [emoções, paixões]); uma idéia, por mais complexa que seja, sempre se resolve numa série de idéias simples que, por sua vez, são cópias de nossas impressões; só a impressão é imediata; a idéia é sempre mediata. A negação do inatismo (primitividade) das idéias implica um preceito metodológico de grande importância: para elucidar uma noção filosófica, convém antes indagar de que impressão deriva a idéia suposta.

A questão da organização dos materiais não pode deixar de ser formulada, uma vez que a vida mental se caracteriza pelo tumulto e pela confusão, por um fluxo ininterrupto de percepções que torna problemática a emergência de uma representação. É a vida cotidiana que fornece os indícios de um eventual princípio de ligação entre os átomos psíquicos: a experiência do sonho, da conversação, do intercâmbio lingüístico mostra que a desordem obedece a certas regras que Hume

acredita poder detectar numa “espécie de atração”, representada analogicamente pelo princípio de associação das idéias e das impressões, que obedece a mecanismos (isolados ou combinados, segundo o caso) de semelhança, contigüidade e relação de causa e efeito. Na análise de Hume, a relação de causa e efeito vai assumir função de paradigma, pois é nela que se baseiam todos os raciocínios referentes aos  *fatos*; só ela, realmente, supera a evidência da memória e dos sentidos, levando-nos a inferir, a partir de um acontecimento (por exemplo, o movimento de uma bola de bilhar), o advento de outro acontecimento (a comunicação do movimento para uma segunda bola). Ora, o conhecimento dessa relação não pode de modo algum ser estabelecido *a priori*, por intuição ou por demonstração; baseia-se inteiramente na experiência (conjunção constante de dois objetos particulares). É precisamente nessa etapa que ressalta a originalidade da reflexão de Hume, que veda reduzir o trabalho de investigação a um empirismo rasteiro qualquer: Hume se pergunta qual é o  *fundamento* das conclusões tiradas da experiência, trazendo assim à tona reais dificuldades, pois esse fundamento não poderia ser nem o raciocínio demonstrativo (pois não haverá contradição se a natureza mudar de curso e frustrar assim nossas expectativas) nem o raciocínio moral, que diz respeito aos fatos e se funda na relação de causalidade e na suposição de que o futuro se conforma ao passado. Essa crítica do probabilismo indutivo (denúncia do círculo vicioso que consiste em basear a suposição de que o futuro se conforma ao passado num raciocínio de tipo moral ou experimental) incita então a formular toda uma série de perguntas cuja aparente ingenuidade na verdade constitui o ato inaugural da epistemologia moderna. Como o passado pode servir de regra para o futuro? Qual é a garantia de que um acontecimento se repetirá? O que garante que nossa expectativa não será frustrada? Que princípio, enfim, nos guia nessa aventura? A resposta é simples, para não dizer decepcionante à primeira vista: esse guia é o costume (*custom*) ou o hábito (*habit*), princípio da natureza humana “universalmente admitido” e bem conhecido por seus efeitos; a experiência da conjunção constante de

dois objetos (por exemplo, a chama e o calor, a neve e o frio) leva-nos a esperar, sob o peso do hábito, o calor ou o frio quando a chama ou a neve se apresente de novo aos nossos sentidos. Mas a expectativa não basta para caracterizar o fenômeno; ainda é preciso que *acreditemos* na existência dessa qualidade. Operação “inevitável”, diz Hume, uma espécie de “instinto natural” que não depende em absoluto do raciocínio, mas que, ao mesmo tempo, não deixa de criar nova dificuldade: pois, afinal, qual é a natureza dessa crença (*belief*) que confere ao objeto a existência atual e lhe atribui as qualidades já antes nele conhecidas? A crença é definida por Hume como uma maneira de sentir (*feeling*) mais forte, mais firme do que aquela que de ordinário acompanha as simples ficções da imaginação; sua fonte é a conjunção habitual do objeto que se nos apresenta com aquilo que permanece presente em nossa memória ou em nossos sentidos. O mecanismo é sempre o mesmo: em todos os casos, por uma transição habitual, passamos de um objeto presente à idéia de outro objeto que estamos acostumados a conjugar ao primeiro. Essa é, pois, a operação geral da mente no campo das questões de fato e existência. O hábito, que guia a operação, é um princípio prático necessário à conservação do indivíduo e à sobrevivência da espécie, pois rege a adequação dos meios aos fins e nos leva assim a evitar a dor, a nos desviar dos perigos que nos poderiam ameaçar. Finalmente, esse princípio é regulador de nossa ação no mundo; é instintivo; sua certeza não é do âmbito da razão: mesmo que os graus de crença variem em função da probabilidade do acontecimento.

Os resultados da análise devem a partir daí ser aplicados à elucidação da noção filosófica de conexão necessária, das noções metafísicas de liberdade e de necessidade, das noções religiosas de milagre e providência. Ao contrário de Locke, Hume afirma que a idéia de conexão necessária não é cópia de nenhuma impressão, externa ou interna; da experiência da conjunção freqüente de dois objetos não se poderia chegar à idéia de conexão entre eles; em todos os casos, o vínculo entre os acontecimentos é factual, mesmo que se repita indefinidamente. A única origem da idéia

de conexão necessária reside no hábito, que, forjado ao longo das repetições de conjunção, suscita o sentimento de ligação costumeira. Mas essa conexão é subjetiva: a necessidade só existe na mente, e não nos objetos. Do mesmo modo, a idéia de liberdade – se entendida no sentido de livre-arbítrio – repousa numa falsa distinção entre dois tipos de causalidade, segundo se considere a matéria (fala-se então de necessidade física) ou o espírito (fala-se então de liberdade moral); de fato, os mecanismos da imaginação operam sempre da mesma maneira, e aquilo a que damos o nome de liberdade na realidade é apenas uma variante da necessidade que, neste caso, não diz respeito às ligações materiais, mas aos vínculos entre os motivos e os atos. Portanto, o livre-arbítrio não passa de ficção cuja origem está no fato de separarmos a vontade dos móveis passionais que a animam. Sob o rótulo de milagre, para Hume a questão está em tratar o problema do testemunho, cuja autoridade repousa apenas na experiência: como o milagre só pode ser um acontecimento único, uma violação das leis da natureza por intervenção direta da divindade, a inferência – que supõe repetição – dificilmente pode ser exercida: é melhor, portanto, ater-se aos testemunhos nos quais se baseia a crença nos milagres; mas a maior probabilidade nesse caso é de erro ou fraude, que a experiência ensina serem fenômenos correntes. A idéia de providência, por outro lado, constitui uma verdadeira projeção que consiste em enriquecer a causa suposta (Deus) para dela deduzir efeitos suplementares não observáveis (a idéia de um desígnio como princípio de existência e princípio de ordem). Essa projeção só funciona por analogia com a arte humana (um edifício supõe um construtor, um mecanismo requer um artífice). Pode-se, assim, adotar legitimamente a hipótese de Estratão de Lâmpsaco, segundo a qual uma força original, inerente à matéria, produz por uma ação cega toda a variedade de efeitos que percebemos; pode-se também, contrariando a idéia de ordem que a religião natural não separa da idéia de desígnio, retomar o tema epicurista da natureza-madrasta, e, reconhecendo o *fato* da desordem e do mal, admitir que a natureza foi avara, que não deu a suas criaturas todos os meios para sobreviver

e ser feliz: ou o autor da natureza é onipotente (mas por que tanta parcimônia na gestão dos seres?), ou seu poder é limitado (mas por que não restringiu sua ambição?). Em última instância, a hipótese religiosa não pode dar ensejo a nenhuma inferência, pois propõe uma conexão entre dois elementos singulares (o mundo e a divindade), ao passo que a doutrina da causalidade mostrou que a inferência só pode fundar-se na repetição da conjunção entre duas séries de objetos. A doutrina da causalidade de Hume arruína assim qualquer esforço de fundamento racional da religião. As verdadeiras raízes da religião não são “a contemplação das obras da natureza”, mas as “preocupações com os acontecimentos da vida”, as “esperanças e os temores incessantes que motivam o espírito humano”. A função paradigmática da análise da causalidade extrapola assim o terreno epistemológico no qual ela adquiriu consistência (em ligação com a crítica das idéias gerais abstratas, o exame das idéias de espaço e tempo, o estudo da relação de identidade) para irradiar-se em todos os campos da atividade humana. A análise crítica da causalidade é a pedra de toque do sistema da ciência do homem. É ela que autoriza a repudiar os projetos de Malebranche e Locke de construir uma moral demonstrativa, pondo em evidência a impossibilidade de transferir um modelo matemático (de tipo aritmético ou algébrico) para o campo das questões de fato; é também ela que permite afirmar, contrariando os juriconsultos e os filósofos do direito natural, que a formação dos grupos sociais tem como única origem as exigências primeiras da sobrevivência, a necessidade de instituir um artifício capaz de derrotar a monstruosa aliança da fraqueza com a necessidade. Potência de invenção e artifício, o homem é antes de mais nada um ser passional, e a instauração das regras de justiça tem, por sua vez, a única função de controlar a parcialidade e a avidez natural dos indivíduos. A economia não tem outra fonte senão a infinidade do desejo confrontada à pobreza dos meios naturais de que dispõe a humanidade; a economia, reino por excelência do artifício (principalmente reparador), não obedece a nenhuma norma natural, injuntiva por essência e providencialmente instruída, visão que seria regida em

última instância pela cumplicidade secreta do finalismo com o mecanicismo. Tanto quanto a moral, a religião ou a economia, a política não se baseia fundamentalmente na normatividade da razão: a ficção de um contrato original não passa de disfarce ideológico destinado a justificar um sistema político na realidade fundado numa relação de forças. Em todos os compartimentos do saber, Hume empenha-se em mostrar que a idéia de ordem natural é apenas uma projeção fantástica que ganha ímpeto a partir da construção de uma causalidade imaginária. Em tudo, a lição de Hume é a mesma: não há ordem por preservar, mas desordem por domar. Assim, pode-se perceber um vínculo, por um lado, entre a evidência intuitiva, prezada pelos teólogos bem como por certos metafísicos, e a superstição popular sempre pronta a parasitar as elucubrações dos visionários, e, por outro lado, entre as veleidades demonstrativas dos ultra-racionalistas e o fanatismo político e religioso que nunca deixa, quando se apresenta a ocasião, de restabelecer-se; em tudo se efetua facilmente a junção turbida e ambígua das paixões violentas com a razão militante. Talvez Hume tivesse em mente essa convivência quando afirmou que a razão não passa de escrava das paixões. É de qualquer modo nessa perspectiva dilatada que a questão do ceticismo ganha amplitude. Pois, visto que algumas grandes questões filosóficas tradicionais ou são mal formuladas ou não podem receber respostas satisfatórias, cumpre de uma vez por todas redefinir o campo no qual o filósofo deve operar. O ceticismo extremado (ou pirronismo), que pretende empenhar-se na suspensão total do juízo, só pode ser uma pilhéria, pois a prática de seus preceitos levaria infalivelmente à apraxia, à letargia e, finalmente, à morte; como prova das limitações do pensamento, o pirronismo representa a contrapartida do ultra-racionalismo e do dogmatismo. Cumpre, portanto, “corrigir” a trajetória e criar a dúvida, não sobre as faculdades em si, mas sim sobre seu uso. Obtém-se assim um ceticismo moderado (que Hume remete à filosofia da Nova Academia), cuja função será levar a terem mais modéstia e humildade na apreciação das faculdades humanas todos aqueles que fossem porventura tentados pelos raciocínios



dogmáticos; mas essa modéstia é também condição de “moderação” nas relações sociais; é preciso combater os sistemas que favorecem a glorificação da sublimidade natural da imaginação e dão início desse modo a um dogmatismo da razão cujos efeitos religiosos, políticos, econômicos e sociais não são nem incoerentes nem inocentes. A limitação do campo de investigação, harmonizada com a crítica do funcionamento da mente, deve poder garantir uma certeza relativa sobre a atividade do entendimento na vida cotidiana, mas deve também tornar mais tolerantes as relações sociais. Uma vez que não há transferência possível (em razão da heterogeneidade dos objetos) do modelo das ciências demonstrativas para as disciplinas que se baseiam na experiência, a ciência do homem – compreendida como ciência da mente *em ação* – será regida pelo método cético. O ceticismo não é aqui simples prudência ou reserva; é o instrumento de uma luta permanente contra todas as formas de dogmatismo, a arma de uma filosofia corrosiva que foi paciente e calmamente construída.

• *The Philosophical Works*, org. T. H. Green, Th. Grose, 4 vol., Londres, 1882; reprodução Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1964; *The Letters of David Hume*, org. J. Y. T. Greig, 2 vol., Oxford University Press, 1932 (reimpr., 1969); *New Letters of David Hume*, org. R. Klibansky, E. C. Mossner, Oxford University Press, 1954 (reimpr., 1969); *An Abstract of a Treatise of Human Nature*, org. J. M. Keynes, P. Sraffa, Cambridge University Press, 1938; *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*, org. E. C. Mossner, J. V. Price, Edinburgh University Press, 1967; Notes and Documents. Hume's Early Memoranda, 1729-1740: the complete text, org. E. C. Mossner, *Journal of the History of Ideas*, 1948, vol. IX, pp. 492-518; New Hume Letters to Lord Elibank, 1748-1776, org. E. C. Mossner, *Texas Studies in Literature and Language*, 1962, vol. IV, pp. 431-60; Hume at La Flèche, 1735: an unpublished letter, org. E. C. Mossner, *Texas Studies in English*, 1958, vol. 37, pp. 30-3; Dawida Hume'a Nieznane Listy W Zbiorach, Muzeum Czartoryskich (Polska), org. T. Kozanecki, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 1963, vol. 9, pp. 127-41; David Hume's an Historical Essay on Chivalry and Modern Honour, org. E. C. Mossner, *Modern Philology*, 1947-1948, vol. 45, pp. 54-60; *A True Account of the Behaviour and Conduct of Archibald Stewart, Esq.*, 1748 (reproduzido em J. V. Price, *The Ironie Hume*, Austin, University of Texas Press, 1965, pp. 153-72); *Review of Robert Henry's History of Great-Britain* (reproduzido em *David Hume: Philosophical Historian*,

org. D. F. Norton, R. H. Popkin, Nova York, Bobbs-Merrill, 1965, pp. 377-88); *Lettres inédites de Diderot et de Hume écrites de 1755 a 1763 au président des Brosses*, org. M. David, *Revue philosophique*, 1966. – Obras traduzidas para o francês: *Traité de la nature humaine*, trad. A. Leroy, 2 vol., Paris, Aubier, 1946; *Abrégé du Traité de la nature humaine*, trad. D. Deleule, Paris, Aubier, 1971; *Lettre à un ami* (1745), trad. D. Deleule, Paris, Les Belles-Lettres, 1977; *Essais esthétiques*, trad. R. Bouveresse, 2 vol., Paris, Vrin, 1973-1974; *Essais politiques*, trad. do séc. XVIII, introd. R. Polin, Vrin, 1972; *Quatre Essais politiques*, trad. col., prefácio de G. Granel, Toulouse, Trans-Europ-Repress, 1981; *Quatre discours politiques*, org. J.-P. Cléro, Caen, Centre de Philosophie Politique et Juridique; *Enquête sur l'entendement humain*, trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1947 (nova ed., M. Beyssade, Garnier/Flammarion, 1983; org. D. Deleule, Nathan, 1982); *Enquête sur les principes de la morale*, trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1947; (nova trad., Garnier/Flammarion, 1991); *L'histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion*, trad. M. Malherbe, Paris, Vrin, 1971; *Dialogues sur la religion naturelle*, trad. M. David, Paris, reed. J.-J. Pauvert, 1964; Vrin, 1973 (trad. M. Malherbe, Vrin, 1987); *Les passions* (*Dissertation sur les passions, Traité de la nature humaine*, livro II), trad. J.-P. Cléro, Garnier/Flammarion, 1991; *Histoire d'Angleterre*, nova ed. M. Campenon, 10 vol., Paris, Rolland, 1830; *Oeuvre économique*, trad. M. Formentin, Paris, Guillaumin, 1888; *Discours politiques*, trad. abade Le Blanc, 2 vol., Amsterdam, 1754.

⇒ T. E. Jessop, *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour*, 1938, nova ed., Nova York, Russell & Russell, 1966; R. Hall, *A Hume Bibliography from 1930*, University of York, Department of Philosophy, 1971; *Fifty Years of Hume Scholarship. A Bibliographical Guide*, Edinburgh University Press, 1977; T. L. Beauchamp e A. Rosenberg, *Hume and the Problem of Causation*, Oxford University Press, 1981; O. Brunet, *Philosophie et esthétique chez David Hume*, Paris, Nizet, 1965; N. Capaldi, *David Hume: the Newtonian Philosopher*, Boston, 1975; G. Carabelli, *Hume e la retorica dell'ideologia. Uno studio dei "Dialoghi sulla religione naturale"*, Florença, La Nuova Italia, 1972; V. C. Chappell, org., *Hume*, Londres, Macmillan, 1968; J.-P. Cléro, *La philosophie des passions chez David Hume*, Paris, Klincksieck, 1985; D. Deleule, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier, 1979; G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, PUF, 1953; A. Flew, *Hume's Philosophy of Belief. A Study of his First Inquiry*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1961; D. Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge University Press, 1975; G. Giarrizzo, *Hume politico e storico*, Turim, Einaudi, 1962; H. Guillemin, *Les philosophes contre Jean-Jacques*, "Cette affaire infernale", *l'affaire J.-J. Rousseau-*

Hume, Paris, Plon, 1942; C. W. Hendel, *Studies in the Philosophy of David Hume*, Princeton University Press, 1925 (reed. Nova York, 1963); R. H. Hurlbutt, *Hume, Newton and the Design Argument*, Lincoln, 1965; A. Jeffner, *Butler and Hume on Religion*, Estocolmo, Acta Universitatis Upsaliensis, 1966; P. Jones, *Hume's Sentiments*, Edinburgh University Press, 1982; N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume: A critical Study of its Origins and Central Doctrines*, Londres, Macmillan, 1941; M. Klemme, *Die Volkswirtschaftlichen Anschauungen David Hume*, Iena, G. Fisher, 1900; M. S. Kuypers, *Studies in the Eighteenth Century Background of Hume's Empiricism*, Minneapolis, 1930 (reed., Nova York, Russell & Russell, 1966); J. Laird, *Hume's Philosophy of Human Nature*, Londres, Methuen, 1932; J. Laporte, Le scepticisme de Hume, *Revue Philosophique*, 1933, n° 1, pp. 61-127; 1934, n° 1, pp. 161-225; A. Leroy, *David Hume*, Paris, PUF, 1953; D. G. Macnabb, *David Hume: his Theory of Knowledge and Morality*, Londres, Hutchinson's University Library, 1951; M. Malherbe, *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 1976; Y. Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, PUF, 1983; D. Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, Oxford University Press, 1981; G. Morice, org., *David Hume, Bicentenary Papers*, Edinburgh University Press, 1977; E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, Nelson, 1954 (reed. Oxford University Press, 1970); D. F. Norton et al., orgs., *McGill Hume Studies*, San Diego, Austin Hill Press, 1979; J. Noxon, *Hume's Philosophical Development, A Study of his Methods*, Oxford University Press, 1973; J. A. Passmore, *Hume's Intentions*, Cambridge University Press, 1952; D. Pears, *Hume's System*, Oxford University Press, 1990; H. H. Price, *Hume's Theory of the External World*, Oxford University Press, 1940; J. V. Price, *The Ironie Hume*, Austin, University of Texas Press, 1965; S. Rabade Romeo, *Hume y el fenomenismo modern*, Madri, Editorial Gredos, 1975; W. G. Ross, *Human Nature and Utility in Hume's Social Philosophy*, Nova York, Garden City, 1942; C. V. Salmon, *The Central Problem in Hume's Social Philosophy*, Halle, 1929; J. B. Stewart, *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, Nova York, Columbia University Press, 1963; D. C. Stove, *Probability and Hume's Inductive Scepticism*, Oxford University Press, 1973; G. Vlachos, *Essai sur la politique de Hume*, Paris, Domat-Montchrestien, 1955. Também é possível consultar *Hume Studies*, publicados a partir de 1975 por The University of Western Ontario, sob a direção de J. W. Davis.

Didier DELEULE

## HUSSERL Edmund, 1859-1938

*Uma carreira universitária exemplar* – Filósofo alemão, nascido em 8 de abril de 1859, em

Prosznitz, Morávia (Império austro-húngaro), estuda no liceu de Olmütz de 1870 a 1876, frequenta cursos de astronomia na Universidade de Leipzig (1876-1878), especializando-se depois em matemática na Universidade de Berlim (1878-1881) com os professores Kronecker e Weierstrass; em 1882 defende em Viena uma tese de doutorado nessa disciplina, intitulada *Contribuição à Teoria do Cálculo das Variações*, voltando no ano seguinte a Berlim, onde se torna assistente de Weierstrass. Desde o início de seus estudos universitários nunca deixara de se interessar intensamente por todas as questões filosóficas e, em particular, por aquelas relativas ao fundamento das ciências; por isso, em 1884 decide retornar a Viena para estudar com Franz Brentano, que logo exerce sobre ele uma influência determinante e o leva a orientar-se definitivamente para a filosofia.

Em outubro de 1886, por recomendação de Brentano, inscreve-se na Universidade de Halle para graduar-se livre-docente sob a orientação de Carl Stumpf. Em 28 de junho de 1887, defende sua tese *Sobre o Conceito de Número* diante de uma banca em que está presente Georg Cantor. Continuará como livre-docente em Halle até 1901 e é portanto lá que publica, em 1891, sua primeira obra, o tomo I da *Filosofia da Aritmética*, sem conseguir terminar a redação do tomo II devido a graves dificuldades, principalmente de método, com as quais depara então.

Após a publicação em 1900 e 1901 dos dois tomos das *Investigações Lógicas*, onde essas dificuldades já começam a ser em grande parte superadas, embora logo surja toda uma série de outras ainda mais graves, torna-se professor na Universidade de Göttingen (1901-1916) onde também leciona Hilbert. Conhece então vários anos de excepcional fecundidade, para ele muito penosos precisamente devido à descoberta do tipo de caminho que, para resumir essa problemática hoje universal, doravante terá de percorrer, não mais podendo contentar-se em retomar, como tantos outros discípulos de Brentano antes dele, o velho projeto de uma *psicologia intencional*, mas sabendo que terá de fundar, radicalmente, uma nova filosofia, a *fenomenologia transcendental*, e sobretudo porque nessa época ainda se

encontra muito isolado, sem ter seus esforços reconhecidos por seus colegas, que inclusive rejeitaram em 1905, por “falta de importância científica”, seu pedido de nomeação como professor ordinário (o que só virá a ocorrer no ano seguinte).

Não tarda contudo a adquirir aos poucos uma considerável reputação, principalmente com a publicação de grande repercussão, na revista *Logos* (1911), do artigo “A Filosofia como Ciência Rigorosa”, que, em face do naturalismo e do historicismo reinantes na época, logo figura como declaração-programa. Torna-se logo chefe de escola; alunos começam a afluir e é com a ajuda deles que funda o *Anuário de Investigação Fenomenológica (Jahrbuch)* onde publica, em 1913, seu trabalho mais conhecido e também mais significativo, o livro I das *Idéias Diretrizes para uma Fenomenologia*, que melhor resume o que passou a ser seu programa.

Em 1916, para poder trabalhar com mais calma, decide assumir a cadeira de Rickert na Universidade de Friburgo, onde lecionará até aposentar-se em 1929, tendo declinado em 1923 a oferta de uma cátedra em Berlim. Embora nada mais tenha publicado depois de 1913, dedicando todo seu tempo a seus cursos e seus trabalhos de pesquisa, sua notoriedade começa a ultrapassar as fronteiras da Alemanha e da Europa, tornando-se mundial. O sentido de sua obra, ao mesmo tempo que é retomado por inúmeros de seus discípulos, que nela vê em uma renovação completa da filosofia, já é questionado por aquele de seus antigos alunos que viria a se tornar célebre, Martin Heidegger – que fora seu assistente de 1919 a 1923 antes de partir para Marburgo, e que voltara a Friburgo para sucedê-lo –, cujo *Ser e Tempo*, publicado em 1927 no volume VIII do *Jahrbuch*, situa-se nos “antípodas” do caminho que Husserl quisera traçar.

Em 1929 publica *Lógica Formal e Lógica Transcendental* e é convidado pela Sociedade Francesa de Filosofia a pronunciar quatro conferências na Sorbonne sobre a *Introdução à Fenomenologia Transcendental*, cujo texto, revisto, aparecerá diretamente em francês em 1931 sob o título *Meditações Cartesianas*. Nunca os textos inéditos que redige quase cotidianamente, como sempre fizera desde o começo de sua carreira,

ganharam tanta força, e ele começa a classificá-los com a ajuda de seus assistentes, Ludwig Landgrebe e Eugen Fink, que substituem Edith Stein nessa tarefa. Com a ascensão de Hitler ao poder em 1933, ele se recusa a partir para os Estados Unidos. Em 1935, em resposta ao apelo insistente do *Círculo Filosófico de Praga*, ele se expressa sobre a situação atual da filosofia e consegue que sejam publicadas em Belgrado, a partir de 1936, as duas primeiras partes de *A Crise das Ciências Europeias*. Morre em 29 de abril de 1938 e pede para ser cremado para que seu túmulo não seja profanado pelos nazistas.

*Uma obra em grande parte inédita* – A obra filosófica de Husserl não se resume, pois, aos poucos livros que ele mesmo publicou; em decorrência do programa, cada vez mais vasto, que ele nunca deixou de tentar cumprir, bem como em decorrência dos meios técnicos que escolheu empregar para levar a cabo tal empreendimento, sua obra acabou atingindo proporções monumentais impossíveis de avaliar enquanto viveu, exceto por seus alunos mais próximos. Desde cedo, diante da reabertura incessante de novos campos de tematização nos quais paulatinamente era levado a entrar, ele decidiu estenografar todos os seus textos de pesquisa para que nada viesse diminuir o ritmo vivo de seu pensamento; ao morrer, deixou portanto uma massa de inéditos de aproximadamente 40.000 páginas. Alguns deles já haviam sido transcritos antes de seu desaparecimento (como, por exemplo, *A Consciência Íntima do Tempo* [1905], que Heidegger publicou em 1928 no tomo IX do *Jahrbuch*, ou aqueles que Landgrebe reuniu em Praga em 1939 num volume intitulado *Experiência e Julgamento, Investigações sobre a Genealogia da Lógica*); contudo, a maioria deles permanecera em seu estado original, e devemos um infinito reconhecimento a R. P. Van Breda que, no final de 1938, compreendeu que tinha de ir buscá-los em Friburgo para salvá-los do risco de destruição total que pesava sobre eles. Leva-os clandestinamente para a Bélgica, deposita-os na Universidade de Lovaina e, terminada a guerra, funda ali os *Arquivos Husserl* onde, desde então, gerações de pesquisadores garantiram sua publicação. Existem dois outros depósitos em Colônia e em Paris, na Es-

cola Normal Superior da rua Ulm. Vinte e oito volumes (sigla *Hua*) já foram publicados.

Seria certamente absurdo subestimar hoje a importância dos trabalhos que Husserl publicou por iniciativa própria, pois ainda não foram reconstituídas as etapas da trajetória que ele seguiu, pontos de referência indispensáveis; mas o que já foi possível descobrir, com a ajuda dessas publicações, é a *série contínua dos motivos* que o levaram a renovar sem trégua, em todos os sentidos, suas orientações temáticas, sem nunca cessar, no entanto, de vinculá-las ao *eixo central* em torno do qual elas ainda tinham de se ordenar, ao passo que seus contemporâneos, privados da cartografia dessa *rede de ligações subterrâneas*, só conseguiam ver nelas novos *planos de fratura*. Cabe a nós, portanto, distinguir acima de tudo o encadeamento de todas essas brechas, porquanto podemos hoje apreender bem melhor seu sentido geral na sua *unidade sistemática*, principalmente com a contribuição tão valiosa das *Anotações de Cursos*, que garantiram a junção entre as obras publicadas e todos esses inúmeros fragmentos inéditos.

*O ponto de partida: a aplicação do princípio da intencionalidade da consciência à origem da matemática* – Toda a originalidade de Husserl consistiu, desde seu ponto de partida, quando escolheu o tema de sua tese de livre-docência em 1886, em querer aplicar o princípio da intencionalidade da consciência herdado de seu mestre Brentano à própria disciplina na qual, até então, quisera especializar-se: a matemática; desde já, paradoxalmente não era mais a um domínio particular, como antes haviam feito os outros alunos de Brentano, que ele era conduzido de maneira restritiva, mas *suas investigações abriam-se logo para a integralidade das regiões que toda teoria do conhecimento, que se queira completa, deve abarcar*, tendo na verdade que se redistribuir – ao que de fato incita toda análise sobre a origem do número – desde os níveis ontológicos inferiores das coisas, como totalidades sintéticas materiais, até os superiores, os únicos em que, em conjuntos de objetos quaisquer, intervêm idealmente relações analíticas formais. Se, assim, todos os diferentes campos possíveis de objetividade encontram-se direta ou indiretamente rein-

terrogados, a principal dificuldade passa a ser saber como rearticular *a função exercida, transversalmente agora, pelas vivências da subjetividade intencional* com essa *defasagem vertical entre dois gêneros a priori objetivos*, supostamente já restabelecidos em seus estágios de formação mais característicos. A subjetividade intencional é a única instância capaz de, na origem, dar acesso a essa série de limiares, a partir de um estado em que só podiam comparecer, diante dela, complexos desprovidos de qualquer sentido objetivo (“unidades inanalizadas”) e que ela pouco a pouco transformou, sem que por isso seja possível atribuir apenas a ela a responsabilidade última pela *dissimetria* entre esses dois tipos de estruturas ontológicas, sob pena de retirar-lhes, a ambos e ao conjunto de suas relações mútuas, qualquer carga de validade transcendente.

*A série de ziguezagues entre as duas posições extremas do psicologismo e do logicismo* – Foi ao redor desse *dispositivo triangular entre um a priori subjetivo*, ainda não reconhecido de modo explícito mas já virtualmente reinvestido de toda sua potência fundadora de sentido, e *dois a priori objetivos*, irreduzivelmente diferentes e no entanto sempre mais ou menos associados, que as diferentes e sucessivas posições de Husserl se distribuíram de 1887 a 1901, posições aparentemente contraditórias, que no entanto estavam submetidas à progressividade de um procedimento temático que desembocava num tipo geral de solução cada vez mais satisfatório. Inicialmente, em 1891, antes de ter superado sua primeira orientação material para seguir uma formal, Husserl, apoiando-se nos níveis mais baixos do funcionamento intencional, parece adotar uma *atitude psicologista*, pois se recusa, contra Frege, a introduzir de imediato uma ruptura da qual se destacaria, entre conceitos puramente lógicos, um campo de relações significadas, como mostra de modo suficiente sua identificação da aritmética como ciência à arte de estabelecer, pelos melhores meios perceptivos imagináveis, algoritmos. Em seguida, em 1896, no curso *Prolegômenos à Lógica Pura*, que viria a se tornar o tomo I das *Investigações Lógicas*, parece adotar a posição contrária, negando que uma ciência possa ter como base outra coisa senão uma *teoria ideal*;

recua pois categoricamente da condenação que lançara contra Frege, para alinhar-se numa *posição logicista*, rejeitando qualquer condicionamento do conhecimento por fatores psicológicos. Enfim, em 1901, com as *Seis Investigações* do tomo II, multiplica as tentativas para tentar preencher o intervalo que se abriu entre essa aprioridade objetiva ideal e a subjetividade intencional, resgatando assim as análises da *Filosofia da Aritmética*, não mais esquecendo, contudo, quando tem de restabelecer o contato com o *a priori* sintético material, de mostrar, sobretudo com a idéia de uma *gramática pura*, como as *atitudes intencionais devem proceder, no centro mesmo de seu desenvolvimento, a uma mudança fundamental de modelo de referência ontológica, ao transporem o limiar que separa seus modos perceptivos e imaginários de seu modo signitivo*, o que completa, em grande medida, o conteúdo das descrições de 1891, refinando-as por meio de séries de distinções, sem que por isso sua economia seja conturbada, porquanto a evocação do princípio da intencionalidade encontra-se aí mais do que nunca reafirmado.

*O reaprofundamento das bases estéticas da vida intencional, agora relacionada às suas três modalidades canônicas, com as pesquisas sobre o tempo e o espaço* – Uma vez reequilibrado em direção ascendente o conjunto do sistema da vida intencional, por oposição à sua limitação inicial, Husserl pode agora proceder, conservando ainda os resultados já estabelecidos nessa direção, a uma nova *inversão de orientação temática*, para reaprofundar os níveis estéticos inferiores que ele decerto já atravessara uma primeira vez, no começo da *Filosofia da Aritmética*, quando mostrara que o número situa-se acima das determinações temporais e espaciais, mas que apenas explorara de forma grosseira e que, agora, passam a ocupar o primeiro plano de seus interesses.

Começa portanto, no *Curso de 1904 (Hua XXIII)*, a proceder a uma descrição bem mais profunda da *modalidade imaginária*, situada em posição mediata entre a *localização genealógica* ocupada pela *modalidade perceptiva* e a *localização teleológica* ocupada pela *modalidade signitiva* – à qual será dedicada o *Curso de 1908*

(*Hua XXVI*) extremamente importante –, de tal forma que *já é o grupo das leis de essência que comanda as relações entre esses três modos canônicos de intencionalidade, que se tornam o centro de gravidade do dispositivo segundo o qual todo o meio intencional deve ser tratado*.

Mas, sobretudo, uma vez restabelecidas essas *instâncias de ordem subjetiva*, permitindo explicar a relação de compatibilidade na diferença entre os dois *a priori* objetivos, Husserl pode radicalizar o sentido de tal procedimento, reconduzindo-o aos *dois setores mais originários* da vida intencional, que são, por um lado, sua abertura para as dimensões do tempo (*Curso de 1905, Hua X*), movimento pelo qual, facultando-se *contragenealologicamente* os meios de duplicar, pela “retenção” (lembrança primária) e pela “reprodução” (lembrança secundária), todos os seus deslocamentos para novos “*presentes vivos*”, ela consegue unificar os movimentos desse fluxo que a atravessa *contrateleologicamente*, e, por outro, sua abertura para as dimensões do espaço (*Curso de 1907, Hua XVI*), onde deve substituir os movimentos de tipo primordial que, por sua “*corporeidade*”, ela realiza (suas “*cines-teses*”), pela referência àqueles que se situam exclusivamente no meio independente de um espaço objetivo.

*O método da redução transcendental como única via de acesso possível ao tratamento das vivências intencionais* – Esse retorno aos níveis estéticos permite a Husserl, entre 1907 e 1913, resolver por fim, em condições metodológicas satisfatórias, o *problema da rearticulação do a priori subjetivo com o mundo*, que até então só pudera abordar, inevitavelmente, pelo avesso, mas que, novamente enunciado pelo lado direito, poderá retomar todo o seu sentido.

Com efeito, Husserl pode agora duplicar esse trajeto no tempo e no espaço de volta para o estágio primitivo do puro “*aparecer*”, pela elaboração explícita de um tipo de procedimento, não mais simplesmente temático e portanto bastante ingênuo, mas de ordem essencialmente reflexiva e que por isso pode justificar o que virá a ser sua *radicalidade* mais extrema, uma vez constatado o sentido, sempre unilateral, em que a intencionalidade funcionou até então: a saber, a “*coloca-*



ção *entre parênteses*” de tudo aquilo a que a consciência atualmente se refere de imediato como da ordem do ser transcendente, ou seja, uma “*redução fenomenológica*” pela qual a intencionalidade deve buscar, no sentido inverso daquele que ela seguiu espontaneamente, distanciar-se de novo, para trás, de todas as suas tomadas de posição ônticas e ontológicas, mas sem que tenha de lançar sobre elas nenhuma negação, tendo apenas de permanecer “*neutra*”, pois é este o único meio de que dispõe para poder reorientar-se exclusivamente para suas *vivências* e perguntar-se como tudo lhe apareceu na origem.

A fenomenologia transcendental, com o tomo I das *Idéias* de 1913, encontra-se pois definitivamente fundada enquanto tal, apoiando-se na afirmação de que a intencionalidade tem, em si mesma, o poder de escapar ao apresamento até então exercido sobre ela pela “*realidade natural*”, sob o efeito do próprio movimento projetivo que a levou, desde que ela começou a se desenvolver, a formar uma “*tese geral do mundo*”; pois, doravante, ao término dessa “*retirada do circuito*” de toda transcendência, só pode subsistir como campo de interesse a “*percepção imanente*” que o “*Ego puro*” tem de si mesmo, de seus estados e de seus atos, nessa região “*residual*” que ele ocupa, mesmo que fosse primordial; mas, contra as “*falsas interpretações*” que justamente se recusam a admitir esse “*ser primeiro*” do Ego, deve-se proclamar em voz alta “*o princípio dos princípios*”, segundo o qual é preciso primeiro descrever, segundo seus diversos “*graus de clareza*”, todas as “*aparições*” vividas pela consciência nesse “*começo absoluto*” em que se encontram, porque seu “*modo de doação*”, apesar dessa diversidade, permanece sempre “*apodicticamente certo*” de pleno direito, ao passo que aquele dos “*aparecentes*”, que pode no máximo “*esboçar-se*”, decorre do delas, sempre tendo de ser transcendentalmente fundado.

A dificuldade colocada pela passagem ao método inverso da constituição com a fase intercalar dos *noemas* – Mas o movimento assim iniciado de uma “*fenomenologização*” das *vivências* intencionais, até então desatentas ao seu próprio caráter “*fenomênico*”, ou, empregando o termo mais revelador de Husserl (utilizado entre

1907 e 1910), “*fânsico*”, não pode deixar circularmente de cair na questão de saber por qual *sistema de mediações apropriadas* vai poder restabelecer o laço com todas essas camadas de sentido e de sentido do ser, já imediatamente constituídas na “*atitude natural*”, pois é preciso reconstituir as etapas do imenso percurso que conduziu primitivamente a suas respectivas formações, evitando assim suscitar a impressão absurda de que esse Ego puro não viveria em mundo nenhum, como se o projeto de submeter a “*realidade*” ao exame da “*razão*”, a fim de explicitar a produção originária de todo sentido, estivesse, por princípio, destinado ao fracasso.

Para provar o contrário, Husserl começa a introduzir aqui a instância decisiva dos “*noemas*”, correlatos semi-exteriorizados das “*noeses*”, definidas como atos puramente imanentes do Ego; ele pode por isso redistribuir muito melhor os *estágios intermediários do desenvolvimento intencional, entre o meio onde as vivências se genealogizam e se teleologizam e as estruturas ônticas e ontológicas de um fundamento, indiferente em si a essas vivências*; no entanto, ele não ousa ir até o fim dessa solução, de qualquer modo eminentemente complexa, pois ela implicaria, de antemão, o tratamento definitivo da intencionalidade, e essas leis de essência da fundação do *a priori subjetivo* ainda continuam, desde 1901, e apesar dos progressos efetuados, sendo *um imenso canteiro em obras*; portanto, ele na verdade apenas depara novamente, sem conseguir dar-lhe um grau de elaboração muito superior, com a mesma distinção que já encontrara vinte anos antes, em 1894, quando descobrira a famosa *triade* estabelecida por Twardowski entre “*ato, conteúdo e objeto*”, e escrevera um artigo capital intitulado “*Objetos Intencionais*”, desistindo contudo de publicá-lo, o que mostrava toda a sua perplexidade; e, com efeito, desde então, apenas variara a esse respeito, oscilando a favor ou contra, conforme privilegiasse, como de 1896 a 1901, apenas as estruturas dos dois *a priori objetivos*, mas sem mostrar como as *vivências* haviam podido ir ao seu encontro tendendo para o lado dos “*entes*”, ou, inversamente, conforme reinvestisse esses *correlatos noemáticos*

cos de uma *função mediadora*, mas sem, como em 1913, fato curioso, procurar detalhar melhor seus diferentes *gêneros de intervenção respectivos*.

*A aplicação desse duplo método à corporeidade viva do Ego entre o mundo da natureza e o do espírito* – O fato de que venham a exercer-se dois enormes grupos de estruturas, irredutivelmente diferentes, e que no entanto nunca cessam de se *entrecruzar*, duas vezes inclusive, cada um avançando no terreno do outro, pelos efeitos que nele induzem, o que portanto cria, diante de toda tentativa de descrevê-los, dificuldades quase *inextricáveis*, é o que decerto explica por que Husserl, ao descobrir esse estado de *extremo encavalamento* dos novos campos temáticos aos quais tinha agora acesso *no centro mesmo da correlação intencional*, tenha acabado por adiar a publicação, tão aguardada, dos outros tomos das *Idéias*, particularmente o segundo, embora tenha sempre continuado a seguir escrupulosamente seus dois métodos conjugados da redução e da constituição, chegando assim pelo menos a mostrar, sem por isso fornecer soluções definitivas, as *dimensões universais* que uma filosofia podia alcançar, sem prejuízo da ontologia, filosofia esta que inicialmente apenas se pretendia fenomenológica.

Em primeiro lugar é a *reinclusão primordial, em sentido transversal e descendente, do meio subjetivo das vivências nas dimensões imediatas do fundamento sintético material* que aqui se encontra tematicamente reintroduzida, o Ego puro devendo agora ser considerado como também já possuindo uma existência, devida ao fato de ter nascido “*Ego-homem*”, pertencendo efetivamente, como um de seus “*animalia*”, ao mundo de uma “*natureza*” que o “*alocalizou*” numa “*corporeidade*” a partir da qual apenas pôde ver surgir à sua frente “*aparições*”, pois tudo aquilo a que em seguida pôde dar sentido deve ter começado apresentando-se a ele por intermédio dos “*aistheta*” de sua *passividade primária*. Pelo que a ele subjaz, o Ego transcendental sempre se viu “*condicionado*”, não tanto por um *a priori* objetivo mas por uma “*natureza*”, dela tendo recebido “*motivos*” em relação aos quais, desdobrando suas “*cinestes*”, ele se “*orientou*”; e isso por certo não o dis-

pensou de proporcionar-se todo um sistema mediano de “*noeses*”; doravante, contudo, com seus “*noemas perceptivos*”, ele se re-enrola numa trajetória curva que o inclina para “*camadas sensíveis*” inferiores, pois, para “*normalizar*” suas visadas, tem de se descondicionar do centramento “*solipsista*” em que está tomado quando apenas se regula por suas “*aparições*”, a fim de reunir-se assim a um universo físico que possui em si mesmo suas próprias leis.

Mas uma nova inversão, dessa vez vertical, se opera, pois não basta apenas reintercalar entre o Ego e sua “*corporeidade*” uma “*psique*” onde os efeitos de suas atividades passadas, sob a forma de *passividade secundária*, são sedimentados, mas também é preciso, com a reinserção de todos os outros “*animalia*” que aparecem para cada Ego como “*suportes*” de outros Egos intencionais, mostrar como todas essas “*realidades psíquicas*” que eles constituíram juntos levaram à formação de um número equivalente de “*mundos do espírito*” em função dos quais essa própria “*natureza*” viu seu sentido original transformar-se; pois todo Ego transcendental pertence imediatamente também a uma “*comunidade de pessoas*” da qual empresta seus “*motivos*” de ordem superior, de tal forma que ele se encontra, sempre transversalmente, mas em sentido ascendente, reincluído num universo “*espiritual*”, ao qual deve-se por fim dar uma “*precedência ontológica*”, pois é ele que condiciona o sentido das camadas fundadas das quais dependem dali em diante as próprias camadas fundadoras.

*A invasão da problemática da constituição do outro no centro mesmo do sistema das mediações que devem vincular a fenomenologia à ontologia* – É a esse novo tipo *intercalar* de problemática constitutiva, despertado precisamente pela formação, para todo desenvolvimento intencional, de sua relação necessária de pertença a uma *comunidade intersubjetiva* de “*mônadas*”, que se deve atribuir a renúncia definitiva por parte de Husserl, no final dos anos 20, ao seu programa das *Idéias*, datado do início dos anos 10, e ao seu projeto de escrever, no começo dos anos 30, um novo trabalho fundamental em que essa questão, que só descobrira tardiamente em 1905, ocuparia uma posição central, como atesta a massa de tex-

tos relativos a essa relação de “*empatia*” que já foram publicados (*Hua XIII, XIV e XV*) e onde é evidente essa *reequilíbrio no meio do próprio sistema das mediações intencionais*.

Husserl sempre separa, decerto em termos de altura, uma estética e uma lógica, pois apenas esse recorte permite ressituar em seus devidos lugares modalidades inferiores e superiores, como confirma a obra-prima de 1929: *Lógica Formal e Lógica Transcendental*; mas, como provam em seguida de modo exemplar as *Meditações Cartesianas* (a quinta, onde esse problema é abordado, formando em relação às outras como que uma gigantesca excrescência), é preciso extrair todas as conseqüências dessa “*implicação do eidos da intersubjetividade transcendental no eidos do Eu transcendental*”; pois cada Ego, no transcurso da “*normalização*” que, entre o aquém de sua genealogia e o além de sua teleologia, o conduz aos dois *a priori* objetivos, deve também passar, inclusive antes, por uma fase em que, sob o risco de nunca poder se “*presentar*” outro “*fluxo*” além do seu, tem no entanto de aprender, transversalmente, a se “*apresentar*” todos aqueles, análogos, que, por sua intencionalidade, sobre ele exercem certos efeitos, pois também deve considerá-los “*eus puros*”; se permanecer atado apenas à sua “*esfera de pertença primordial*”, como eles às deles, o que justifica o emprego reflexivo de uma “*redução monádica*”, tem-se nisso apenas o reverso de um movimento constitutivo em que sua inserção num conjunto de “*alter Ego*” foi, pelo intercâmbio de seu “*hic*” próprio e do “*illic*” dos outros, a condição mesma da formação comum, por todos eles, de uma única e mesma “*natureza*”. Ora, como pouco a pouco são todos seus tipos de atitudes que assim foram, no seu sentido “*onto-noemático*”, condicionados por outrem, é preciso fazer dessa “*harmonia das mônadas*” uma “*comunidade arcôntica*”, pois foi ela que impôs a todos os seres do mundo, humanos e não-humanos, sua “*teleologia universal*”.

A *reflexão última sobre o estado eminentemente crítico da filosofia atual sob o efeito dos pressupostos inerentes ao modelo de conhecimento fisicalista do mundo moderno* – Mas se Husserl não teve tempo de terminar essa obra sistemática que projetara de 1930 a 1935 e onde

teria por fim abordado diretamente todas as questões colocadas pelo funcionamento da intencionalidade, doravante considerado também, e sobretudo, nas suas *condições intersubjetivas de exercício*, e não mais apenas, como antes, em relação a seus *campos interobjetivos de aplicação*, conseguiu levar a bom termo uma reflexão última sobre os motivos que levaram a filosofia moderna, desde Galileu e Descartes, a encobrir cada vez mais a própria descoberta do “*subjetivismo transcendental*” que, no entanto, ela já operava retomando as operações fundadoras de sentido das vidas intencionais cujas comunidades, ao se sucederem, formaram a história, sob um “*objetivismo fisicalista*” incapaz de compreender a significação originária da *mathesis universalis* sobre a qual, contudo, pretende apoiar-se, porquanto aplica seus efeitos, sem fornecer uma justificação, ao “*universum*” da “*natureza*”, e portanto também à própria intencionalidade, que no entanto é a única a poder ter feito aparecer tal “*entelêquia*”.

A “*crise*” das ciências consecutiva a esse acontecimento, o mais fundamental de toda a história desde o nascimento da geometria na Grécia, decorre pois dessa *imensa distância* que se abre entre os resultados teóricos mais perfeitos da produção intencional sobre o *a priori* analítico formal, mas que em seguida foram reprojeta-dos ingenuamente sobre o conjunto das coisas materiais, suposto de início totalmente “*objetivável*”, e o desenvolvimento fundador primitivo do qual de fato provêm e que portanto só poderá ser por sua vez descrito segundo o único modelo que lhe convém – o da “*clarificação*” do “*télos*” que assim o animou – se for considerado no próprio meio em que se exerce, ou seja, num “*mundo da vida*” desde sempre dado, antes mesmo que os fluxos que nele imergiram por suas genealogias possam disso se dar conta, e portanto sem que jamais nenhuma “*teleologia*” histórica, mesmo aquela que visa a estabelecer à sua maneira uma “*episteme*”, possa arrancá-los do estado de “*doxa*” em que primeiro se apresentam, para ali serem reconduzidos em seguida numa circularidade indefinida.

Ora, como toda a psicologia dos tempos modernos também revelou ter uma “*dupla face*”,

segundo esse mesmo “dualismo”, associando de forma ambígua o retorno ao Ego puro e o emprego de um modelo de “*explicação objetivista*”, o fenomenólogo, para lutar contra os efeitos desse esquecimento, terá de voltar a comprometer-se, enquanto “*funcionário da humanidade*”, na única dessas duas direções em que ele poderá por fim interrogar, “*de volta*”, todas as camadas de sentido sedimentadas de sentido que a tradição lhe transmite; para tanto, também terá de inverter a trajetória que o Ego puro seguiu até então, para que, dessa forma, alguém de qualquer tomada de posição sumariamente “*ôntica*”, ele redescubra “*os imensos horizontes da intencionalidade constituinte*”, duplicados pelos “*correlatos*” que neles se produziram e em torno dos quais a história se ordenou, mesmo se por isso ela tenha se tornado incompreensível para si mesma, a cada vez fechando atrás de si o próprio limiar que acabara de ultrapassar.

*O legado husserliano e o problema universal da articulação das três modalidades canônicas da fundação transcendental sobre todas as camadas do fundamento transcendente* – Não se deve no entanto atribuir o apelo um tanto patético lançado por Husserl em 1936 à filosofia moderna para que ela voltasse a ser um “*combate pelo sentido do homem*” apenas aos dramáticos acontecimentos que a Europa enfrentaria logo em seguida, mas também a um *gênero de dificuldade intrinsecamente filosófica*, que Husserl não conseguiu resolver e portanto deixava como legado a seus sucessores, em condições que, no entanto, não podiam deixar de ser muito embaraçosas para eles, se não insuperáveis, durante várias gerações; pois, sob o efeito da *constante dilatação* a que sempre submetera, em suas dimensões tanto externas como internas, sua fenomenologia transcendental, para nela re-intercalar *todos os tipos de mediações exigidas entre os dois a priori objetivos e o a priori subjetivo*, nas obras que publicou em vida ele só pudera transmitir-lhes esse problema central, ou *por meio de diversas formulações descontinuas demais* para que eles pudessem perceber de imediato todas as suas implicações, ou, ao contrário, nos seus inéditos, *por meio de uma profusão de tentativas levadas a cabo de maneira desordenada em todos os senti-*

*dos*, cada uma em si decerto muito sugestiva, mas, uma vez conhecidas, podendo todas parecer mal ligadas entre si ou movidas, conforme privilegiassem na sua orientação a teleologia ou a genealogia, por dois *gêneros de motivos claramente opostos*, que ameaçavam mascarar, durante muito tempo, *a carga de unificabilidade sistêmica* de que, no entanto, ele as investira desde o começo.

Está suficientemente provado em suas *marginalia* sobre a obra de seu antigo assistente hoje conhecidas que o próprio Husserl pressentiu, quando leu *Ser e Tempo* de Heidegger, que ali se encontrava *uma ameaça de deriva extremamente grave* para o movimento filosófico que fundara, pois era o método de idas e vindas entre a redução e a constituição, tal como o praticara constantemente, que estava ameaçado, por sua instabilidade, de perder todo valor em proveito de uma “*ontologia fundamental*” de que a subjetividade, por seu estatuto de “*ente*”, seria tributária, e que então só poderia *excluir toda interrogação de ordem transcendental*. Mas tal premonição de nada lhe serviu, e, *desde os anos 30, a fenomenologia só pôde perpetuar-se enquanto tradição enterrando atrás de si suas origens*, para entrelaçar-se continuamente a uma “*questão do ser*” onde não havia mais lugar para uma atividade teleológica da qual o “*fenômeno*” enquanto tal, e segundo suas leis de funcionamento próprias, seria o único motor.

No entanto, o próprio movimento pelo qual a fenomenologia tendeu, durante várias gerações, a reprojetar-se para fora de si sobre um terreno outro que o seu, não conseguiu interromper a transmissão dessa *problemática central* – mesmo se seu tratamento foi até hoje adiado – que incide *sobre o conjunto das relações segundo as quais as estruturas que subjazem aos deslocamentos genealógicos e teleológicos da fundação transcendental devam terminar por rearticular-se com aquelas, puramente ônticas e ontológicas, do fundamento transcendente*. Pois foi em torno do sentido a dar à dupla rede de relações reversíveis, mas não permutáveis, entre os dois meios da correlação, que continuaram situando-se, apesar dessa deriva, todos aqueles que se definiram de alguma maneira em relação à fenomenologia (em

particular na escola francesa) em torno da questão das relações entre a *modalidade perceptiva* e a *modalidade imaginária*, conforme se considerasse mais característica uma como “*boa*” no ser ou a outra como “*buraca*”: por mais incompletas que tenham sido suas descrições ao deixarem de lado a *modalidade significativa*, voltava a se produzir um aprofundamento do que o legado de Husserl tinha de mais canônico, pois assim era relançado, talvez a despeito delas, o tratamento da *trimodalização da intencionalidade*, bem como aquela, corolário, dos *estágios de formação das camadas de ser e de sentido de ser do meio objetivo*, pelo desdobramento de uma “*teleologia universal*” onde todas as comunidades da “*humanidade transcendental*” – passada, atual e também futura – encontram-se ligadas “*intermonadicamente*” umas às outras. Trata-se hoje de uma tarefa mais primordial do que nunca.

• Obras completas. – *Husserliana*, Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Martinus Nijhoff Publishers (Kluwer Academic Publishers Group), Haia/Boston/Lancaster; t. I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 1950; t. II, *Die Idee der Phänomenologie*, 1950; t. III, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. I, 1950; t. IV, *Ideen zu einer...*, vol. II, 1952; t. V, *Ideen zu einer...*, vol. III, 1952; t. VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1954; t. VII, *Erste Philosophie*, primeira parte, 1956; t. VIII, *Erste Philosophie*, segunda parte, 1959; t. IX, *Phänomenologische Psychologie*, 1962; t. X, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1966; t. XI, *Analysen zur passiven Synthesis*, 1966; t. XII, *Philosophie der Arithmetik*, 1970; t. XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, primeira parte (Nachlass, 1905-1920) 1973; t. XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, segunda parte (Nachlass, 1921-1928), 1973; t. XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, terceira parte (Nachlass, 1929-1935), 1973; t. XVI, *Ding und Raum*, 1973; t. XVII, *Formale und transzendente Logik*, 1974; t. XVIII, *Logische Untersuchungen*, primeiro volume, 1975; t. XIX, *Logische Untersuchungen*, segundo volume, 1984; t. XX, *Logische Untersuchungen*, volume complementar (Nachlass, 1911-1917), no prelo; t. XXI, *Studien zur Arithmetik und Geometrie*, 1983; t. XXII, *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, 1979; t. XXIII, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (Nachlass, 1898-1925), 1980; t. XXIV, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, 1984; t. XXV, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, 1987; t. XXVI, *Vorlesungen über Bedeutungslehre (1908)*, 1987; t. XXVIII, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, 1989; t. XXVII, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, 1988; t. XXIX, *Die Krisis*

*der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, volume complementar (Nachlass, 1934-1937), 1992.

Obras traduzidas para o francês. – *Philosophie de l'arithmétique* (1891), por J. English, PUF, 1972; *Articles sur la logique* (1890-1913), por J. English, PUF, 1975; *Sur les objets intentionnels* (Twardowski-Husserl), artigos e resenhas (1893-1901), por J. English, Vrin; *Recherches logiques*, por H. Elie, A. Kelkel e R. Scherer, t. 1 (1900), *Prolégomènes à la logique pure*, PUF, 1969, t. 2 (1901), *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, primeira parte: “Recherches”, I, II, PUF, 1969; segunda parte, “Recherches” III, IV, V, PUF, 1972; t. 3 (1901), *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, “Recherches”, VI, PUF, 1974; *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1904-1905), por H. Dussort, PUF, 1970; *L'idée de la phénoménologie*, Cinco lições (1907), por A. Lowith, PUF, 1970; *Chose et espace*, Lições de 1907, por J.-F. Lavigne, PUF, 1989; *Leçons sur la doctrine de la signification* (1908), por J. English, Vrin; *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Lições de 1910-1911, por J. English, PUF, 1991; *La philosophie comme science rigoureuse* (1911), por M. de Launay, PUF, 1989; *Idées directrices pour une phénoménologie*, t. I: *Introduction générale à la phénoménologie pure* (1913), por P. Ricoeur, Gallimard, 1950; t. 2: *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, por E. Escoubas, PUF, 1982; t. 3: *La phénoménologie et les fondements des sciences*, por D. Tiffeneau, PUF; *Philosophie première* (1923-1924), primeira parte, *Histoire critique des idées*, por A. Kelkel, PUF, 1970; segunda parte, *Théorie de la réduction phénoménologique*, por A. Kelkel, PUF, 1972; *Logique formelle et logique transcendente* (1929), por S. Bachelard, PUF, 1957; *Phénoménologie*, in *Encyclopedia Britannica*, por C. V. Salmon, in *Tableau de la philosophie contemporaine*, 1957, Fischbacher; *postface à mes “Idées”* (1930), por A. Kelkel, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1954, n° 4; *Méditations cartésiennes*, Introduction à la phénoménologie, por G. Peiffer e E. Levinas, Vrin, 1931; *Le monde du présent vivant et la constitution du monde extérieur au corps propre* (1931), por J.-F. Lavigne, in *Revue Philosophie*, Minuit, 1986, n° 9; *Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature*. *L'arche-originnaire Terre ne se meut pas* (1934), por Didier Frank, in *Revue Philosophie*, 1984, n° 1; *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendente* (1936), por G. Granel, Gallimard, 1976; *L'origine de la géométrie* (1936), por J. Derrida, PUF, 1962; *Expérience et jugement*, *Recherches en vue d'une généalogie de la logique* (1939), por D. Souche, PUF, 1970; *Correspondance Frege-Husserl*, por G. Granel, TER, 1987.

Estudos. – 1) Revistas e periódicos: *Analecta Husserliana*, desde 1971, por A.-T. Tymieniecka, Reidel; *Husserl Studies*, desde 1984, por J. N. Mohanty e K. Schuhmann,



Nijhoff; 2) Obras coletivas: *La phénoménologie*, *Journée d'études de la Société thomiste*, 12 de setembro de 1932, Cerf; *Revue Internationale de Philosophie*, número especial, 1939; *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, Harvard, 1941; *Phénoménologie*, Existence, Colin, 1953; Husserl, *Les Cahiers de Royaumont*, Minuit, 1959; *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Desclée de Brouwer, 1959; *Husserl et la pensée moderne*, 1959, Nijhoff; *Husserliana*, *Tempo e intenzionalità*, 1960, in *Archivio di Filosofia*, Pádua; Husserl, por H. Noack, 1973, Wissenschaftliche Buchgesellschaft; *Vérité et vérification*, Atas do IV Colóquio Internacional de Fenomenologia, setembro de 1969, Nijhoff; *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, por E. Strocker, Klostermann, 1979; *Phénoménologie et métaphysique*, por J.-L. Marion e G. Planty-Bonjour, PUF, 1984; *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*, por R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, Meiner, 1989; Husserl, sob a direção de E. Escoubas e M. Richir, Millon, 1989; 3) Obras individuais: A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, Nijhoff, 1970; G. A. Almeida, *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserl*, Nijhoff, 1972; S. Bachelard, *La logique de Husserl*, PUF, 1957; O. Becker, "Die Philosophie Edmund Husserls", in *Kantstudien*, XXXV (1929); G. Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Aubier, 1941; R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Nijhoff, 1968; G. Brand, *Welt, Ich und Zeit*, Nijhoff, 1955; D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, Nijhoff, 1975; T. Celms, *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, Walters, 1928; U. Claesges, *Husserls Theorie der Raumconstitution*, Nijhoff, 1964; J. Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967; A. Diemer, *Edmund Husserl, Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Hain, 1956; M. Farber, *The foundation of phenomenology*, Harvard, 1943; E. Fink, *De la phénoménologie*, Minuit, 1966; D. Franck, *Chair et corps*, Minuit, 1981; W. W. Fuchs, *Phenomenology and the metaphysics of presence*, Nijhoff, 1976; G. Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Gallimard, 1969; K. Held, *Le-*

*bendige Gegenwart*, Nijhoff, 1966; G. Hoyos Vasques, *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, Nijhoff, 1976; R. Ingarden, *On the motives which led Husserl to transcendental Idealism*, Nijhoff, 1975; I. Kern, *Husserl und Kant*, Nijhoff, 1984; L. Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, von Schröder, 1949; *Faktizität und Individuation*, Meiner, 1982; Q. Lauer, *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*, PUF, 1955; E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, 1930; *De l'existence à l'existant*, Fontaine, 1947; *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1949; E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Nijhoff, 1974; J.-L. Marion, *Réduction et donation*, PUF, 1989; M. Merleau-Ponty, "Le philosophe et son ombre", in *Signes*, Gallimard, 1960; J.-P. Miller, *Numbers in presence and absence*, Nijhoff, 1982; J. N. Mohanty, *Edmund Husserl's Theory of meaning*, Nijhoff, 1969; *Phenomenology and ontology*, Nijhoff, 1970; A. de Muralt, *L'idée de la phénoménologie, L'exemplarisme husserlien*, PUF, 1958; B. Rang, *Kausalität und Motivation*, Nijhoff, 1973; P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1986; M. M. Saraiva, *L'imagination selon Husserl*, Nijhoff, 1970; R. Schérer, *La phénoménologie des "Recherches logiques" de Husserl*, PUF, 1967; K. Schuhmann, *Die Fundamentaltbetrachtung der Phänomenologie*, Nijhoff, 1971; *Husserl-Chronik*, Nijhoff, 1977; D. Souche-Dagues, *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, Nijhoff, 1972; "La lecture husserlienne de 'Sein und Zeit'", in *Revue Philosophie*, n° 21; H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Nijhoff, 1981; R. Toulemon, *L'essence de la société selon Husserl*, PUF, 1962; Tran-Duc-Tao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Minh-Tan, 1951; E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, 1967; A. Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, PUF, 1953; J. Wahl, *L'ouvrage posthume de Husserl: la "Krisis"*, 1957, Centre de Documentation Universitaire.

Jacques ENGLISH

# J

## JACOBI Friedrich Heinrich, 1743-1819

Homem de letras alemão, interlocutor privilegiado de todos os grandes homens de seu tempo (Wieland e Goethe, seus amigos, mas também Herder, os irmãos Humboldt, Diderot, Hermsterhuis, Hamann e todos os filósofos pós-kantianos), Jacobi foi durante toda a sua vida o defensor da “fê” (*Glauben*) num Deus cuja existência não poderia ser demonstrada pelo entendimento filosófico. As obras em que deu a conhecer sua posição foram severamente criticadas por Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel – e pelo próprio Kant. No entanto, a filosofia pós-kantiana não pode ser compreendida sem referência ao debate que elas suscitaram, denominado “querela do panteísmo” (*Pantheismusstreit*).

A formação filosófica de Jacobi, que para seu pai deveria dedicar-se ao comércio, foi sobretudo a de um autodidata: nascido em Düsseldorf, passou primeiro algum tempo em Frankfurt, depois em Genebra (1759-1762), onde teve como mentor o matemático G. L. Le Sage e familiarizou-se com a filosofia da época, lendo *Introductio ad philosophiam* de W. J.’s Gravesande, um manual então muito utilizado, mas também os autores franceses das Luzes (particularmente Jean-Jacques Rousseau) e o naturalista Charles Bonnet. Foi inicialmente pelos romances, *Allwill* (1775) e *Woldemar* (1777), escritos sob a influência de *A Nova Heloísa* e do *Werther* de Goethe, que ficou conhecido: pouco lidos hoje em dia, esses romances abriram caminho, tanto por sua forma como pelos temas tratados (as relações intersubjetivas, em particular a amizade),

para novas correntes literárias (Jean Paul, Mme. de Staël). Neles também já são desenvolvidas algumas das teses filosóficas mais determinantes para a futura orientação de Jacobi: por exemplo, diante da questão de saber se é o coração ou ao contrário a razão que deve dirigir o agir ético do homem, Jacobi responde tomando partido a favor da “imediatez da vida” e dos sentimentos contra os princípios da razão, a favor de uma ética natural contra toda moral meramente adquirida. Precursor, nesse sentido, do *Sturm und Drang*, Jacobi também advertiu contra os exageros aos quais podia conduzir o culto ao gênio.

Mas foram as *Cartas sobre a Doutrina de Espinosa* (1ª ed., 1785, 2ª ed., 1789), redigidas na sua propriedade de Pempelfort (perto de Düsseldorf) para onde se retirara em 1779 após uma breve carreira político-econômica (declarou-se partidário da livre-troca), que deram a Jacobi uma verdadeira notoriedade: recebia nessa propriedade todas as figuras proeminentes da vida intelectual com quem também mantinha farta correspondência – contexto este que permite compreender melhor o extraordinário impacto de suas *Cartas*. Por meio destas pretendia justamente publicar uma de suas correspondências: aquela que trocara com o filósofo das Luzes Moses Mendelssohn, em que discutiam se seu amigo comum Lessing teria se tornado “espinosista” pouco antes de morrer. Reconhecendo, como Mendelssohn, o valor do combate travado por Lessing contra a ortodoxia clerical, Jacobi acreditava no entanto encontrar nos últimos escritos desse autor uma crítica dirigida contra a própria

filosofia da *Aufklärung* e seu teísmo moral e racional; e, invocando uma entrevista com Lessing em Wolfenbüttel, durante a qual este último lhe teria confessado seu “espinosismo”, via nos deradeiros escritos de Lessing – por exemplo em *Educação do Gênero Humano* (1780) e mais particularmente no § 73 dessa obra, que oferece uma dedução especulativa do dogma da Trindade – uma vontade de identificar Deus à “substância” espinosista, negando assim qualquer idéia de um Deus pessoal: Lessing teria adotado como palavra de ordem o *hen kai pan*, o “Tudo em um”. A repercussão dessa “confissão”, feita, segundo Jacobi, por Lessing, foi enorme na época – algo fácil de compreender se recordarmos que o termo “espinosismo” era então sinônimo de ateísmo e considerado uma grave injúria – e que acusar Lessing de espinosismo era desacreditá-lo por completo, a ele e a todos aqueles considerados pertencentes à mesma filiação: Mendelssohn em primeiro lugar, Kant em seguida – em outras palavras, todos os representantes da *Aufklärung*.

Contudo, é essencial notar que em suas *Cartas* o próprio Jacobi sublinhava toda a ambivalência da obra de Espinosa, ao mesmo tempo modelo de racionalidade e místico: muito influenciado por *Prometeu* (1774) – essa ode que o jovem Goethe escrevera na exaltação própria do *Sturm und Drang* – via em Espinosa não um ateu, mas um místico estendendo sua religiosidade à própria natureza. Aliás, foi em grande medida Jacobi que, sublinhando a oposição entre a concepção espinosista de Deus e toda noção de Deus pessoal – e aplicando àquela o qualificativo de “panteísmo” – deu a este último termo o sentido que ainda conserva para nós. Afora a discussão em torno do problema de saber se o antropomorfismo é ou não essencial a todo discurso sobre Deus, era também a questão da possibilidade mesma de uma teologia filosófica, ou seja, de um discurso racional sobre Deus, que Jacobi formulava em seu escrito: acusando o espinosismo – e, com ele, toda filosofia demonstrativa fundada no uso conseqüente do pensamento racional – de conduzir ao determinismo, até mesmo ao fatalismo, Jacobi concluía que tais filosofias não podem fundamentar a moral e a religião, cuja verdade depende, ao contrário, da liberdade hu-

mana; e ele conclamava para uma *escolha* entre filosofia demonstrativa e religião, razão e fé: se não quisermos cair no “niilismo” (termo que Jacobi emprega explicitamente), é preciso, segundo ele, dar o “salto perigoso” (*salto mortale*) na não-filosofia...

Mendelssohn e depois o próprio Kant, que inicialmente se manteve em silêncio mas sobre quem logo começou a pesar uma acusação de espinosismo, viram-se forçados a reagir: Mendelssohn em seus *Morgenstunden* de outubro de 1785 e depois na sua “Carta aos Amigos de Lessing”; Kant em *O Que é Orientar-se no Pensamento?* de outubro de 1786. Em *David Hume sobre a Crença, ou Idealismo e Realismo* (1787) Jacobi retoma, contra o próprio idealismo transcendental kantiano, a acusação de inconseqüência já lançada contra Espinosa: como pode Kant afirmar que a matéria de nossas representações é produzida ou causada em nós por uma “coisa em si” que afeta o espírito, quando ele mesmo reconhece que a “coisa em si” não pode ser dada nem por nossa sensibilidade nem por nosso entendimento e que não se lhe pode atribuir uma ação causal qualquer, pois a categoria de causalidade só tem validade quando aplicada aos fenômenos? Disso teríamos de concluir que a concepção de Kant nada mais é, no fim das contas, que um idealismo subjetivista, incapaz de explicar a objetividade de nossos conhecimentos – se não se verificasse, num exame mais detalhado, que ela é movida por um realismo ainda mais fundamental: Kant já não afirmara, num escrito pré-crítico sobre *A Única Prova Fundamental Possível para uma Demonstração da Existência de Deus* (1763), que longe de adquirir a certeza da existência de Deus pela “idéia” que fazemos d’Ele, como afirmavam aqueles que acreditavam poder demonstrar Sua existência, na verdade é a existência, a realidade de Deus, que se impõe a nós? E o próprio Kant reconhece que esse realismo não pode ser objeto de uma demonstração racional: para fundamentar a existência de Deus, ou então a realidade da moral, temos antes de nos apoiar na consciência comum, que conduz diretamente à verdade se não for perturbada por artifícios falsos. Jacobi acredita poder assim encontrar em Kant suas próprias teses. Mas só pode fazê-lo

graças a ambigüidades e deslizamentos de sentido significativos. No próprio texto *Idealismo e Realismo* emprega o termo “fé” (*Glaube*) em dois sentidos diferentes, que Hume, em nome de quem fala nesse escrito, distinguira de modo explícito: um, muito geral, de “crença” (*belief*) e outro, de “fé” (*faith*). É essa ambigüidade, aliás detectada por seus contemporâneos, que lhe permite afirmar que a “crença” dá provas não apenas de Deus e da realidade de nossa liberdade, mas também da realidade do mundo externo. Cabe ainda notar que nesse texto, como em outros escritos posteriores, Jacobi atribui um sentido extremamente amplo à noção de “razão” (*Vernunft*): não se contenta em assimilá-la, como já fizera antes, ao entendimento discursivo, e em rejeitá-la. Associando o termo *Vernunft* a *vernehmen* (“perceber”), faz da razão uma faculdade de intuição que revelaria o próprio “ser”. Em *Über das Unternehmen des Kritizismus die Vernunft zu Verstärken zu bringen* (1801), que contém seu principal ataque contra Kant, ele acusará este último de procurar reduzir a razão ao entendimento e de não reconhecer aquilo em que efetivamente consiste a “racionalidade” do fato moral, no sentido amplo por ele atribuído ao termo *Vernunft*.

Foram muitos aqueles que, na esteira de Kant e depois dele, procuraram livrá-lo da acusação de incoerência levantada contra ele por Jacobi quanto ao problema da coisa em si e absolver – Kant e toda a filosofia – dessa acusação de “espinosismo”, isto é, de “ateísmo”. Foi este, por exemplo, o caso de Reinhold, divulgador do kantismo na sua época, e que, em certo sentido, construiu todo o seu sistema em resposta à crítica de Jacobi. Também Fichte, muito influenciado por Reinhold, parece ter sido subjugado por Jacobi, cuja aprovação buscou por muito tempo, afetado que se sentia pela acusação de ateísmo que Jacobi reiterava contra ele, no centro de uma “querela do ateísmo” (*Atheismusstreit*) que o forçará a abandonar Iena, a universidade onde lecionava: numa carta que lhe endereça em março de 1799 e que decide tornar pública, Jacobi explica que na verdade não o considera pessoalmente ateu – e tampouco Espinosa – mas que seu idealismo não passa de um niilismo incapaz de alcançar o próprio real, um real que a “razão” apenas pode

pressentir e de que tem de fazer objeto de fé. A discussão quanto a saber se, como e em que medida a vontade de Fichte de convencer Jacobi de seu acordo fundamental, de lhe mostrar que o que também ele procurava, além de qualquer restauração do dogmatismo, mas também além de qualquer recaída no ateísmo, era fundar a moral na “fé”, teria suscitado ou não a evolução do pensamento de Fichte (por exemplo, em *A Destinação do Homem*), ainda permanece aberta.

É inegável, contudo, seja qual for a resposta a essa pergunta, que o desafio lançado à filosofia por Jacobi nas suas *Cartas* suscitou um extraordinário renascimento do espinosismo. Ainda que isso surpreenda num primeiro momento, pode ser compreendido se considerarmos o fato de que seus contemporâneos nunca conseguiram decidir se o próprio Jacobi era ou não era afinal “espinosista”: ele não fizera valer o caráter profundamente religioso, até místico, de Espinosa, invocando para isso não apenas as fontes judaicas, cabalísticas, desse autor, mas também a meditação, ainda amplamente desconhecida, de Giordano Bruno, em “Da Causa, do Princípio e do Uno”, um texto do qual citava longos trechos num Apêndice à segunda edição de suas *Cartas*? Assim como o texto das próprias *Cartas*, esse Apêndice serviu de fonte de inspiração para toda uma geração: para Hölderlin, Schelling e Hegel em particular, que o leram desde a época de seus estudos no *Stift* de Tübingen, para se descobrirem “espinosistas”. Schelling – como primeiro exemplo – por certo quis, por essa profissão de fé “espinosista”, opor-se a Jacobi, o que, contudo, não consegue dissimular sua dívida para com esse autor: ele mesmo o cita, por outra parte, com aprovação nos seus primeiros escritos – por exemplo em “Do Eu” (trad. franc. pp. 88 s.), afirmando como ele que “o mérito supremo do investigador em filosofia não é estabelecer conceitos abstratos e deles extrair sistemas”, mas que “seu objetivo último é o puro ser absoluto”. E no entanto, aos olhos do próprio Jacobi, Schelling parece ter sido por muito tempo o defensor de uma “filosofia da identidade”, cuja incompatibilidade com seu próprio pensamento Hegel, amigo e íntimo colaborador de Schelling em Iena, mostrara em “Fé e Saber” (1802). Mesmo quando, por difi-

culdades financeiras, Jacobi, tendo aceitado um posto em Munique, onde primeiro foi membro e depois presidente da Academia de Ciências da Baviera (em 1807), encontrou Schelling, então diretor da Academia de Artes (1806), as relações amigáveis que entre eles se estabeleceram no plano pessoal logo se deterioraram: no discurso de Schelling na Academia *Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur*, Jacobi acreditou encontrar a mesma ambivalência mentirosa, de um naturalismo ou “fatalismo” que não se reconhece como tal e se põe a falar de moral, presente nas primeiras obras de Schelling; escreve isso em *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811) – um acerto de contas que também lhe custa a amizade de Goethe, e ao qual Schelling responde de maneira bem polêmica (“canibal”, segundo a expressão do historiador Niebuhr) no seu Monumento do escrito das coisas divinas e de sua revelação por M. F. H. Jacobi (*Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, etc., des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus*: 1811/1812). Esse conflito decerto esteve relacionado com a aposentadoria de Jacobi, em 18 de setembro de 1812. Jacobi dedica-se então a uma nova edição de suas obras, redigindo uma nova “Introdução” na qual retoma a oposição entre, por um lado, seu conceito de “razão”, exclusivamente enraizado no agir intencional de uma liberdade consciente e, por outro, o entendimento, que não passaria de instância mediadora.

Nas suas Conferências de Munique (1827) sobre a história da filosofia moderna, Schelling, apesar de sua virulência contra Jacobi, reconhecerá sua importância. Essa atitude lembra a de Hegel, que em 1802 criticava ferozmente Jacobi – mas também virá a reconhecer sua importância ou, mais precisamente, o significado de sua crítica a Kant: essa avaliação encontra-se em *Ciência da Lógica* de 1812, bem como na resenha – crítica, mas também extremamente elogiosa – do terceiro volume das obras de Jacobi, que Hegel publicará em 1817. As relações pessoais com um Jacobi que se tornara importante não explicam todas essas mudanças na atitude de Hegel. Mas estas tampouco se explicam pela importância filosó-

fica das teses de Jacobi. Jacobi certamente teve alguns discípulos imediatos, como F. Köppen e F. Salat. Alguns pensadores contemporâneos, F. Bousterwek e J. F. Fries, por exemplo, também se dirão próximos dele. Mas sua doutrina logo deixará de estar no centro das discussões filosóficas, e o Jacobi anunciador do niilismo, até mesmo precursor do existencialismo – esse mesmo Jacobi que Kierkegaard valorizará – será visto sobretudo através de Hegel e não por seus próprios textos. Se Jacobi é importante, tampouco é pela influência que exerceu em teologia (sobre a filosofia da religião da escola católica de Tübingen, com J. M. Sailer e J. Kuhn, por exemplo), mas sobretudo devido ao papel essencial que desempenhou no desenvolvimento da filosofia pós-kantiana, papel este a que se faz cada vez mais justiça atualmente.

• *Werke*, Gesamtausgabe, 6 vol., org. dos três primeiros pelo próprio Jacobi, seguido de F. Köppen e F. Roth, 1812-1825, reimpr. 1968; *Briefwechsel*, 2 vol. por F. Roth, 1825-1827, reimpr. 1969; *Aus F. H. J's Nachlass*, cartas inéditas de e para J., 2 vol., org. R. Zoeppritz, 1869; *Oeuvres philosophiques*, org. por J.-J. Anstett, 1946 (contêm as “Cartas a Moses Mendelssohn sobre a Doutrina de Espinosa” e seus Apêndices, a “Carta a Fichte” de março de 1799 e “Das Coisas Divinas e de sua Revelação”); “Sobre o Idealismo Transcendental”, trad. S. Stephens-Ferry, *Cahiers philosophiques*, 3 de abril de 1980, 25-32 (cf. também a trad. de L. Guillermit no trabalho citado abaixo); *Les années de formation de F. H. J., d'après ses lettres inédites à M. M. Rey (1763-1771)*, org. por J. T. de Booy e R. Mortier, 1966 (vem sendo preparada uma edição completa da correspondência. Cf. também o catálogo fornecido por V. Verra no trabalho citado abaixo).

⇒ G. Baum, *Vernunft und Erkenntnis*. Die Philosophie F. H. J's, 1969; O. F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F. H. J's*, 1933, 1966; E. Cassirer, *Les systèmes postkantians*. Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des Temps modernes, Lille, 1983; L. Guillermit, *Le réalisme de F. H. Jacobi*, Aix-en-Provence/Marselha, 1982; K. Hammacher, *Die Philosophie F. H. J's*, 1969; F. H. Jacobi, *Philosoph und Literat der Goethezeit*. Contribuições a um colóquio realizado em Düsseldorf (1969) por ocasião dos 150 anos da morte de Jacobi, org. por K. Hammacher, 1971; I. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, comentário, trad. e notas de A. Philonenko, Paris, 1959, 1972; L. Lévy-Bruhl, *La philosophie de Jacobi*, 1894; H. Timm, *Gott und die Freiheit*. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit, vol. 1: *Die Espinosarenaissance*, 1974; V. Verra, *F. H. Jacobi, Dall'illuminismo all'idealismo*, 1963.

Myriam BIENENSTOCK



**JAKOBSON Roman, 1896-1982**

Linguísta americano de origem russa nascido em Moscou e morto em Cambridge, Mass., 1982. Em Moscou estuda lingüística comparada e filologia eslava (ali descobre Saussure e Husserl), mas também desenvolve sua paixão da juventude pela poesia, freqüentando os meios artísticos de vanguarda, em que se torna amigo de Maikovski e Elsa Triolet. Com dezenove anos, ao lado de alguns amigos, funda e fomenta o Círculo Lingüístico de Moscou, cujo projeto é “o estudo da lingüística, da poética, da métrica e do folclore”. É nesse círculo que são elaboradas as teorias dos “formalistas” russos. Em 1920 Roman Jakobson estabelece-se em Praga, onde começa a lecionar; interessa-se então principalmente por lingüística e métrica comparadas das línguas eslavas, trabalha no esboço da fonologia com seu amigo Trubetzkoy e conhece o filósofo Carnap. Em 1921 publica uma análise da obra do poeta Khlebnikov, e dois anos depois um texto sobre *O Verso Tcheco Comparado ao Verso Russo*, inspirado na fonologia. Em 1926, ao lado de Mathesius, participa da criação do Círculo Lingüístico de Praga, sede de pesquisas polivalentes influenciadas pela lingüística estrutural. É grande sua contribuição para a redação das *Teses de Praga* (1929), referentes à fonologia e às funções da linguagem. A partir de 1933 ensina e aprofunda essas teorias na Universidade Masaryk, em Brno. É durante esse período que passa do formalismo ao estruturalismo. Em 1935, a partir de um estudo sobre Pasternak, elabora os conceitos de metáfora e metonímia, que foram tão fecundos depois. O nazismo o obriga a exilar-se em 1939 na Escandinávia, onde dá início às suas investigações sobre a linguagem infantil e a afasia, bem como sobre os universais fonológicos. Parte para os Estados Unidos em 1941, ensina inicialmente na Universidade Francesa de Nova York, onde entra em contato com Lévi-Strauss, e depois em Columbia. De 1949 a 1957, trabalha em Harvard; em 1957 obtém uma cátedra no MIT (Massachusetts Institute of Technology), onde Chomsky, entre outros, se tornará seu aluno e, mais tarde, seu colega. A partir daí, dedica-se a novas reflexões sobre semântica da

gramática, a tradição épica russa, a mitologia comparativa indo-européia etc., mas ao mesmo tempo aproxima-se com curiosidade e paixão da cibernética (Wiener, Cherry), da psicologia (Bruner), da neurologia (Luria), da biologia (Jacob), da psicanálise (Lacan) e do cinema. Sua atividade interdisciplinar confere-lhe até a morte uma abertura mental apaixonante e um enorme crédito internacional.

A fonologia de Jakobson é a descrição e a definição acústicas dos fonemas. Ela os analisa em matrizes de características elementares distintivas, opostas em relações binárias conforme o modelo cibernético (cf. *Fundamentals of Language*, 1956, com M. Halle). Sonoridade, gravidade, tensão etc. seriam universais fonológicos, presentes em todas as línguas, diferenciando-se apenas por suas combinações.

A partir desses dois eixos (paradigma e sintagma) ele define os conceitos lingüísticos de metáfora (seleção entre unidades semelhantes) e de metonímia (correlação de unidades vizinhas). Fecundas em poética, essas noções aplicadas à afasia permitem distinguir os distúrbios da “similaridade” dos distúrbios da “contigüidade”.

A tônica de sua obra recai na comunicação e nas funções (hierarquizáveis) da linguagem: referencial (mensagem como conteúdo), emotiva (expressão do falante), conativa (orientada para o destinatário), fática (manutenção do contato entre os dois), metalingüística (explicitação do código) e poética (mensagem como forma). Essas ferramentas se tornaram essenciais à tipologização dos discursos e à caracterização de suas marcas lingüísticas específicas.

Com seus embreantes (*shifters*, cf. os pronomes dêiticos, que ancoram o falante no mundo), Jakobson abre caminho para as teorias da enunciação e da semântica gramatical atuais. Por isso mesmo, ele renova a problemática do sentido.

• *Essais de linguistique générale*, I e II, Ed. de Minuit, 1963 e 1973; *Langage enfantin et aphasie*, Ed. de Minuit, 1969; *Questions de poétique*, Le Seuil, 1973; *Six leçons sur les sons et le sens*, Ed. de Minuit, 1976; *La charpente phonique du langage*, Ed. de Minuit, 1980; *Dialogues avec K. Pomorska*, Flammarion, 1980; *Une vie dans le langage*, Ed. de Minuit, 1985; *Russie, folie, poésie*, Seuil, 1986.

⇒ *Hommage à Roman Jakobson, Poétique*, 2, 1971, n° 7; Roman Jakobson, *Critique*, 30, 1974; n° 322; Elmar

Holenstein, *Jakobson ou le structuralisme phénoménologique*, Seghers, 1974; Roman Jakobson, *L'Arc*, 1975; n° 60; *Théories de la littérature, textes des formalistes russes*, org. T. Todorov, Seuil, 1965; *To Honour Roman Jakobson*, Haia/Paris, Mouton, 1967; *A Complete Bibliography*, Berlin/Nova York, Ed. S. Rudy, 1986.

Christine de HEREDIA

### JAMES William, 1842-1910

Filósofo americano. A família James era de origem irlandesa, não obstante estritamente calvinista. Quando o avô morreu, deixou uma herança de três milhões de dólares. Henry, o pai, na adolescência sofrera um grave acidente, e sua perna precisou ser amputada abaixo do joelho e depois acima, visto que a primeira operação causara uma gangrena. Em 1830 terminou seus estudos superiores de teologia em Princeton, dedicando-se então com aplicação a viver de rendas. Pertencia àquilo que hoje poderia ser chamado de *jet-set*, viajando muito nas mais luxuosas condições e convivendo familiarmente, sobretudo na Europa, com a melhor sociedade e a elite intelectual. Em 1837, durante uma viagem à Grã-Bretanha, comprou uma perna artificial de cortiça que mudou sua vida. Três anos depois casou-se com uma irlandesa, e em 1842 William nasceu em Nova York, filho mais velho de uma prole de quatro meninos e uma menina; o segundo deles, Henry, se tornaria um grande romancista.

Na juventude, James recebeu uma educação principesca, cosmopolita e marcada por viagens pela Europa (1843-1844; 1855-1858; 1859-1860; 1873-1874), ao Brasil (1865-1866) e, evidentemente, pela América. Falava fluentemente francês e alemão (estudos em Paris, Boulogne-sur-Mer, Genebra, Bonn) e exercitava-se no italiano (estadas na Itália por razões de saúde). Na verdade ele era de natureza frágil, e na infância sofrera crises de depressão nervosa que o levaram à beira do suicídio. Mas estava bem acompanhado. Seus irmãos e a irmã eram muito inteligentes e afetuosos; o pai, teólogo de publicações confidenciais, dava muita importância à independência, e seus filhos foram criados “sem ter a menor idéia de que não era polido contradizer”. Fossem quais fossem os problemas de saúde de James, sua atividade

era sempre excessiva — por exemplo, ele nota em seu *Diário*, da maneira mais natural, que estuda simultaneamente geologia, eletrodinâmica, Revolução Francesa, sânscrito e a filosofia de Charles Pierce. Depois de empreender estudos de letras, química e biologia e abandoná-los, começou a estudar medicina e nisso se fixou. Doutorou-se na Universidade de Harvard (1869). Nunca praticou a medicina mas continuou a estudá-la, tornando-se instrutor de anatomia e fisiologia (1873-1874). Em seguida, sempre em Harvard, fez cursos de pós-graduação sobre as relações entre a fisiologia e a psicologia, e fundou um laboratório de psicofísica (1876), no qual alguns viram as origens do behaviorismo.

Foi em 1875 que deu seu primeiro curso de psicologia, e os jornalistas lhe atribuíram as seguintes palavras: “Eu não entendia as conferências de psicologia até que dei a minha!”; no entanto, foi sua glória. Ao sair da sala do curso em Harvard, foi seguido por um bando de estudantes que não paravam de assediá-lo com perguntas.

Em maio de 1878 teve início um noivado movimentado. William, que, apesar de suas atividades, acreditava ser doente e sofrer de esgotamento nervoso, tinha seus escrúpulos e temia arruinar a vida daquela que amava, Alice Gibbens. Lendo as cartas lamuriasas do noivo, ela também teve medo de não estar à altura da situação e, pensando num rompimento, fugiu para o Québec a fim de esquecer. Ora, rompimentos de noivos que se amam em demasia e se acreditam mutuamente indignos um do outro seriam um dos grandes temas romanescos na obra de Henry James. E durante esse período difícil, Alice James tinha violentas crises de histeria, que atribuía, com crueldade doentia, à inveja da noiva de seu irmão. Finalmente, as núpcias foram realizadas em 10 de julho do mesmo ano, eles foram felizes e tiveram quatro filhos e uma filha. Como felicidade nunca vem sozinha, ele assina o contrato para o livro que lhe daria fama mundial, *Princípios de Psicologia*.

As numerosas viagens e sua grande riqueza explicam as aparentes interrupções na carreira universitária. Em 1895 tem a honra de receber a cátedra de filosofia em Harvard e, quatro anos depois, a de psicologia. Entrementes, em Adi-

rondacks, depois de fazer durante oito horas seguidas a escalada do monte Marcy, James, vítima de uma crise cardíaca, sobrevive com uma lesão valvular crônica. Recusa-se a ceder e a passar a vida como valetudinário; parte com a família para a Europa, onde fica três anos para se recuperar. Faz uma série de conferências notáveis na Universidade de Edimburgo, e depois volta para os Estados Unidos, onde é nomeado para a Universidade de Stanford. Em 18 de abril de 1906, é encontrado nas ruínas de São Francisco, em chamas, estudando *in loco* as reações de uma coletividade submetida a um desastre. Enquanto todos fugiam da cidade e do terremoto, pois os tremores persistiam, o filósofo percorria caminho inverso. Desse modo ele ilustrava pessoalmente a sua teoria, de que o trabalho “energiza” e “é sempre preciso ir adiante”.

Passou a noite de 10 de julho de 1910 em Paris, no Hotel do Louvre e, sentindo-se muito mal, decidiu voltar à América, para sua casa de campo de New Hampshire, Chocorua. A travessia do Atlântico foi um pesadelo, ele desembarcou no Québec e morreu em casa, de uma *angina pectoris* (sendo seu sofrimento aliviado com morfina) no dia 26 de agosto. O editorial do *Figaro*, comentando o assunto, terminava com a seguinte frase: “É um dos maiores espíritos filosóficos deste tempo que acaba de morrer.”

De fato, William James representa no mundo inteiro o pragmatismo e a filosofia americana, embora hoje, assim como ocorre com Bergson (de quem era amigo e com quem manteve importante correspondência que revela numerosos pontos filosóficos em comum), ele esteja relegado a um esquecimento parcial bastante injusto.

A palavra *pragmatism* foi empregada pela primeira vez por C. S. Pierce em 1872, num comunicado ao Clube Metafísico, depois definida no *Popular Science Monthly* de novembro de 1877. A partir de Kant, o filósofo americano interpreta a doutrina segundo a qual o objeto real é determinado pela mente com o seguinte sentido: os Universais objetivamente válidos em nossa experiência são apenas produtos de uma conjunção normal de ações mentais, e não efeito de causas incognoscíveis. Por outro lado, Kant faz uma distinção célebre entre as leis da Ética, que são *a priori*, e as leis

da técnica e da arte, baseadas na experiência com um objetivo humano preciso. C. S. Pierce interessava-se apaixonadamente por essa segunda categoria de leis, que ele chama de pragmáticas, e as utiliza para estabelecer três princípios:

a) é preciso resolver indutivamente, como problema científico, a questão da validade do conhecimento;

b) a ciência deve abster-se de concepções estereis (nominalismo, individualismo e materialismo), revivificando o realismo pela lógica matemática;

c) por analogia com a experiência científica baseada na unanimidade dos observadores, os universais aprovados pelo conjunto dos sujeitos cognoscentes são reais e verdadeiros.

Isso o leva a elaborar um método pragmático com objetivos essencialmente lógicos: tornar claras nossas idéias formando definições conformes ao espírito do método científico. Tudo o que é expresso dessa maneira pode ser posto em prática: “A essência da crença é a criação do hábito, e diferentes crenças distinguem-se pelos diferentes modos de ação que elas suscitam.” Assim, passa-se da dúvida à crença, depois da crença à ação que a realiza (no sentido de tornar real). Até 1897, James utilizou o termo pragmatismo, mas aumentaram as diferenças em relação a Pierce, que criticava seu personalismo e seu antropomorfismo. A publicação de *Vontade de Crer e Outros Ensaio*s foi a última gota, e Pierce, menos célebre que seu rival, abandonou o termo pragmatismo e rebatizou seu sistema: “O autor pede atenção para o nascimento da palavra *pragmaticismo*, que parece suficientemente feia para desencorajar os ladrões de crianças.” A doutrina que James propunha com o nome de pragmatismo baseia-se em dois princípios ativos:

a) o valor prático é o critério da verdade de uma idéia;

b) um objeto, um fenômeno não é mais que a soma das idéias que podemos ter a respeito das conseqüências práticas das ações desse objeto, das aparências desse fenômeno.

Trata-se de uma filosofia autêntica centrada no indivíduo: “A parte *vontade* da nossa natureza domina ao mesmo tempo a parte *sentimento* e a parte *intelecto* [...]. A percepção e o pensamento

fazem-se presentes apenas para expressar-se em conduta.” James não formula, como Pierce, uma concepção absoluta e ideal da verdade, mas uma interpretação prática e relativa. Por conseguinte, precisa especificar as contingências ativas das conseqüências associadas às asserções que consideramos verdadeiras. Seu modo de operar, numa primeira fase, é de agir como se a asserção fosse verdadeira e, numa segunda fase, de verificar se os resultados dessa ação são eminentemente satisfatórios. É o inverso da dúvida metódica de Descartes, em que se supõe falsa a asserção, o que conduz à *tabula rasa*; em compensação, incumbir o mundo exterior da determinação da verdade de nossas idéias e de nossas crenças é algo muito análogo ao modo de operar da ciência moderna. Essa rejeição à idéia cartesiana de verdade estática e imutável, de razão fixa divorciada do mundo exterior, anuncia a magnífica profissão de fé de Bachelard no fim de *A Filosofia do Não*: “A razão, mais uma vez, deve obedecer à ciência. A geometria, a física, a aritmética são ciências; a doutrina tradicional de razão absoluta e imutável não passa de filosofia. E filosofia caduca.”

Para James também, a razão liberta é aplicável a todos os campos: “A verdade de uma idéia não é propriedade estagnante que lhe é inerente. A verdade *chega* a uma idéia, ela *torna-se* verdadeira, é *tornada* verdadeira pelos acontecimentos. Sua verdade é na realidade esse acontecimento, esse processo, o processo de autoverificar-se, de sua *verificação*” (*Pragmatisme*, p. 201). Daí se passa facilmente para o conceito de que uma idéia consiste em suas verificações, e que, quanto mais verificações houver, mais verdadeira será a idéia. Aí acabaria a analogia com a ciência. Por exemplo, um número crescente de verificações da dureza de um metal não tornará esse metal mais duro. A essa crítica James responde que não se deve confundir a propriedade em si (não acrescida pela multiplicidade dos testes) com a crença nessa dureza (reforçada por cada verificação satisfatória). O filósofo recusa-se, aliás, a jogar com sofismas, e faz com verve o julgamento de seus adversários: “O postulado grandioso dos intelectualistas é que a verdade significa essencialmente uma relação inerte e estática. Quando alguém tem uma idéia verdadeira do que quer que seja, aca-

bou-se a investigação. Tem a posse, *sabe*, cumpriu seu destino pensante [...] Epistemologicamente há um equilíbrio estável” (ibid., p. 200). Em suma, uma doutrina de esterilidade e inação, o contrário do progresso. Aí, prenunciam-se mais uma vez as teorias de G. Bachelard, que, por outro lado, censurava no pragmatismo um utilitarismo coativo: “O intelectual é posto diante da necessidade, sempre renascente, de renunciar à sua própria intelectualidade.”

Do mesmo modo, James ataca o espírito do dogmatismo, essa convicção de certezas que fecha o espírito para novas experiências, ou até mesmo para a sua simples possibilidade, esterilizando assim os processos de verificação que geram a verdade. Apaixonado por parapsicologia (como Bergson), o filósofo americano, embora famoso e respeitado, amargou várias recusas prévias de experiência em nome de uma verdade intangível *a priori*. Não existem soluções fáceis, não é possível tornar relativa a verdade simplesmente negando a teoria da verdade absoluta, o princípio do terceiro excluído não é universal. Ademais, “o maior inimigo de qualquer de nossas verdades é o restante de nossas verdades. As verdades têm simultaneamente um instinto de preservação desesperado e um desejo de aniquilar tudo o que as contradiz” (ibid., p. 76). Como então distinguir mito de história, e como conciliar isso com a idéia mestra de que o pensamento, forma da ação, é indissociável da experiência vista em perspectiva ternária?

Para James, de fato, tudo evolui em três planos:

a) Plano histórico: o presente é tempo decisivo da história, que avança no tempo por meio das soluções que a humanidade dá a seus vários problemas;

b) Plano biológico: a vida é uma resposta permanente aos desafios do meio;

c) Plano científico: a ação incessantemente renovada do homem sobre o cosmo.

Como o objetivo da experiência é a verdade, como verdade e verificações são duas faces da mesma coisa, como uma idéia não verificada é no máximo candidata a verdade, o critério dessa verdade está no futuro. Em sua vontade de não cair na armadilha do empirismo, o filósofo recusa-se a ver o passado como critério de verdade.

As conseqüências dessa teoria – como observa Bertrand Russell, por certo o maior inimigo com que os pragmáticos depararam em seu caminho – são incalculáveis: “Se eu achar muito desagradável a crença de que César transpôs o Rubicão, não preciso mergulhar na inação do desespero melancólico; posso – se tiver habilidade e poder bastantes – rearranjar o meio social de tal modo que a afirmação *César não transpôs o Rubicão* tenha plausibilidade suficiente. Complicando as coisas, basta formular a frase ‘César tomou seu desjejum antes de transpor o Rubicão’ para perceber como é relativa a noção de plausibilidade suficiente. Agora sabemos como esse casamento da verdade com a ação pode ser perigoso. George Orwell, em seu alucinante romance *1984*, mostra-nos um funcionário do Ministério da Informação cuja função é divulgar a história suprimindo tudo o que incomoda o governo; sabemos muito bem que os ditadores nunca hesitariam em reescrever o passado [...], mas, de maneira bem pragmática, não poderíamos constatar que, lamentavelmente, a história sempre foi escrita pelos vencedores e que não passa de uma das formas de propaganda?”

Não se deve esquecer que William James quer desenvolver uma concepção pluralista da verdade, pois o mundo, em perpétuo devir, nunca está acabado. Causa ou conseqüência, o filósofo insiste naquilo que ele chamava de dilema do determinismo. “O máximo que posso esperar é levar alguns dos senhores a seguir meu exemplo, supondo que o livre-arbítrio existe, e agindo como se ele fosse verdadeiro” (citado por Edwards e Pap, *A Modern Introduction to the Philosophy*, Nova York, 1973, p. 34). E prossegue habilmente com uma aparente petição de princípios, formal, mas muito rica, se forem discernidas as correntes psíquicas e metafísicas profundas: “Nosso primeiro ato de livre-arbítrio, se formos livres, é afirmar que o somos” (ibid., p. 35). Poderemos assim prosseguir rumo a esquemas mentais que nos darão a *satisfação subjetiva*, critério de verdade que não tem nem mais nem menos valor que a uniformidade das seqüências, exigida pelo determinismo. Não se deve deixar de fazer uma distinção importante entre o indeterminismo que postula mais racionalidades, sistema necessário

para a explicação *a posteriori* do acontecimento, e o antideterminismo, que postula menos racionalidade, recusando a explicação. O determinismo é antipossibilidade, pois nele o acaso não tem lugar, e o indeterminismo é pró-possibilidade, só pode ser concebido num universo pluralista. Deve-se considerar o determinismo oriundo de uma antipatia visceral pela idéia de acaso. Ora, “a briga que o determinismo tem com o acaso é metafísica em tudo e por tudo. O determinismo nega a ambigüidade das futuras volições, porque afirma que nada no futuro pode ser ambíguo” (ibid., p. 41). Ora, pragmaticamente, um determinismo que só pudesse ser explicado ulteriormente de nada valeria. A idéia de acaso, longe de ser irracional, tem significado perfeitamente lógico; e é negativa: nenhuma parte do mundo, por mais importante que seja, pode pretender controlar o destino da totalidade. Com a interpretação determinista segundo a qual tudo estava destinado a ser, inclusive os crimes, as maldades e os erros, porventura a asa do anjo mau da irracionalidade não estará obscurecendo o mundo? O bem, assim como o mal, só podem existir na indeterminação; para seguir um bom caminho, é preciso saber que há um mau, igualmente possível e natural: “o indeterminismo que defendo, a teoria do sentido popular baseada no juízo de arrependimento e no livre-arbítrio, representa o mundo como vulnerável, como suscetível de ser agredido por alguns de seus componentes se alguma coisa não funcionar; e minha filosofia representa esse não-funcionamento como uma maneira de possibilidade ou de acidente, nem inevitável, nem porém passível de ser evitado. Em tudo isso, é uma teoria a que faltam transparência e estabilidade. Propõe um universo pluralista, móvel, no qual nenhum ponto de vista nunca pode ocupar a cena por inteiro” (ibid., p. 45). Assim, o acaso determina filosoficamente o pluralismo, que por sua vez leva à fraternidade e à tolerância. Graças ao acaso, e não ao determinismo, podemos acreditar que o futuro será melhor que o presente: “A presença do acaso é o ar vital que permite que o mundo viva, é o sal que o conserva tão doce” (ibid., p. 46).

Existe, porém, uma função determinada no seu funcionamento, o hábito. Dotado claramente



de base física, submetido às escolhas conscientes e limitando-as, ele condiciona a qualidade ética da vida. Vínculo entre o corpo e a mente, conecta escolha, ação e vontade. Segundo James, os hábitos foram excessivamente estudados no momento em que se formam, mas na verdade o momento interessante é aquele “em que produzem seus efeitos motores, em que aspirações e resoluções comunicam seus novos esquemas ao cérebro” (*The Principles of Psychology*, vol. V, p. 124). O papel do hábito simplifica e economiza nossas ações, donde um efeito estabilizador do qual as teorias da educação devem tirar proveito: “É preciso tornar habituais e automáticas, o mais cedo possível, o maior número de ações úteis possíveis [...] À medida que os detalhes de nossa vida cotidiana puderem ser confiados aos bons cuidados dos automatismos, maior poder mental superior ficará livre para tratar das coisas sérias” (ibid., p. 122). Não é de espantar que ele rejeite o laxismo em pedagogia, efeito de uma doutrina finalmente muito otimista. Não somos vítimas nem da hereditariedade nem do meio, sempre podemos nos elevar acima das circunstâncias; podemos, por meio de corajosa autodisciplina, melhorar não só nossa obra mas também nosso caráter, pois vitória traz vitória. A propósito, cabe lembrar que Emile Coué (1857-1926), contemporâneo de James, propunha na França um método de auto-sugestão! Por um justo retorno das coisas, pois a ação é vital e vitalizante, a inércia e a impotência logo se tornam perigosas, e, assim como existe uma formação do caráter, existe uma amorfização: “Sempre que uma resolução ou um agradável ardor de sentimento se evapora sem produzir frutos, há mais do que simplesmente uma oportunidade perdida; há um passo em má direção que vai positivamente perturbar decisões e emoções futuras e impedi-las de seguir seu pendor natural” (ibid., p. 127). Então a inércia deixa de constituir uma atitude para tornar-se um traço de caráter. Evitamos isso quando nos negamos a deixar-nos levar, pois cada negligência é mais difícil de corrigir que a anterior. Um conselho prático: “Que a capacidade de esforçar-se continue viva em todos graças a um exerciciozinho diário gratuito” (ibid., p. 127). O que se insere num sistema filosófico psicológi-

zante: “Nada do que fazemos se dissipa no sentido científico literal do termo” (ibid., p. 127). Portanto, toda ação facilita sua própria repetição, o que pareceria reintroduzir uma medida de determinismo racional na duração. Mas não por muito tempo, pois quatro páginas adiante James esclarece: “Para que uma sensação idêntica a outra anterior ocorresse, seria preciso que ela o fizesse uma segunda vez num cérebro não modificado” (ibid., p. 232).

Ora, dezessete anos depois, em *A Evolução Criativa*, Bergson retomará a mesma idéia, tornando-a, porém, mais abstrata, ou seja, menos pragmática: “Nossa duração é irreversível. Não conseguiríamos reviver sequer uma parcela dela, pois seria preciso começar por apagar da lembrança tudo o que se seguiu.” A posição dos dois filósofos, que se afastam da psicologia tradicional, é visivelmente idêntica, mas também neste caso o americano a expressa de modo mais concreto, aparentemente mais ingênuo para quem ignore o célebre dito de Heráclito (“Não te banharás duas vezes no mesmo rio”) e o lugar ocupado pelas *correntes de consciência* na literatura de nosso século: “O psicólogo tradicional fala como quem sustentasse que um rio é constituído tão-somente por colheradas, baldes, bilhas, tonéis e outros modos de conformar a água. Mesmo que todos esses recipientes estivessem fixados sobre o leito do rio, a corrente continuaria fluindo. Essa livre corrente de consciência é resolutamente omitida pelos psicólogos” (ibid., p. 255).

Seria possível dizer – se quiséssemos substituir a simples cronologia pela epistemologia – que William James concretiza a duração bergsoniana enxertando nela cinco princípios de pensamento:

a) personalidade: todo pensamento tende a ser parte da consciência pessoal;

b) transformação: no interior de todo pensamento pessoal o pensamento está sempre mudando;

c) continuidade: no interior de todo pensamento pessoal, o pensamento é perceptivelmente contínuo;

d) intencionalidade: a consciência pessoal parece tratar de objetos independentes de si mesma;

e) seletividade: a consciência pessoal interessa-se por algumas partes desses objetos, excluindo outros; acolhe-os ou rejeita-os; em suma, escolhe o tempo todo.

Contudo, a objeção fundamental permanecia. William James queria-se discípulo de John Stuart Mill, que publicou *Utilitarianism* em 1863, e a falha na couraça não lhe escapava: como será possível que uma sucessão de estados de consciência separados possa tomar conhecimento de si mesma como sucessão num novo estado de consciência contínuo? Os racionalistas, na esteira de Descartes, resolviam o problema criando uma alma, ou *ego*, encarregada de organizar o mosaico das percepções e sensações em estados de consciência que se inseririam na duração. Os empiristas britânicos, Locke e seus discípulos, negam, ao contrário, que o espírito possa ter idéias inatas ou indubitáveis, e para eles o espírito, na origem, é uma *tabula rasa* que em seguida se transforma numa totalidade de sensações e experiências em permanente crescimento. William James acredita que tudo é por demais aproximativo e, em 1898, inventa um novo esquema, que batiza de *empirismo radical*. Não terá tempo de aprofundar essa doutrina, e os resultados de suas primeiras reflexões e investigações, *Essays on Radical Empiricism*, foram publicados um ano após sua morte. Descontente com o sistema que o tornou famoso, ele não hesita em fazer uma autocritica para encetar novos rumos: “Digo ‘empirismo’ porque ele se satisfaz em considerar as mais seguras conclusões referentes aos fatos reais como hipóteses passíveis de modificação durante experiências ulteriores; e digo ‘radical’ porque esse empirismo trata a própria doutrina do monismo como simples hipótese e, ao contrário do empirismo inacabado que se ostenta com o rótulo de positivismo, agnosticismo ou naturalismo científico, não sustenta a idéia de que o monismo seja algo que deva ser provado por todo tipo de experiência” (*Will to Believe*, p. 8).

O cosmopolitismo de William James foi criticado, citando-se as analogias entre sua filosofia e as idéias de Henri Poincaré, Leroy, Blondel, Renouvier e, principalmente, Bergson. Também é acusado de ser um pensador popular, certamente por se expressar de maneira clara e nunca

esquecer o papel do filósofo, que é o de enriquecer o mundo dirigindo-se aos indivíduos, cuja grande maioria não é constituída por especialistas, donde a grande importância da psicologia. É verdade que ele se absteve de propor, como desejavam seus rivais cujos nomes hoje estão na maioria esquecidos, uma metafísica racional e sistemática – o *pluralismo*, o *pragmatismo*, o *empirismo radical* descrevem sempre os aspectos variados e múltiplos “de um universo não acabado, com portas e janelas abertas para as possibilidades não predeterminadas”.

• *The Works of William James* (obras completas em publicação), org. F. Burkhardt, Harvard University Press, 16 vol., e *The Writings of William James*, org. MacDermott, Nova York, Random House, 1967. Em tradução francesa: *La théorie de l'émotion*, Alcan, 1903; *L'expérience religieuse*, Alcan, 1906; *Causeries pédagogiques*, Payot, 1907; *Précis de psychologie*, Rivière, 1909; *Philosophie de l'expérience*, Flammarion, 1910; *Le pragmatisme*, Flammarion, 1911; *L'idée de vérité*, Alcan, 1913; *Aux étudiants*, Payot, 1914; *Introduction à la philosophie*, Rivière, 1914; *La volonté de croire*, Flammarion, 1916.

⇒ E. Boutroux, *William James*, A. Colin, 1911; J. Wahl, *Vers le concret*, Vrin, 1932; A. J. Reck, *William James*, Seghers, 1967; A. J. Ayer, *The Origins of Pragmatism*, São Francisco, Freeman Cooper, 1968; G. Deledalle, *William James in La philosophie américaine*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1983.

Paul GINESTIER

## JASPERS Karl, 1883-1969

Filósofo alemão, Karl Jaspers nasceu em Oldenburg (Baixa Saxônia); morreu em 26 de fevereiro de 1969 em Basiléia. Doutor em medicina (1909), qualificado para o ensino superior de psicologia (1913), foi-lhe confiado o cargo de assistente na clínica psiquiátrica de Heidelberg (1909-1915), ensinou psicologia com o título de professor extraordinário (1916-1921) e depois filosofia com o título de professor ordinário (1922-1937; 1945-1948) na Universidade de Heidelberg. Seu casamento com uma judia (Gertrud Mayer) valeu-lhe o afastamento do magistério por parte do regime nacional-socialista em 1937; foi reintegrado em suas funções docentes em 1945. Chamado pela Universidade de Basiléia, em 1948, ali ensinou até se aposentar.

A produção de Jaspers é abundante e abarca assuntos variados. Sucessivamente, a psicopatologia (1913), a psicologia das concepções do mundo (1919), a filosofia (1932) e a lógica filosófica (1947) foram objeto de amplas e sistemáticas exposições gerais. Os estudos dedicados a Max Weber (1920, 1932), a Nietzsche (1936, 1946), a Descartes (1937), a Schelling (1955) e a Nicolau de Cusa (1964), ainda que se imponham como trabalhos auto-suficientes, na verdade preludiam uma monumental *História Universal da Filosofia*, que, no entanto, não foi publicada pelo autor em vida, com exceção do primeiro dos três volumes inicialmente previstos (1957). Os diagnósticos e prognósticos de filosofia social e política, muitas vezes agrupados em coletâneas de ensaios, artigos e conferências, foram porém apresentados de forma sistemática (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949; *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 1958); assim também, os elementos esparsos de filosofia da religião forneceram matéria para elaborações metódicas (1948, 1962). Finalmente, dentre os diversos escritos nos quais Jaspers tratou das circunstâncias de sua vida e das etapas de seu pensamento destacaremos *Philosophische Autobiographie*, cuja nova edição consultaremos (1977), feita na forma de volume e à qual foi acrescentado um capítulo sobre Heidegger, mas sobre a qual é preciso lembrar que, redigida em 1953, foi publicada pela primeira vez, com a defesa *pro domo sua* do “Antwort”, na indispensável obra coletiva dedicada a Jaspers, editada por P.-A. Schilpp, em conformidade com a fórmula da “Library of Living Philosophers” (1957).

Em *Heimweh und Verbrechen* (1909), assim como em alguns dos estudos que também foram coligidos em *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie* (1963), Jaspers já pudera mostrar-se eminentemente preocupado em fornecer, como apoio das descrições de fatos empíricos (ou de relações entre tais fatos), os elementos de uma minuciosa justificação metodológica. De 1913 a 1973, *Allgemeine Psychopathologie* não teve menos de nove edições, sendo de maior proveito consultar o livro na forma definitiva dada por seu autor em 1946. Os conceitos fundamentais da psicopatologia (e, por tabela, das ciências do espíri-

to) serão, pois, submetidos a uma crítica severa; assim também, as pressuposições serão expressamente alegadas e, como tais, cuidadosamente distinguidas dos preconceitos; finalmente, os métodos serão solicitados e explorados nos limites de sua validade respectiva e de sua própria eficácia operatória. A verdade é que, assim como Dilthey fizera outrora a distinção entre *psicologia descritiva e analítica* e *psicologia teoricamente explicativa*, também Jaspers faz a distinção entre psicologia da *compreensão* (interior) e psicologia da *explicação causal* (exterior); se, no caso, cita (e saúda) Dilthey, Simmel e sobretudo Weber, é de notar que, à luz desses ensinamentos precisos de *Allgemeine Psychopathologie*, Weber não demoraria a explicitar mais sua própria concepção de compreensão.

No “Vorwort” da quarta edição (1954) de *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), Jaspers reconheceu a imprecisão de que padece uma proposta a cuja inspiração básica, porém, ele acredita ter continuado fiel. Se essa psicologia das concepções do mundo não era, a bem da verdade, “apenas observacional”, é porque a filosofia, da qual ela fora chamada a distinguir-se, não é necessariamente “profética”; não é mais como simples espectador (visto que, por uma questão metodológica, ele se absteria de qualquer compromisso) que Jaspers atua em 1919; já é como filósofo, mas de uma filosofia que não era profética, e que nunca será, pois filosofia profética não seria mais que “sucedâneo de religião” (*Psychologie der Weltanschauungen*, 1971<sup>6</sup>, pp. X, XI). Ora, nossa vida se desenrola, de qualquer maneira, na “clivagem entre sujeito e objeto” (op. cit., p. 21). Assim, conforme sejam examinadas pelo ângulo do sujeito ou pelo do objeto, as concepções do mundo se decompõem em “atitudes” ou em “quadros do mundo”; essas atitudes e esses quadros do mundo não passam, porém, de “elementos de algum modo estáticos”, que só terão podido ser isolados do contexto pregnante das concepções do mundo porque tiveram de ser elucidados nas suas formas de instauração subjetiva ou nos seus conteúdos de estrutura objetiva; como tais, as concepções do mundo se recomporão, a nossos olhos de observadores, quando tivermos escrutado as “forças” em cujo movimen-

to abarcador vão integrar-se as atitudes e inserir-se os quadros do mundo; em suma, quando soubermos avançar “do estático dos elementos” para o “dinâmico das forças”, elevar-nos dos distritos abstratos da subjetividade das formas e da objetividade dos conteúdos para o domínio concreto da “vida do espírito”; fique entendido que os “tipos de espírito”, que aparecerão diretamente “em nosso campo de visão”, não poderiam então ser nitidamente distinguidos das atitudes nem dos quadros do mundo que os manifestam e que, já logo de início, nos teriam permitido prevêê-los (op. cit., pp. 42, 43, 219). Ora, as forças, como “forças da vida”, expressam-se “em avaliações”; da experiência que consagra as avaliações, em sua concretude individual e singular, é-nos permitido inferir “valores”, que temos condições de descrever objetivamente e de maneira geral; esses valores são inumeráveis, não poderiam “realizar-se o tempo todo”, entrando, pois, “em colisão”; obrigado a escolher, o homem escolhe “com base em preferências”; assim, pelo menos, estabelecem-se as “hierarquias dos valores” (op. cit., pp. 220, 221). O fato de só conseguirmos promover uns valores sacrificando outros – levados que somos a não poder afirmar uns deles a não ser renegando ou negando os outros –, e de a antinomia dessas promoções e desses sacrifícios (entre querido e não-querido, querer e contra-querer) ser estrutural e insuperável já constitui um ensinamento que nos seria ministrado pelas mil e uma “situações particulares” em cujos limites concretos somos obrigados a nos realizar; mais fundamentais que essas situações particulares, e subjacentes a todas elas, impõem-se situações reveladoras da finitude de nossa existência, que Jaspers chama de “situações-limite”; a essas situações-limite temos para opor apenas os apoios de certa “sustentação”, na falta da qual a vida se desagregaria em cada um de nós; tanto que, ao interrogarmos o que é um “tipo de espírito”, estamos fazendo uma interrogação não só a respeito da atitude ou do quadro do mundo que o caracterizam, da hierarquia de valores que lhe é própria, mas também a respeito da natureza e da escolha de tal sustentação (op. cit., p. 229). Testemunho constante, familiar e irrecusável da “estrutura antinômica” de nosso ser no mundo é o

“sofrimento”; as “situações-limite particulares” (conflito, morte, acaso e falta) têm em comum o fato de procederem todas da estrutura antinômica do nosso ser no mundo, autenticada pelo sofrimento (op. cit., pp. 232, 247, 256, 257). O processo mesmo da vida exterioriza-se, por conseguinte, na alternância dos movimentos de pôr em xeque (ceticismo e niilismo) e dos movimentos de pôr a salvo (aspirações específicas de sustentação sob a tutela da estabilidade e do repouso). Mas se a vida do espírito “é o próprio espírito”, o homem pode querer apoiar-se apenas na “sustentação no infinito” (op. cit., p. 326). Tal sustentação abre-lhe “o caminho da mística e o caminho da idéia”, desvela-lhe a derradeira instância de um “confronto antitético entre Plotino e Kant” (op. cit., pp. 448, 453).

Na terceira edição (1956) da *Philosophie*, o “Vorwort” (1931) é seguido por um “Nachwort” (1955). Nesse “Nachwort”, Jaspers, propondo a questão do “sentido” do livro (o livro que ele “mais preza”), interroga-se sobre o tríptico de 1932, levando em conta as singulares condições em que foi elaborado, a escala de aproximações discursivas da visão que o rege, o nível mais preciso das relações entre filosofia e ciência, na perspectiva das justas disposições de leitura que ele exige (*Philosophie*, I, 1973<sup>4</sup>, p. XV). Do ser como ser-objeto (ou das explorações de *Philosophische Weltorientierung*) ao ser como ser-eu (ou às evocações de *Existenzerhellung*) e ao ser como ser em si (ou às invocações de *Metaphysik*), desenrola-se o campo da atividade de transcender (ou o dispositivo dos testemunhos do tríptico de *Philosophie*). A atividade unitária de transcender, da qual procede a atividade filosófica, nos três horizontes maiores do seu desabrochar, é o movimento de pensamento que nos leva “para além do representável rumo ao não-representável”; não é, de maneira alguma, uma determinação natural de nosso ser empírico; é bem mais uma possibilidade de liberdade que emerge no ser empírico do homem (op. cit., p. 38).

Em *Philosophische Weltorientierung*, primeiro livro de *Philosophie*, Jaspers ressalta nossa impotência para distinguir, no contexto indiviso de nossas descobertas e de nossas invenções, ora um mundo cujas exigências de exploração fa-

zem-no sempre o mundo de um dado estranho e distante, ora um mundo cujos apoios de uma situação inadmissível fazem-no sempre o mundo próximo e familiar dos recursos de exploração. Se não há mundo estritamente dado (apenas de descobertas), assim como não há mundo estritamente produzido (apenas de invenções), não há saber da totalidade do mundo tanto quanto não há saber da unidade do mundo. Universalmente válido e injuntivo, o saber das ciências particulares é saber sob condição: a necessidade última do formulário lógico-matemático repousa em proposições não demonstradas e em termos não definidos; nenhum fato nunca é fato puro, visto que não o poderíamos dissociar da teoria sempre revogável, graças à qual o pusemos em evidência. Não há limite concebível para a descoberta dos elementos constitutivos da superabundante riqueza do real; à medida que, nas ciências particulares, nos vamos elevando do inorgânico à vida, do orgânico à alma, e da alma ao espírito, vamos encontrando, nas divisas entre as construções especulativas de conjunto, núcleos de sombra. As unidades que isolamos *no* mundo, com o benefício de inventário constante e com reserva de revisão permanente, nós as teremos perfilado, assim como aos modelos regionais de investigação, no horizonte indefinidamente aberto de uma unidade irredutível e incognoscível. Mas cada limite – tal qual este se anuncia, no nível do saber ou no nível do agir, no incansável prosseguimento da exploração do mundo – me dá consciência da possibilidade da atividade de transcender. Ademais, conquanto o sentido da ciência não seja cientificamente demonstrável, admitiremos que não poderíamos renunciar a inquiri-la como “*unidade das ciências*” (op. cit., p. 130). O plano de uma sistemática das ciências, em Jaspers, procede tanto da recusa em aceitar a dispersão dos elementos quaisquer de um saber à deriva quanto da recusa em prevalecer-se do domínio de um todo unificado do saber. Se, nos setores de exploração que são a *matéria*, a *vida*, a *alma* e o *espírito*, a realidade se faz objetiva, essa é apenas a objetividade de uma organização de crises de fundamentos ou rupturas de continuidade. Em suma, não há hierarquia imaginável das ciências (*da natureza* ou *do espírito*) que não

seja de pronto passível de referência a um ponto de vista prévio. Por quererem tudo *explicar* ou tudo *compreender*, o positivismo e o idealismo se eximiram de *esclarecer* o livre surgimento da existência possível.

*Existenzerhellung* é o segundo livro de *Philosophie*. Como a existência nunca se faz objeto, e como eu só a seria desde que não me fizesse, eu mesmo, objeto, ela é sempre apenas possível. Possível da possibilidade de cujo âmago se deixam assumir as escolhas e decisões que poderão abrir-me para ela, assim como para a liberdade, e chamar-me para os inacabados da liberdade, assim como para premonições da Transcendência. Quem exigisse que lhe apresentassem algum objeto determinado ou determinável e não admitisse outra garantia senão a das provas e demonstrações, deveria estar contestando o “ser da existência”; é o que reconhece Jaspers, para quem, porém, a atividade de transcender, ao nos incitar a ir “além dos limites do objetivamente cognoscível”, nos convida, do fundo de si mesma, para um “salto” (*Philosophie*, II, p. 5). A existência abriu caminho através das malhas constritoras do objetivamente cognoscível. Ainda é preciso que venha aclará-la a atividade de transcender. A organização de um universal plenamente característico do aclaramento da existência postula o recurso a categorias que, nunca sendo determinativas de qualquer objeto que seja, são sempre “puros *signa*”, “análogos de conceitos objetivos”, em suma, “*conceitos de existência*” (op. cit., pp. 15, 17). Específicos da conceptualidade de um discurso estritamente alusivo, os conceitos do aclaramento da existência visam ao singular através do universal, ao indizível através do dizível; se eles são capazes de captar, nas mediações do formal, a incomparável plenitude do existencial, é porque não terão sido destinados senão à existência, cujas exigências se terão liberado, em mim, dos recursos do ser empírico. Em suma, a existência é tal que a mesma ambigüidade afeta os enunciados de seu aclaramento e as manifestações de seu surgimento. Não dispondo de saber algum que me permita eliminar essa ambigüidade, devo empenhar-me em responder por essas confusões, e, conforme o caso, posso ser obrigado a reconhecer-me culpado. Ora, o ser de que



me asseguro, na fenda aberta da existência possível, não se esgota nem no eu formal em geral (o *eu do eu penso*) nem em nenhum dos eus aspectuais em particular (eu da *corporeidade*, eu da *sociabilidade*, eu da *produtividade*, eu da *memória*), nem no caráter. Falar em comunicação, historicidade, liberdade, situações-limite é sugerir o que pode ser a existência. No princípio da *comunicação* enceta-se, em mim e no outro, um indivisível processo de revelação (ou de desvelamento) e de manifestação (ou de realização) do ser-si. Se não me revelo a mim mesmo senão na manifestação do outro, e se o outro não se revela a si mesmo senão na manifestação de mim mesmo, a comunicação – como aprendizado sem outro termo senão o de duplo e constante acréscimo quiasmático de desvelamento de mim (na realização do outro) e de realização de mim (no desvelamento do outro) – é da alçada do conflito e do amor; Jaspers tratou disso como um “*conflito de amor*” (op. cit., p. 65). No princípio da *historicidade*, o ser-si torna-se-me consciente na consciência de um intrínseco laço de adensamento, convivência ou reciprocidade, ou seja, na consciência que tomo de mim como da trama íntima dos entrecruzamentos respectivos do ser empírico e da existência, da necessidade e da liberdade, do tempo e da eternidade. No princípio da *liberdade* ergue-se, em mim, a certeza de que, no “querer de alguma coisa”, expressa-se a “vontade, que se quer a si mesma” (op. cit., p. 150). Por certo a jurisdição da objetividade pode estender-se às “*situações sociológicas*”, que são – como “oportunidades para o indivíduo”, ou como “condições da manifestação da liberdade no ser empírico” – a liberdade *individual*, a liberdade *civil* e a liberdade *política* (op. cit., pp. 166, 167). Mas a liberdade, como existência, escapa a essa jurisdição, não se reduz a essas liberdades; então a liberdade, como liberdade absoluta, que não levaria a sério necessidades naturais e legalidades morais, para Jaspers é uma “ilusão”, uma “quimera”, um “fantasma” (op. cit., pp. 167, 191, 193, 195, 196). E se, na ausência de começo objetivamente atribuível à responsabilidade, eu tampouco assumir os efeitos e as conseqüências de minhas opções e compromissos, não haverá conquista de liberdade sem reconhecimento de

culpa. No princípio das *situações-limite* anuncia-se a certeza que é minha, sempre que tiver consciência de que só me alcanço, na área sempre restrita de minhas escolhas, como um ser que nunca deixa de ser em situação, sempre que advirto a *morte*, o *sofrimento*, o *conflito* e a *falta* como dimensões inexoráveis da inclusão específica da existência no contexto basicamente antinômico dos inacabados, lacunas e contaminações do ser empírico. Onde se segue que – se o aclaramento da existência é o “eixo da atividade filosófica” – a *consciência absoluta*, como “consciência de meu ser”, concerne ao “âmago da própria existência” (op. cit., p. 260). Desde que eu não tenha aceitado “*dissimular*” as situações-limite, fugir delas para fugir de mim, posso ser levado a “*transgredi-las*”, em *ações incondicionais* de dissolução dos vínculos com o ser empírico, ou a “*suportá-las*”, na prova de resistência de um *agir incondicional* de presença no mundo (op. cit., p. 300). Por um lado, a “*resolução negativa*” é “como um análogo do suicídio”; no mínimo a *atividade religiosa* e o *suicídio* ratificam igualmente a “negação do mundo” (op. cit., pp. 319, 320). Por outro lado, o agir se faz incondicional, como “agir ético”, fadado, tanto em seus sucessos quanto em seus malogros, a só ir além do mundo estando no mundo (op. cit., p. 322). Quando tende a exaurir-se a tensão entre subjetividade e objetividade, não é só a existência (como tensão) que se oculta e desaba; são também a subjetividade e a objetividade (como termos ou pólos da tensão) que se toldam e anulam. Mas se a existência “permanece origem”, nossa vocação é apelar para ela, alegando a inevitável clivagem entre sujeito e objeto; por isso é que o “*aclaramento da existência não é ontologia*” (op. cit., p. 429). O aclaramento da existência é sempre uma manifestação resoluta da existência. Só pode ser assim aclarado aquilo que não pudesse ser distinguido da atividade de aclaramento. Porventura os enunciados do aclaramento da existência são suspeitos de conter círculos viciosos ou paradoxos, tautologias e contradições? Continuam amarrados a conteúdos objetivos de representação. Privados de seu *status* de auxílio do pensamento de apelação, e disfarçados de elementos determinados de um

saber objetivo, eles logo se revelam absurdos ou inconsistentes.

*Metaphysik* é o terceiro livro de *Philosophie*. A existência não nasceria indefinidamente para si mesma se não lhe viesse abalar a nostalgia do ser que não é senão ser. Preocupar-se com o ser sem restrição é, a partir da existência possível, inquirir-se sobre a Transcendência. A destinação da “*metafísica* filosófica” é promover o seu “*aclaramento*” (*Philosophie*, III, p. 3). Na liberdade de suas opções e de seus compromissos, a existência só se abre para seu desabrochar próprio porque não se identificará ao “ser autêntico”; ela adverte o que lhe é dispensado, assim como aquilo que ela não bastaria para criar; mas se a consciência da liberdade é sempre a consciência da existência a cumprir-se no tempo, a existência se convida a nunca falar em nome da liberdade, como do “ser em si” ou como do absolutamente “último”; na Transcendência também, “cessa a liberdade” (op. cit., p. 5). A existência e a Transcendência, porém, têm formalmente em comum que seu ser respectivo é da alçada de uma objetividade específica. A “objetividade metafísica” é tributária de “uma *linguagem*”, em cuja falta a Transcendência escaparia inteiramente à consciência de que é acompanhada a existência (op. cit., p. 6). Diferentemente do ser-objeto e do ser-eu, o ser em si só seria ser real de uma realidade que não se deixa transpor em possibilidade. Não que a realidade da Transcendência se confunda com algum segundo-mundo. Nunca há mais que um mundo, e é o mundo do ser empírico, que a atividade de transcender – característica do pensamento de uma existência à escuta da linguagem (tecida de historicidade) da Transcendência – pode ainda e sempre decifrar, como um mundo de cifras. A metafísica e o aclaramento da existência exigem ambos a mediação da universalidade. Ora, o símbolo, no qual imergiria de chofre o objeto daquilo mesmo que se faz metafisicamente objetivo – o signo que ele seria apenas para ser indistintamente o significante e o significado –, não se dá a interpretar nem a traduzir; a única objetividade que a existência lhe descobre procede da experiência que só ela é chamada a expor ao risco de dissipação do objeto. Círculos viciosos, tautologias e con-

tradições desenham as figuras formais do insólito discurso que só extrai sua legitimidade prestante da existência evocada na invocação da Transcendência. Denunciando como falso todo sistema (de intenção *profética* ou de feição *científica*), Jaspers adere ao espírito de uma sistemática em função da qual seremos levados da “*atividade formal de transcender*” às “*relações existenciais com a Transcendência*” e à “*leitura de todo ser como manuscrito cifrado da Transcendência*” (op. cit., p. 34). Vejamos, para começar, a *atividade formal de transcender*. No horizonte do pensável, a Transcendência não se deixa fixar em nenhuma representação, captar em nenhum raciocínio, definir por nenhum predicado; pelo ângulo das categorias, ela seria a imagem do “*sobre-sendo*” ou do “*não-sendo*” (op. cit., p. 37). Vejamos, em seguida, as *relações existenciais com a Transcendência*. Essas relações – pares antinômicos, análogos existenciais de produtos lógicos – só se dão a autenticar no contexto vivido das tensões reveladoras da complementaridade e da irreducibilidade das atitudes que sancionam seus termos. Vejamos, enfim, a *leitura do manuscrito cifrado*. A cifra, que é a eclíptica objetividade metafísica, é da alçada da linguagem da Transcendência; se apenas a consciência absoluta a decifra, é porque ela só se dirige à existência possível. A uma *simbólica da interpretação*, centrada em convenções e condicionamentos, e que diz respeito à consciência em geral, Jaspers opõe uma *simbólica da contemplação*, fundada no postulado da indissociabilidade do signo e da significação, e que só diz respeito à existência possível. A insuperável plurivocidade das cifras não é, porém, arbitrária; toda cifra pode sempre “ser lida de outra maneira”, mas a interceptação de uma cifra “procede, como escolha, da liberdade daquele que a lê” (op. cit., pp. 149, 155). Mantendo-me, cá ou lá, à espreita de uma ou outra cifra, sou obrigado a responder pela leitura que, sempre com renovados esforços, dela eu tivesse arriscado. Não estando sob a jurisdição de um saber nem de uma técnica, a leitura das cifras não avaliza sistema algum. Mas um sistema de interpretação pode tornar-se (e tornar-me) cifra. Em se tratando das grandes ontologias constituídas da tradição, Jaspers subordi-

na a sobrevivência delas na nossa consciência à reabsorção delas numa inesgotável reserva de cifras. Para nós, cuja força é ter ousado reconhecer a “separação”, nós que perdemos a “ingenuidade”, todo saber do ser enquanto tal não guarda outro crédito senão o de uma inspiração que o movimento terá acreditado tão-somente para deixar que se desacreditem suas posições (op. cit., p. 160). Em compensação – e porque aquilo que é finito deve ser “*receptáculo do autêntico*” e só pode, portanto, ser “*fragmentário*” –, nada há “que não possa ser cifra” (op. cit., pp. 168, 229). Eis por que o universo das cifras é ilimitado. Mas, e se o ser da Transcendência nunca se traisse, a não ser no malogro, e sempre no modo do não-ser de todo ser acessível? Acompanhando cada cifra, o malogro, como cifra última, é “*ressonância para todas as cifras*” (op. cit., p. 234).

Dos quatro tomos que *Philosophische Logik* deveria comportar, só o primeiro foi publicado (*Von der Wahrheit*, 1947). Nas duas coletâneas de conferências (*Vernunft und Existenz*, 1935; *Existenzphilosophie*, 1938), Jaspers apresentara apanhados introdutórios, primeiros esboços de uma nova sistemática da atividade de pensar. Com efeito, “nenhum ser conhecido é o ser”; o todo em que se integrou aquilo que se nos tornará objetivo identifica-se com “um *horizonte* de nosso saber”; esse horizonte nos cerca, e, em nosso propósito de romper o cerco, informamo-nos indefinidamente – de um horizonte ao outro – do horizonte que, reconstituindo-se indefinidamente, se abre no além de todo horizonte cujos limites posamos circunscrever (*Von der Wahrheit*, p. 37). No horizonte de todos os horizontes, o ser (que só é ser) não pára de esquivar-se ao nosso apresamento; não sendo mais da jurisdição dos limites determinativos de qualquer horizonte que seja, se ele é princípio de todos os horizontes, como tal já não é mais horizonte; ele é exatamente aquilo que não nos encerra senão para encerrar todas as clausuras, exatamente aquilo que, em todos os objetos como em todos os horizontes, “sempre apenas se *anuncia*”, sem jamais se deixar a eles reduzir, em suma, “*englobando-os*” (op. cit., p. 38). Interrogando-se sobre o *englobante*, Jaspers, ao inquirir-se sobre a verdade, assim como sobre o ser-verdadeiro, não renunciou a interrogar-se sobre o

ser; e tampouco a admitir outro tratamento que não o de aclaramento. O englobante ou é o ser “que é *tudo* aquilo em que e pelo que somos”, ou é o ser “que *nós mesmos* somos”; assim, só conseguimos aclarar sua intrinsecidade rodeando as modalidades em função das quais ele se deixa anunciar (op. cit., p. 47). O englobante que é “o ser mesmo” é ora o *mundo*, ora a *Transcendência*; o englobante que “*nós* somos” é ou o *ser empírico*, ou a *consciência em geral*, ou o *espírito*; a *existência* e a *razão* são então, respectivamente, o “*suporte*” e o “*nexo*” das modalidades do englobante (pp. 48, 50). Nada há que, tendo-se manifestado em cada uma dessas modalidades, não nos deva remeter a essa modalidade; assim também, não há modalidade do englobante legitimamente concebível que não deva nos remeter, além dela, às outras modalidades do englobante (op. cit., p. 119). Mediadora de vínculos e instauradora de unidade, a razão culmina numa inflexível aspiração a promover, para além dos vínculos de que se pode abastecer tudo o que é da alçada de um ou de outro englobante, a unidade longínqua de que podem proceder todos os englobantes. Sua vocação é de abrir-se para tudo o que se faz presente, de não se fechar para nenhum vínculo local, tampouco para nenhuma das unidades que o entendimento fixasse ou que o espírito circunscrevesse; em suma, de ir além de tudo o que inclinasse a isolar-se ou a absolutizar-se; agindo no sentido de só distinguir as modalidades do englobante para uni-las, se não privilegia uma única delas é para não desprezar nenhuma. As prerrogativas de tal vocação, contudo, só são mantidas pela razão com o concurso eficaz da existência. Razão e existência “fecundam-se reciprocamente”: esta deve àquela a clareza de seu próprio “movimento”; aquela deve a esta o teor de sua própria “consistência” (op. cit., p. 131). Isoladas uma da outra, uma e outra logo se achariam “perdidas” (op. cit., p. 677). Se a *prima philosophia* não é “ontologia nem profecia”, e se ela se reabsorve por inteiro numa “*periecontologia*”, é porque Jaspers propôs-se aclarar o englobante que “não pode ser deduzido”, e do qual “nada mais pode ser deduzido” (op. cit., pp. 158, 159, 160, 187, 209). Nem sujeito nem objeto, o englobante, tal qual “se mostra na cisão entre sujeito e obje-

to” – sob pena de não ser nada que possa ser pensado –, é sempre mais (e ainda diferente) do que aquilo que dele deve então manifestar-se (op. cit., p. 248). Cada modalidade do englobante é acompanhada por um impulso da comunicação que lhe é particular, assim como por um sentido da verdade que lhe é próprio, e regula um regime específico de adequação do pensamento e do objeto. A irrefragável unidade de interpenetração de todas as modalidades do englobante, porém, nunca se encontra à nossa disposição; no tempo da condição humana, a única verdade uma que podemos invocar está sempre em devir. A indômita aspiração do homem à unidade irradia-se através de unidades que, agarradas, se romperão, no estilhaçar-se da verdade descoberta (ou possuída), à maneira de uma “fenda”; mediremos sua importância nos testemunhos contrastantes das pregnantas configurações históricas da “exceção” e da “autoridade”, que sancionariam as “extremas formas-limite de uma realização da unidade de todas as modalidades do englobante”; ainda uma última escolha, entre a “catolicidade” e a “razão”, não poderia ser indefinidamente adiada (op. cit., pp. 710, 711, 746, 747). Entre dois tipos de unidade, de universalidade e de incondicionalidade, entre uma verdade encontrada, fechada, limitada, estática, irrevogável e imposta, e uma verdade buscada, aberta, ilimitada, dinâmica, revisável e proposta, entre a catolicidade e a razão, não estamos mais autorizados a adiar nossa escolha. Jaspers nos exorta a decidir-nos pelo caminho da razão.

A razão (que é sustentada pela existência a inquietar-se consigo mesma como dom da Transcendência) anima uma fé característica da atividade filosófica, e Jaspers, a partir de 1932, é tentado a estabelecer sua plena autonomia; coadunada com as posições assumidas na *lógica filosófica*, a “fé filosófica” deveria constituir o tema principal de uma apresentação programática da atividade filosófica (*Der philosophische Glaube*, 1948), alimentar os episódios da polêmica com Rudolf Bultmann (*Die Frage der Entmythologisierung*, 1954), ser enfim objeto de uma ampla meditação sistemática (*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 1962).

• *Allgemeine Psychopathologie*, Berlim, Heidelberg, Nova York, 1973; *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlim, Heidelberg, Nova York, 1971; *Strindberg und Van Gogh*,

Bremen, 1949; *Die geistige Situation der Zeit*, Berlim, 1933; *Philosophie*, Berlim, Heidelberg, Nova York, 3 vol., 1973; *Vernunft und Existenz*, Bremen, 1949; *Nietzsche*, Berlim, 1936; *Descartes und die Philosophie*, Berlim, 1937; *Existenzphilosophie*, Berlim, 1956; *Die Schuldfrage*, Zurique, 1946; *Von der Wahrheit*, Munique, 1947; *Der philosophische Glaube*, Munique, 1948; *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zurique, 1949; *Einführung in die Philosophie*, Zurique, 1950; *Vernunft und WIDERVERNUNFT in unserer Zeit*, Munique, 1950; *Rechenschaft und Ausblick*, Munique, 1951; *Die Frage der Entmythologisierung* (com R. Bultmann), Munique, 1954; *Schelling*, Munique, 1955; *Die grossen Philosophen*, Munique, 1957; *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, Munique, 1958; *Philosophie und Welt*, Munique, 1958; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Munique, 1962; *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, Berlim, Heidelberg, Nova York, 1963; *[Die Hoffnungen unserer Zeit]*, Munique, 1963; *Lebensfragen der deutschen Politik*, Munique, 1963; *Nikolaus Cusanus*, Munique, 1964; *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, Munique, 1977; *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, 1967; *Schicksal und Wille* (org. por H. Saner), Munique, 1969; *Aneignung und Polemik* (org. por H. Saner), Munique, 1968; *[Provokationen]* (org. por H. Saner), Munique, 1969; *Chiffren der Transzendenz* (org. por H. Saner), Munique, 1977; *[Aspekte der Bundesrepublik]* (org. por H. Saner), Munique, 1972; *Philosophische Autobiographie* [nova edição ampliada], Munique, 1977; *Notizen zu Martin Heidegger* (org. por H. Saner), Munique, 1978; *Die grossen Philosophen. Nachlass 1 e 2* (org. por H. Saner), Munique, 1981; trad. por J. Hersch, *Liberté et réunification*, Criterion, 1990 e *La culpabilité allemande*, Minuit, 1990.

⇒ J. Hersch, *L'illusion philosophique*, Paris, 1936; L. Jaspers, *Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers*, Würzburg, 1936; L. Pareyson, *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Nápoles, 1940; J. de Tonquédec, *L'existence d'après Karl Jaspers*, Paris, 1945; M. Dufrenne e P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, 1947; A. Lichtigfeld, *Jaspers' Metaphysics*, Londres, 1954; Th. Räber, *Das Dasein in der "Philosophie" von Karl Jaspers*, Berna, 1955; *Karl Jaspers* (org. por P.-A. Schilpp), Stuttgart, 1957; L. Armbruster, *Objekt und Transzendenz bei Jaspers*, Innsbruck, 1957; J. Paumen, *Raison et existence chez Karl Jaspers*, Bruxelas, 1958; A. Caracciolo, *Studi jaspersiani*, Milão, 1958; X. Tilliet, *Karl Jaspers*, Paris, 1960; A. Kremer-Marietti, *Jaspers et la scission de l'être*, Paris, 1974; C.-U. Hommel, *Chiffre und Dogma*, Zurique, 1968; H. Saner, *Karl Jaspers*, Hamburgo, 1970; A. Lichtigfeld, *Aspects of Jaspers' Philosophy*, Pretória, 1971; S. Marzano, *Aspetti kantiani del pensiero di Jaspers*, Milão, 1974; K. Jaspers, *Presses-Pocket*, 1989; J. Paumen, *Fortunes de la question de l'homme*, Bruxelas, 1991.

Jean PAUMEN

## JOAQUIM DE FIORE, c. 1130-1202

Teólogo nascido em Celico, na Calábria. De origem camponesa, e não filho de notário e pajem na corte de Rogério II, rei da Sicília, como por muito tempo se acreditou, Joaquim, após a cura "milagrosa" de uma doença contraída numa peregrinação à Terra Santa, renuncia ao mundo e torna-se monge cisterciano em 1155. Em 1177, é abade de Corazzo e, alguns anos depois, começa sua atividade de escritor. Defendendo o rigor da regra monástica, funda em 1191 uma nova ordem cuja matriz, San Giovanni in Fiore, é aprovada pelo papa, Celestino III, em 1196. Essa ordem chegará a ter 32 filiais.

A visão profética de Joaquim de Fiore, enraizada em sua vontade de reforma monástica, desenvolve-se a partir da idéia da humanidade como realidade dinâmica e viva. Sua exegese "histórica" leva-o a interpretar os dois Testamentos como o anúncio simbólico de um próximo reinado do Espírito Santo. O Antigo Testamento é o símbolo do Novo, que por sua vez é o símbolo e o anúncio de um terceiro estado do mundo. Ademais, sua interpretação da Trindade e das relações entre as Três Pessoas é o modelo da compreensão da evolução espiritual da humanidade. Isto porque na primeira era do mundo, iniciada com Moisés, manifestou-se a glória do Pai, enquanto a do filho se manifestou na segunda; mas a revelação só estará completa com o retorno de Elias, quando se abrirá o terceiro estado, no qual o Es-

pírito Santo se manifestará completamente em sua glória. Para Joaquim, que entrevê os sinais anunciadores da aurora do terceiro estado, a era do Filho já está terminada. À Igreja da hierarquia e dos símbolos, sucederá a Igreja da realidade espiritual. Nesse terceiro estado reinará um monaquismo purificado, uma religião espiritual interior caracterizada por contemplação, caridade, liberdade e paz.

No entanto, ele não entra em oposição à Igreja católica, à qual afirma ser fiel.

Sua influência foi grande, tanto na Itália, sobre Dante e Savonarola, por exemplo, quanto sobre teólogos e filósofos alemães.

- *Concordia Veteris et Novi Testamenti*, ed. Veneza, 1519; reed. fot. Nova York e Frankfurt, 1964; *Exposition in Apocalypsim*, Veneza, 1527, *ibid.*, 1964; *Psalterium decem Chordarum*, Veneza, 1527, *ibid.*, 1965; *Tractatus super quatuor Evangelia*, Roma, ed. Buonaiuti, 1930; reed. Turim, 1960; *Il libro delle figure*, org. L. Tondelli, vol. 1, e L. Tondelli, M. Reeves e D. Hirsch-Reich, vol. 2, Turim, 1940; 2ª ed., 1953; *L'Évangile éternel*, trad. franc. E. Aegerter, 2 vol., Paris, 1928.

⇒ P. Fournier, *Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris, 1909; reimpr., Nova York e Frankfurt, 1963; M. Reeves, *The Figurae of Joachim of Fiore*, Oxford, 1972; H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore. Herméneutique et théologie de l'histoire d'après le "Traité sur les quatre Évangiles"*, Neuchâtel e Paris, 1977 (Bibliografia); H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 1, *De Joachim à Schelling*, Paris, 1979.

Jean-Michel LE LANNOU



# K

## KANT Immanuel, 1724-1804

Kant teve a vida mais monótona que se possa imaginar. Não se casou, nunca saiu de Königsberg, ensinou numa universidade austera, para não dizer sinistra. Não se pode encontrar em sua vida nada de extraordinário. Costuma-se repetir que ele modificou a hora e o trajeto de seu passeio ao lhe ser anunciada a Revolução Francesa. A única coisa que merece ser frisada é esta: ele é o primeiro grande filósofo a lecionar regularmente numa universidade.

Sua evolução filosófica é, sob muitos aspectos, surpreendente. Caracteriza-se por uma lentidão impressionante. Só aos 57 anos publica a *Crítica da Razão Pura*, obra que lhe dará a glória. Todos os seus escritos anteriores (não falamos aqui das aulas cuja redação serviu de base para a *Crítica da Razão Pura*), com uma só exceção – a tese de habilitação conhecida com o título *Dissertação de 1770* –, são influenciados, de um lado, pelo racionalismo e, de outro, pelo empirismo. O próprio Kant quis eliminá-los na primeira edição de suas obras. É claro que não renegou tudo, mas impôs um corte em sua obra, de tal sorte que todos os intérpretes admitem um período pré-crítico e um período crítico.

*Período pré-crítico:* No período pré-crítico, Kant tenta reconciliar Descartes e Leibniz; depois, descontente, toma o caminho do empirismo e, muito embora alguns elementos preciosos sejam adquiridos (por exemplo, o conceito de grandeza negativa), dá a impressão de avançar às cegas. O intérprete de Kant já vê a marca do gênio – em *História Natural do Céu* ele antecipa a hi-

pótese de Laplace –, mas o próprio Kant não tem consciência disso, tanto assim que essa famosa *História do Céu*, considerada por eminentes intérpretes como o único escrito propriamente científico de Kant com algum valor, será excluída, assim como outros textos, da edição de suas obras preparada pelo filósofo.

O detonador foi a *Dissertação de 1770*, com a qual Kant acreditava ter iniciado sua obra “crítica”. A razão disso é bem simples: com ela, Kant estimava ter apresentado a primeira versão – não sem defeitos – de sua célebre teoria da idealidade do tempo e do espaço. É verdade que, se compararmos “em linhas gerais” as teses sobre o espaço e o tempo datadas de 1770, 1781 e 1787 (segunda edição da *Crítica da Razão Pura*), poderemos ter a impressão de que Kant enfim se encontrou. Um estudo minucioso mostra, porém, que essas teses são sensivelmente divergentes. Vista com rigor filosófico, a *Dissertação de 1770* estabelece apenas a *subjetividade* das representações do espaço e do tempo, e falar de subjetividade é, no fundo, fazer um discurso filosófico. Ora, em *Crítica da Razão Pura*, sobretudo em sua segunda versão, Kant se baseará no conceito de *idealidade*, que significa *método*, e não mais, para simplificar, *maneira de ver*. Historicamente, todavia, a *Dissertação de 1770* desempenhou o papel de detonador num sentido preciso: por mais grosseira que fosse a teoria proposta, era diferente das teorias de Descartes e de Leibniz. É verdade que Kant não avaliava seu alcance exato: o espaço e o tempo são, afirma em 1770, os princípios formais do mundo sensível, e ao en-

tendimento ele atribuía um uso tão-somente lógico. Apenas na quarta seção Kant se debruça sobre as categorias, vistas como princípios do mundo inteligível, em que devem possuir um uso real. Podemos perceber duas coisas. A primeira é que Kant, a despeito de freqüentar assiduamente o empirismo, em 1770 ainda é um dogmático *decidido*. A segunda é que ele apresenta as categorias na mais pura desordem. Ainda está longe do ponto de vista propriamente crítico, em que o espírito é considerado uma totalidade orgânica de métodos. O entusiasmo não vai durar muito e começará a ruir na famosa carta de 1772 a Marcus Herz. Mas nela ainda se manifesta esse entusiasmo, pois ele promete “para dentro de três meses” uma obra que, na verdade, é a *Crítica da Razão Pura*. Mas também podemos ler certa preocupação. Kant reconhece a dificuldade do problema categorial: é necessário estruturar a tabela de categorias e apresentá-la como uma totalidade *acabada*. Por outro lado, contudo, confessa não ter explicado como as categorias podem ser aplicadas às coisas em si. Logo descobrirá que é mais difícil ainda explicar como aplicar categorias intelectuais a coisas sensíveis.

“*Crítica da Razão Pura*” de 1781 – A obra prometida a Marcus Herz não virá à luz alguns meses depois, mas sim nove anos mais tarde. E não será bem recebida: longa demais, obscura, os primeiros leitores a consideram viciada por uma terminologia “bárbara”. Durante esses anos, Kant retomou o que podia, com nuances, ser aproveitado da obra pré-crítica, mas fixou-se no problema categorial. Ora, ao contrário do que muitas vezes se ensina, não é da lógica geral que ele se socorrerá. Suas lições e suas reflexões têm como objeto as ciências, a partir das quais ele quer determinar as categorias. Insensivelmente, vai ocorrendo uma transformação: Kant diz que a *Crítica da Razão Pura* é um tratado do método, e encontra, enfim, seu caminho: inaugura a epistemologia. Essa é uma revolução profunda na apreensão dos problemas filosóficos. Isto porque, em Descartes e seus sucessores, ciência e filosofia estão em estado de osmose. Kant, em 1781, faz da filosofia uma reflexão sobre a ciência e, em toda a seqüência da sua carreira, não verá na filosofia

outra coisa senão um movimento reflexivo do pensamento sobre suas obras mais diversas.

É verdade que escreveu a Christian Garve em 1798 que seu ponto de partida residia na apreensão das contradições aparentes da Razão Pura, e a primeira crítica compreenderá duas partes: primeiro, a lógica da verdade, que funda as ciências matemáticas e físicas; depois, a lógica da aparência, ou dialética, que refuta a psicologia racional, a cosmologia racional e, por fim, a teologia racional. Na lógica da verdade, Kant formula seu problema de uma maneira que chegou a surpreender. Isto porque ele escreve que, visto que a física matemática é real, resta saber como ela é possível. A palavra *possível* deve ser entendida em dois sentidos. De um lado, Kant constata que, nas ciências exatas, há juízos necessários e que são sintéticos *a priori*, uma vez que o conceito puro, que em si mesmo nada tem de sensível, pode contudo ligar-se às intuições e às formas das intuições que são o espaço e o tempo. O problema da síntese entre o conceito puro e a intuição só é plenamente resolvido na doutrina do esquematismo transcendental da imaginação que, com Kant, deixa de ser maldita. Mas, por outro lado, ao interrogar-se sobre a *possibilidade* da ciência, Kant interroga-se de fato sobre a sua *essência*. O que pode tornar real uma coisa é sua essência ou sua possibilidade, e a conjunção de essência e possibilidade possui uma longa história que culmina em Leibniz.

Kant se apresenta ao mesmo tempo como idealista transcendental e realista empírico. Evita desconhecer a contribuição da realidade sensível, mas sabe também que o único significado dessa contribuição será o de engendrar seu objeto. Como quer que o entendamos, o real ou é problema – por exemplo, essa é a função da sensação – ou um indício – por exemplo, avistar finalmente no telescópio um planeta apenas calculado até então é sinal do valor da hipótese.

A *Crítica* em 1787 – Seria falso dizer que a *Crítica da Razão Pura* deveria ter imenso sucesso. O próprio Kant confessava a obscuridade de certas partes, como a famosa dedução das categorias. Na lógica da verdade, que compreende essa dedução, a função eminente do princípio de grandeza intensiva não era bem percebida. Tudo

isso é tão real que, em 1787, Kant introduziu esclarecimentos na segunda edição, retrabalhou certas passagens, quando não se achou no dever de refazer tudo, como foi o caso da dedução das categorias. Mas, para voltarmos à primeira edição, o público não se privou de criticar com severidade esse livro de terminologia bárbara, cheio de obscuridades, encontrando nele exatamente o contrário daquilo que Kant pusera. Por exemplo, o idealismo transcendental era entendido em sentido psicológico, e, esquecido o realismo empírico, Kant era criticado por dissolver a realidade do mundo. Nisso tudo se inseria a tenebrosa doutrina da coisa-em-si. A coisa-em-si, no caso, não tem uma, mas várias definições. No início da *Crítica da Razão Pura*, ela se apresenta como fonte da afecção por trás do fenômeno. É impossível, nestas poucas páginas, explicar, como Cassirer, de que modo a Estética transcendental, com a qual começa realmente a *Crítica da Razão Pura*, conserva obrigatoriamente um aspecto dogmático. Mas a leitura da obra nos mostra a coisa-em-si a evoluir até que, após vários contratempos, assume seu verdadeiro papel: o de Idéia reguladora que governa o movimento da ciência até o infinito, definição esta que será dada por Kant no fim de sua última grande obra, *Doutrina do Direito*. Como quer que seja, em 1781 a tendência era confundir-se o idealismo absoluto de Kant ou então desmascarar seu realismo ontológico; ao cabo de seis meses, as paixões arrefeceram e, com isso, a *Crítica* caiu no esquecimento a que estão fadados os livros ilegíveis. Mas Kant não se dá por vencido e redige um livrinho para expor claramente sua doutrina do conhecimento. Em 1783, vem a lume *Prolegômenos a toda Metafísica Futura Capaz de se Apresentar como Ciência*. Não se pode dizer que Kant tenha agravado a situação, mas tampouco a melhorou. Entre ele e o público subsiste, de qualquer maneira, o obstáculo da terminologia.

*Passagem à filosofia moral* – Ocorre então algo bem curioso. Kant renuncia em parte a seduzir o público e quer dedicar-se ao desenvolvimento de sua obra – já não é tão jovem e não tem tempo para martelar sempre a mesma tecla. Assim sendo, vai elaborar sua moral, mas, instruído pela experiência, procurará no primeiro tratado atingir

a maior simplicidade e a maior profundidade possíveis. Em 1785, Kant publica *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*. Para ele, o objetivo não é inventar uma ética; ela existe no ensinamento de Cristo, nos tratados de moral e de direito. Convém apenas conferir-lhe formulação mais exata (Kant ressaltará mais tarde que um matemático pode compreender o valor da tentativa de formular rigorosamente o dado) e dar-lhe um fundamento, indicando a unidade sintética entre exigência moral e liberdade. A obra de Kant foi freqüentemente mal compreendida porque sua intenção permaneceu desconhecida. Quando ele define a boa vontade ou a obediência à lei simplesmente por puro respeito a esta, nada diz de novo. Esses elementos de ética estão presentes literalmente na obra de Pufendorf, o grande jusnaturalista alemão. Na *Crítica da Razão Pura* Kant queria justificar a física de Newton; em sua moral, procura justificar a obra de Pufendorf, que resume o conhecimento comum da moralidade. O público, decididamente cego, não dará aos *Fundamentos* melhor acolhida do que aos trabalhos precedentes de Kant. Este será criticado por não sugerir uma nova moral e, numa nota da *Crítica da Razão Prática*, Kant frisarà o contra-senso fundamental implícito nessa reprovação. Mas, por outro lado, também será criticado por ter inovado, ao criar, após a Razão Pura, um novo ídolo: a boa vontade. Quando da publicação da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant era censurado por seu idealismo ou por seu realismo; agora, era reprovado por ter inovado e por não ter inovado. Essa cegueira é incompreensível. Seria acaso inovar aderir a uma moral considerando sobretudo a intenção e deixando por conta do mundo o êxito da ação moral? Acaso não seria inovar no bom sentido edificar essa moral em forma sistemática? Por exemplo, determinando as fórmulas do imperativo categórico ou lei moral?

*Kant e as polêmicas* – Kant enveredava com determinação pelo caminho da obscuridade. Mas uma série de acontecimentos, de conjunção inesperada, vai pô-lo em plena luz. Tudo começa com um artigo: “O Que São as Luzes?” Teve grande repercussão, tanto mais porque a existência da Prússia parecia estar por um fio: Frederico, o Grande, déspota esclarecido, vivia seus

derradeiros meses. Por outro lado, a Alemanha filosófica estava dividida por uma luta acerbá, a *Pantheismusstreit*. F. H. Jacobi, ao publicar a correspondência com Moses Mendelssohn, persegue um objetivo que, à primeira vista, pode parecer anódino: mostrar que todo filósofo é espinozista e, por conseguinte, ateu. Não somos mais capazes de avaliar a gravidade de tal *acusação* – há que chamar as coisas por seu nome. O ateísmo era um caso gravíssimo no século XVII; Fichte vai sentir isso na pele. No debate turbulento, cujo interesse nos parece pequeno, mas que na época agitava os espíritos, não parece existir quem possa pôr fim à disputa, que só perderá a virulência após a morte de Mendelssohn. E pouco a pouco os holofotes se voltam para Kant. Arranjam um jeito de acusá-lo de espinozista. Kant recusa o combate. Nem por isso as coisas melhoram para ele, e o diretor da *Allgemeine Literatur Zeitung* logo lhe escreverá, dizendo-lhe que dissipe as dúvidas que pairam sobre ele, a quem chama de primeiro filósofo da Alemanha. Agora os holofotes estão totalmente voltados para ele, que não pedia tanto.

Kant redige um artigo de precisão e habilidade raras: “O que é Orientar-se no Pensamento?” É a mais simples e mais clara exposição de sua filosofia para o grande público. Ele explica a atitude do criticismo, que quer que se respeitem os limites do conhecimento humano, que se destrua o falso saber metafísico para dar lugar à fé, que se tome como apoio a teoria da idealidade do tempo e do espaço, a seu ver a única salvação. Finalmente todos entendem ou acham que entenderam. *Mutatis mutandis*, é o *Discurso do Método* de Kant, tão inferior em relação à *Crítica da Razão Pura* quanto o *Discurso do Método* de Descartes o é em relação às *Meditações de Filosofia Primeira*. Acrescenta a isso outro fato: começa-se a escrever sobre a filosofia de Kant. Um pensador lutará muito por inculcar – com quantos erros! – o espírito filosófico kantiano. Chama-se K. L. Reinhold. E suas *Cartas sobre a Filosofia Kantiana* proporcionam uma imagem do pensamento transcendental. Daí em diante, não se parará mais de escrever sobre a filosofia de Kant. Quando ele morre, contam-se mais de três mil obras referentes a ela. Kant nunca fará políti-

ca. Mas esse cerrar fileiras em torno de seu racionalismo terá a intenção de preservar a filosofia das luzes, *Aufklärung*, para além do reinado de Frederico, o Grande.

Kant já tinha alcançado a glória. Diziam que ele era incompreensível, todos afirmavam compreendê-lo, e compreendê-lo até melhor do que ele mesmo se compreendera. O historiador do pensamento kantiano tem de reconhecer que Kant não se deixou inebriar, tanto assim que confessava sem rodeios que só iam compreendê-lo cem anos mais tarde. Mas aproveitou esse clima favorável para redigir tratados fundamentais. O primeiro é a segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. Essa reedição iria criar um sério problema para os intérpretes. Espíritos tão distantes quanto Schopenhauer e Heidegger estimam que Kant desfigurou sua obra, e Heidegger, por exemplo, acha que Kant recuou, ao destituir a imaginação transcendental, princípio da temporalização, de seu primado, e atribuí-lo, muito convencionalmente, à razão. Outros, como Hermann Cohen e a famosa escola de Marburgo, julgam que Kant soube eliminar as escórias do psicologismo, que entulhavam a primeira edição. Com uma pontinha de maldade, Schopenhauer garante-nos que a desfiguração da primeira edição tinha como única causa a idade avançada de Kant. A dificuldade do problema foi sem dúvida exagerada: se é verdade que a edição 1787 foi modificada, pode-se notar que muitas vezes isso se deu com a preocupação de formular melhor as definições e as demonstrações; por outro lado, o texto mais importante para a maioria dos intérpretes, ou seja, o esquematismo transcendental, não sofreu retoque algum, não sendo vedado pensar que a obra foi corrigida em função desse texto capital.

“*Crítica da Razão Prática*” – A segunda obra essencial é a *Crítica da Razão Prática*, publicada em 1788. O conteúdo da obra não é muito diferente dos *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, porém a forma é mais científica. Tudo repousa num problema: como explicar que a vontade se interesse pela fé? Da lei moral, Kant não duvida; chega até a dizer que é “o fato único da razão pura”. Vai mais longe, sugerindo-nos tanto a idéia de que a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral, quanto de que a lei moral é a *ratio cog-*

*noscedi* da liberdade. Essa idéia mereceria uma longa análise. Resumiremos dizendo que é o amor puro por nossa liberdade que nos impõe o dever de sermos dignos dela. Mas somos livres? A questão é complexa. De fato, por um lado, de acordo com a teoria da ciência que assegura a onipotência do conceito de causalidade, todos os nossos atos são tão determináveis quanto um eclipse do Sol. Mas, por outro lado, como essa teoria da ciência só vale para os fenômenos, nosso ser como coisa-em-si é livre. Era a solução já proposta na *Crítica da Razão Pura*, no estudo da terceira antinomia da *Antitética da Razão Pura*. Essa solução nunca foi capaz de satisfazer os discípulos de Kant. De fato, uma vez que o tempo era comprimido no mundo dos fenômenos, a liberdade como coisa-em-si ou princípio numenal se tornava um bloco indiviso, além do tempo, encerrando portanto num nada de temporalidade todas as minhas inclinações e todas as minhas ações. Era necessário falar de *caráter inteligível*, como Kant fizera em 1781, confessar que minha essência comanda minha existência e admitir o princípio *operari sequitur esse*. Mas, por outro lado, enquanto erigia a doutrina do caráter inteligível – no qual L. Brunschwig via “a morte da boa vontade” –, Kant desenvolvia uma prática bem oposta. Em seus escritos dedicados à filosofia da história, ele se fixava deliberadamente na obra concreta dos homens que pensam ser tudo, menos autômatos. Dirá até que não há revolução copernicana em história porque se trata de seres livres, cujas intenções e cujos atos a ciência não pode definir.

*A revolução copernicana* – A revolução copernicana tornava-se símbolo da filosofia kantiana, mas somente agora convém dizer algumas palavras a esse respeito. Kant escolheu essa imagem dizendo que era necessário parar de ver o sujeito girar em torno do objeto e interrogar-se sobre o caso inverso, aquele em que o objeto giraria em torno do sujeito. Ao pé da letra, é um contrasenso que os historiadores do pensamento de Kant aceitam sem pestanejar. De fato, o que é o sujeito? Todos dirão: o homem. Por isso o proceder de Kant baseado nessa imagem perde todo valor. Primeiro, a imagem é inadequada. Copérnico defende o heliocentrismo e descentraliza o mundo

humano, no desejo de que este, que fora referência de toda a Antiguidade e da Idade Média, deixe de ser ponto fixo e imutável; lendo-se Kant ingenuamente, reincide-se no geocentrismo, pois tudo é de novo centrado no homem. Mas, em seguida, o que é mais grave, o homem passa a ser, acima de tudo, uma realidade psicológica, e o desejo de separar a psicologia da filosofia transcendental vai por água abaixo. Foi assim que se leu Kant, e estão aí os excessos do jovem Schelling para comprová-lo. Na verdade, o su-jeito de que Kant fala não é o homem, mas a ciência, e é em torno de seus métodos que o objeto deve girar e encontrar configuração. É também por essa razão que, numa carta a Stäudlin, resumindo suas grandes questões – que posso saber? que devo fazer? que posso esperar? – Kant declara que todas elas se reduzem a uma só: o que é o homem? O homem não é um *centro*, é um *problema*.

*A Crítica da Faculdade de Julgar* – Um problema. Ainda que a teoria da liberdade não deixasse de provocar certo mal-estar – que de resto poderia ser dissipado por uma análise séria do perspectivismo de Kant, adaptando o método transcendental a seu objeto –, era conveniente empreender uma síntese entre a filosofia teórica e a filosofia moral, ou, mais exatamente, indicar a transição de uma para outra. É esse móbil, essa vontade de situar o problema, que levará Kant a publicar em 1791 uma terceira *Crítica*: a *Crítica da Faculdade de Julgar*. Essa obra, em que a crítica faz as vezes de *doutrina*, não pode ser abordada sem algumas reflexões prévias. Compreende duas partes: a doutrina do juízo do gosto e a doutrina do juízo teleológico. Esses juízos têm em comum não serem determinantes (“porque...”), mas reflexivos (“como se...”). Ora, parece chocante ver reunidos numa mesma obra um conjunto de reflexões concernentes à nossa apreensão da beleza e um conjunto de reflexões concernentes à natureza orgânica – Schopenhauer falará de “união barroca”, e sua opinião parece sólida à primeira vista, tanto mais que inúmeros kantianos eminentes, entre os quais Erdmann e V. Basch, mostraram que a teleologia já existia em germe na teoria das Idéias da *Crítica da Razão Pura*.



Mas ao intérprete modesto e pouco ansioso por refutar Kant parece que duas orientações justificavam essa organização da terceira *Crítica*. De um lado, preocupado em completar seu sistema, Kant simplesmente retomou a doutrina dos graus do ser. Vem primeiro a coisa pura: por exemplo, esta pedra que cai a determinada velocidade, de acordo com a ciência física, e é o propósito da *Crítica da Razão Pura*; na outra extremidade da escala dos graus do ser, encontra-se o ser racional, de que trata a ética, que sabe muito bem – caso contrário não teria por que existir – que o homem não é *somente* racional e que, iludido por suas paixões e por todas as coisas que Kant inclui no conceito de amor patológico, está sempre a se afastar da lei moral. Entre esses dois extremos encontramos a *organização*, que nos apresenta uma causalidade distinta da causalidade do mecanicismo puro, já que o efeito é, por sua vez, causa de sua causa; se subirmos mais um grau encontraremos a vida, que se explicita em sua verdade mais exemplar na *individualidade*, em particular na inefável reação diante do belo. A *Crítica da Faculdade de Julgar* estabelece pois uma hierarquia: 1) a coisa, de que trata a *Crítica da Razão Pura*; 2) a organização, de que trata a segunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*; 3) o vivente ou o indivíduo, de que trata a primeira parte dessa mesma *Crítica*; 4) a personalidade ou o ser racional, que é objeto da *Crítica da Razão Prática*. Quem deseja fazer alguma objeção, que procure na segunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar* um só exemplo concernente à vida. Sempre será encontrada a organização, que, no § 65, Kant afirma explicitamente ser um “análogo da vida”. Assim, a terceira *Crítica*, encarada na perspectiva das ordens do real, confere à filosofia transcendental seu valor enciclopédico do ponto de vista da metafísica. Mas, por outro lado, como preocupação mais perceptível em sua segunda parte, a terceira *Crítica* nos diz que a lógica das ciências, apesar de não estar submetida à lógica geral, dela necessita.

O n.º V da Introdução já nos convida a uma reflexão singular. Dando por admitidos os resultados da dedução transcendental, logo a possibilidade de aplicar as categorias ao mundo dos fenômenos, Kant observa que isso não implica-

ria de forma alguma a homogeneidade dos fenômenos, que poderiam ser todos diferentes, não existindo, por exemplo, alguns poucos tipos de rochas, mas uma infinidade de tipos, de tal modo que o entendimento ficaria perdido. Embora, ao afirmar que as condições de possibilidade dos objetos da experiência também são condições de possibilidade da experiência (da ciência, portanto), a dedução transcendental garanta a aplicação das categorias, essa aplicabilidade depende da coerência no dado, e essa coerência, função transcendental essencial, supõe que a lógica geral possui valor. Kant foi influenciado, nisso, pela obra de Lineu, que reduziu o cafuncho da botânica a algumas grandes divisões simples e claras. A lição de Lineu é que o número de problemas não é igual ao número de existentes. Por conseguinte, a leitura estética da primeira parte da *Crítica da Faculdade de Julgar* deve ser feita não apenas em sua verdade metafísica, que permite situar o homem, mas também como uma teoria da lógica geral. Optar, preferir, supõe o ato primeiro da lógica geral: comparar. O juízo estético é essencialmente lógico. E é por sermos capazes desse ato que uma filosofia da organização é concebível. Assim, tanto na óptica dos graus do ser como na da ciência, a terceira *Crítica* adquire uma unidade fundamental, que Schopenhauer e tantos outros não conseguiram enxergar.

Foi sob o signo do juízo reflexionante que Kant redigiu essa obra. Ele define o juízo reflexionante como um movimento intelectual que vai do principal ao universal. Quando digo “esta rosa é bela”, não quero dizer que ela é bela para mim; quero dizer que pretendo que ela seja bela para todos. No domínio teológico, esse juízo se assemelha ao que chamamos de *indução*. Examinando um ser, ousa afirmar que ele se insere num sistema lógico que Kant determina como técnica da Natureza. Ao juízo reflexionante, o filósofo opõe o juízo determinante, que se encontra nas ciências exatas e que, construindo seu objeto na intuição (por exemplo, na matemática), não supõe essencialmente outra coisa além de sua própria atividade. Em todo caso, como vimos de explicar, o fato é que a lógica das ciências, ou ainda a lógica transcendental, acaba por supor o valor lógico geral. Kant disse que onde termina-

va a matemática terminava a “ciência propriamente dita”. Tomou-se isso como pretexto para rejeitar a terceira *Crítica*. Essa afirmação, feita em 1786, não condena o horizonte desvendado pela *Crítica da Faculdade de Julgar*. O maior defeito da antiga metafísica que Kant deseja destruir consiste em raciocinar em todos os domínios como se raciocina na matemática, sem acrescentar nuances. Ora, se considerarmos a teoria do juízo reflexionante segundo a óptica inaugurada na doutrina dos graus ou momentos do ser, veremos que, mais além das perspectivas oferecidas pela matemática, se não é mais possível dizer “porque”, ainda se pode dizer “como se”. O pensamento dedutivo prolonga-se em pensamento hipotético, e a epistemologia kantiana consiste em determinar suas relações. Temos aí uma reviravolta extraordinária. Descartes, Malebranche, Leibniz sempre dizem “porque”; Kant, a certa altura, diz “como se”.

*Kant e Fichte* – Com a *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant transforma-se em oráculo. E, ao ser aceito cegamente, seu pensamento não vai ser devidamente apreciado. Ele ficará irritado com isso, e um fato surpreendente vai trazer à tona esse estado de coisas. Kant não quisera emprestar dinheiro ao jovem Fichte, mas, em compensação, o recomendara a seu editor. O futuro construtor da Doutrina da Ciência redige então um livro, que intitula *Crítica de Toda Revelação*. Por ironia do acaso, esse livro é publicado sem página de rosto e sem menção ao nome do autor. Os adeptos de Kant vão acreditar, com toda a naturalidade, que se trata de uma quarta crítica kantiana formalmente anônima, no mínimo devido ao pesado clima religioso. Durante mais de três semanas, a obra será exaltada, e Kant, aclamado. É fácil imaginar a irritação de Kant, que terá de pôr as coisas em pratos limpos. É verdade que o livro de Fichte não era um mau livro, e, visto de longe, parecia enquadrar-se na perspectiva de Kant, mas não era de Kant, e este havia sido aplaudido sem reservas. Após o restabelecimento da verdade, não serão poupadas críticas ao livro, mas, como alguma espécie de pudor impedirá de queimar o que antes fora adorado, Fichte alcançará uma notoriedade que mais tarde não deixará de confirmar, mas que não teria conquistado

com tanta facilidade sem essa feliz confusão. Esse incidente servirá de alerta.

*Escritos anexos* – A partir de 1792, Kant tomará o maior cuidado com a identidade de seus escritos e, ao reunir quatro grandes artigos sob o título *A Religião nos Limites da Simples Razão*, não permitirá que parem dúvidas. Essa compilação que interessou vivamente os historiadores de Kant é de uma leitura árdua, de dois pontos de vista. Primeiro do ponto de vista do estilo. Disseram várias vezes que Kant escrevia mal. É um despropósito. Seus grandes tratados, as três *Críticas*, são redigidos num estilo de escriba, em que a estrutura totalmente latina da frase permite que o pensamento se exprima com incrível precisão. Kant nunca quis escrever bem, mas escrever certo. Ora, na seleção de textos sobre a religião, sem deixar de ser correta, a frase começa a alcançar uma complexidade desconcertante que será encontrada com frequência, em particular na *Metafísica dos Costumes*. Depois, o escrito de Kant sobre a religião estava sem dúvida dividido entre duas tendências: de um lado, o luteranismo convicto; de outro, um apego decidido ao pensamento da *Aufklärung*. O mais importante nesse escrito não está, a nosso ver, na teoria obscura do mal radical. Essencial é a afirmação de que Cristo não passava de um “homem agradável a Deus”. Na verdade, Kant propõe um deísmo e acredita que, por si mesma, a razão teria chegado (por certo com um atraso considerável) ao ponto a que Cristo – que ele chama de “professor de moral” – a conduziu.

*Política* – Conquanto Kant continuasse sempre trabalhando na elaboração de seu sistema, como podemos ver por seus ensaios póstumos, o ritmo de suas publicações não diminuía. Mencionaremos dois textos de filosofia política (se bem que Kant nunca tenha feito política, como Fichte fará). O primeiro é o *Projeto de Paz Perpétua*, publicado em 1795. O conteúdo da obra é irônico, já que Kant não alimentava mais a nostalgia platônica do rei filósofo. Mas dois momentos devem reter nossa atenção. Por um lado, Kant é o único dos grandes filósofos (Leibniz, Rousseau etc.) a afirmar que os ingênuos e pobres de espírito, por acreditarem numa humanidade pacificada, servem aos interesses da razão. E põe-se do lado deles. Em 1784, Kant já havia falado de

uma sociedade das nações, e, considerando que a credulidade às vezes trilha os caminhos da boafé, resolve determinar com ironia, mas também com seriedade, as condições da paz entre os homens. Mas devemos ter em mente outra coisa: esse escrito de Kant foi o primeiro, de toda a sua obra, traduzido para a língua francesa. Não entra nos propósitos desta exposição definir as condições históricas que presidiram a essa tradução, mas é importante frisar que essa obra, pouco alentada decerto, foi o primeiro contato real entre o pensamento kantiano e a reflexão francesa.

*"Metafísica dos Costumes"* – A última grande obra entregue ao público por Kant é a imponente *Metafísica dos Costumes*. Compõe-se de dois momentos: Doutrina do direito e Doutrina da virtude. Seus fundamentos teóricos encontravam-se no escrito de 1785 e na *Crítica da Razão Prática*. Essas doutrinas, que lançam luzes decisivas, foram por demais negligenciadas. Sem entrarmos no mérito de saber em que medida Kant se inspirou em Rousseau na Doutrina do direito (na verdade, pouquíssimo), ou se tratou indevidamente a terminologia jurídica romana (o que parece evidente), sem tampouco levantarmos a questão do pretenso subjetivismo do filósofo, devemos observar que ele soube resolver a questão muito pouco clara das relações entre o direito natural e o direito positivo. Para Kant, a missão do Estado é realizá-lo. O direito natural não é uma norma que paire acima da realidade histórica concreta, da qual tudo o afasta. Como mostra a disposição da obra, em que o direito público aparece por último, Kant indicava uma dinâmica do direito, cabendo ao Estado realizar o direito natural e levá-lo ao concreto. O movimento do direito é uma teleologia da conduta humana, e só nesse sentido se deve entender a idéia de que o Estado, assim como a pessoa, é fim em si. Essa dinâmica possui uma designação extremamente precisa: ela é reforma, sem nunca se tornar revolução. É por falta de reformas que são deflagradas as revoluções. Aferrando-se à reforma, fazendo do Estado um fim em si, Kant realiza o ajuste da moral com a filosofia política. A moral nos diz que é necessário tratar cada homem como um fim em si, jamais simplesmente como um meio. De fato, somos obrigados a considerar

o homem como um meio: por exemplo, o professor é um meio para seus alunos; graças a ele, poderão entender melhor a ciência. Mas não é apenas isso; também é uma pessoa, um fim em si, que a vontade de todos e, por conseguinte, a vontade do Estado deve levar em conta. É o princípio da reforma, animado pelo grande fundamento ético: o respeito. O fato de ser possível encontrar com facilidade os elementos éticos de princípio na reflexão sobre o direito mostra a intensa coerência do pensamento kantiano. Em seu sistema, tudo interage, e é possível deixar de lado certos trechos da exposição, com a certeza absoluta de poder voltar a eles na primeira oportunidade.

Não é possível ler a Doutrina da virtude sem ter sentimentos contraditórios. Esse é, de fato, o último grande tratado de Kant – pois não se pode tomar como tal *O Conflito das Faculdades*, de 1798. Quem o ler ou traduzir ficará gradualmente convencido de que aquela obra, em certa medida, representava o adeus de Kant, e de que, nas horas turbulentas por que a Europa passava, esse livro exalava um aroma que se perdera, vindo do século XVIII. Através dos teoremas áridos e da casuística superada, podemos aspirar a preocupação com a elegância moral e com a polidez sincera. Como homem do século XVIII, Kant, contemporâneo de Mozart, quis rematar sua obra com um esboço da filosofia da delicadeza. Depois dele, os filósofos cantarão a glória dos combates, o absurdo da vida. Ele foi sábio o bastante para nos deixar escrevendo páginas cheias de bom senso sobre o equilíbrio ético, imagem de sua vida, verdade de sua obra.

• *Kant's gesammelte Schriften*, Herausgegeben van der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 28 vol., publicados a partir de 1902; E. Cassirer, *Immanuel Kants Werke*, 10 vol., Berlin, 1912-1922; *Immanuel Kant Werke, Werke in sechs Bänden*, Herausgegeben van Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1956, reproduzido em 1966. Obras traduzidas para o francês: *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault; *Le conflit des facultés en trois sections*, trad. J. Gibelin; *Critique de la raison pratique*, trad. J. Gibelin, revista por E. Gilson; *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko; *La dissertation de 1770*, trad. P. Mouy; acompanhada por *La lettre à Marcus Herz*, trad. A. Philonenko; *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, trad. R. Kempf; *Logique*, trad. L.

Guillermit; *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, trad. R. Kempf; *Opus postumum*, textos selecionados e traduzidos por J. Gibelin; *Pensées successives sur la Théodicée et la religion*, trad. P. Festugière; *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. A. Philonenko; *Métaphysique des mœurs, première partie: Doctrine du droit*, trad. A. Philonenko; *Métaphysique des mœurs, deuxième partie: Doctrine de la vertu*, trad. A. Philonenko; *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, trad. A. Philonenko; *Première introduction à la critique de la faculté de juger; D'un grand seigneur adopté naguère en philosophie; Annonce de la proche conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, textos reunidos e traduzidos por L. Guillermit; *Premier principe métaphysique de la science de la nature*, trad. Gibelin; *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff*, trad. L. Guillermit; *Projet de paix perpétuelle*, trad. J. Gibelin; *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. J. Gibelin; *Quelques opuscules pré-critiques*, trad. S. Zac; *Recherches sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale; Annonce du programme des leçons de M. E. Kant durant le semestre d'hiver 1765-1766*, trad. M. Fichant; *Réflexions sur l'éducation*, trad. A. Philonenko; *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin; *Réponse à Eberhard*, trad. R. Kempf; *Rêves d'un visionnaire*, trad. F. Courtes; *Théorie et pratique, Sur un prétendu droit démentir par humanité*, trad. L. Guillermit. Todos esses volumes ou opúsculos foram coligidos pela Librairie Vrin. *Critique de la Raison pure*, trad. Tresmaygues e Pacaud, PUF; *La philosophie de l'histoire*, opúsculos coligidos e traduzidos por S. Piobetta, Aubier; *Choix de réflexions des années 1772-1777*, trad. F. X. Chenet, Vrin, 1988; *Oeuvres philosophiques*, 3 vol., sob a direção de F. Alquié, com traduções de F. Alquié, J. Banni, A. Delamarre, J. Ferrari, L. Ferry, F. de Gandt, B. Lortholary, H. Wisman, S. Zac, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980 (t. I), 1985 (t. II), 1986 (t. III); *Correspondance*, trad. de N. Aumonier, M. C. Chaillot, M. Halimi, M. B. de Launay, M. Marcuzzi, V. Serroussi, Gallimard, 1991.

⇒ E. Adickes, *Kant als naturforscher*, Berlim, 1924; F. Alquié, *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, 1968; J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants, in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*; L. Brunschvig, *Ecrits philosophiques*, t. I, Paris, 1951; E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlim, 1918; H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung, dritte Auflage*, Berlim, 1918; *Kants Begründung der Ethik, zweite Auflage*, Berlim, 1910, reed. 1987; *Kants Begründung der Aesthetik*, Berlim, 1912; V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, 3ª ed., Paris, 1969; K. Fischer, *Immanuel Kant und seine Lehre*, Mannheim, 1860; M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, 1951; *Die Frage nach dem Ding, zu Kants Lehre von dem transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen, 1962; G. Kruger, *Critique et morale chez*

*Kant*, Paris, 1961; G. Martin, I. Kant, *Ontologie und Wissenschaftstheorie*, 1951, trad. J.-C. Piguët, *Science moderne et ontologie traditionnelle de Kant*, PUF, 1963; A. de Murait, *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien*, Paris, 1958; B. Noll, *Kants und Fichtes Frage nach dem Ding*, Frankfurt, 1936; H. J. Paton, *Kant's Metaphysics of experiences*, Londres, 1936; *Der Kategorische imperativ*, Berlim, 1962; A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, Vrin, 1968-1972. Introductions aux traductions par le même auteur de la *Critique de la faculté de juger*, de la *Métaphysique des mœurs*, 1ª parte; *Doctrine du droit*; 2ª parte; *Doctrine de la vertu*; des *Réflexions sur l'éducation*, du *Fondement de la métaphysique des mœurs*, de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*; C. Reinhold, *Briefe über die kantische philosophie (1786)*, Leipzig, 1924; B. Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, 1967; E. Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, 1881-1892; H. J. de Vleeschauwer, *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*, 3 vol., Paris-Haia, 1934; *L'évolution de la pensée kantienne*, Paris, 1939; J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, 1954; *Physique et métaphysique kantienne*, Paris, 1955, 2ª ed. PUF, 1987; E. Weil, *Problèmes kantien*, Paris, 1963. Consultar também R. Eisler, *Kant-Lexicon*, Hildesheim, 1977, e a revista intitulada *Kant-Studien*. Addenda (2ª ed.): P. Lachize-Rey, *L'idéalisme kantien*, reed. Vrin, 1972; A. Kojève, *Kant*, Gallimard, 1973; M. Malherbe, *Kant ou Hume dans la raison et le sensible*, Vrin, 1980; E. Martineau, trad. franc. de *Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik der Reinen Vernunft, Interprétation phénoménologique de la Critique de la Raison pure de Kant*, Gallimard, 1981; J. Moreau, *La problématique kantienne*, Vrin, 1984; D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Nápoles, 1985; L. Guillermit, *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, CNRS, 1986; J. Grondin, *Kant et le problème de la philosophie: l'a priori*, Vrin, 1989; Y. Yovel, *Kant and the problem of History*, trad. J. Lagrée: *Kant et la philosophie de l'histoire*, Klincksieck, 1990; F. X. Chenet, *L'esthétique transcendantale de la Critique de la Raison pure*, Klincksieck, 1992.

Alexis PHILONENKO

## KELSEN Hans, 1881-1973

Hans Kelsen, *the leading jurist of our time*, conforme a expressão de Roscon Pound, nasceu em Praga no dia 11 de outubro de 1881, numa família judia de língua alemã. Pouco depois de seu nascimento, seus pais se instalam em Viena. É nessa cidade que ele vai adquirir toda a sua formação e onde fundará mais tarde a corrente

mais importante da filosofia do direito contemporâneo, a *teoria pura do direito*, às vezes designada pelas expressões “normativismo” ou “escola de Viena”.

Estudou na Faculdade de Direito, onde defendeu em 1906 uma primeira tese sobre a teoria do Estado de Dante. Em 1908, vai a Heidelberg assistir aos cursos de Jellinek, que domina então a teoria alemã do direito, mas parece que fica decepcionado, voltando-se então para o seminário de Max Weber. De volta a Viena, redige sua tese de habilitação, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*. Trata-se de uma primeira versão de sua doutrina, que o consagra de imediato como mestre da teoria do direito. Em 1911, é nomeado *privat-dozent* da Faculdade de Direito; em 1918, professor dessa mesma Faculdade. Embora esse ponto da sua biografia não possa ser dado como certo, parece que Kelsen teve de se converter ao catolicismo para obter essa cátedra.

Participa das lutas políticas intensas que assinalam o fim do império austro-húngaro e liga-se aos dirigentes do partido social-democrata, Karl Renner, Otto Bauer e Max Adler. Em outubro de 1918, Karl Renner, nomeado chanceler, confia-lhe a preparação de um projeto de constituição, que, após algumas modificações menores, se tornará a constituição definitiva da Áustria. Essa constituição comporta uma instituição originalíssima para a época, um Tribunal Constitucional. Voltará a vigorar após a Segunda Guerra Mundial e ainda hoje rege o funcionamento da vida política austríaca.

A partir de 1921, desenvolve dupla atividade em Viena. Leciona, leva adiante suas pesquisas no domínio da filosofia do direito e da filosofia política e participa do debate intelectual da época. Está em contato com Carnap, com Freud. Em 1924 publica em *Imago* o texto de uma conferência pronunciada na Sociedade Psicanalítica de Viena, “Conceito de Estado e Psicologia Social”.

Ao mesmo tempo, participa do Tribunal Constitucional, de que foi nomeado membro vitalício. É, então, objeto de violentos ataques da imprensa conservadora, sobretudo porque o Tribunal decidiu, por proposta sua, que os casamentos católicos podiam ser dissolvidos. Em 1929, a maioria cristã-social, próxima dos fascistas, leva o

Parlamento a adotar uma emenda constitucional que destituía os membros vitalícios do Tribunal Constitucional.

Kelsen decide então sair da Áustria. Aceita uma cadeira na Universidade de Colônia, onde ensinará até a ascensão dos nazistas.

A partir de 1933, ensina no Instituto de Altos Estudos Internacionais de Genebra. Mas, em 1936, a convite do governo tcheco, aceita uma segunda cadeira na Universidade alemã de Praga, onde é acolhido por manifestações hostis e ameaças de morte por parte dos estudantes pró-nazistas. Suas aulas são boicotadas. Apesar disso tudo, leciona até 1938. Depois retorna a Genebra, mas no início da Segunda Guerra Mundial é forçado a sair da Suíça e a começar, com mais de sessenta anos, uma segunda carreira universitária nos Estados Unidos. Ensina em Harvard, depois em Berkeley.

Interessa-se então pela teoria do direito internacional. Participa, depois da Segunda Guerra, da preparação do processo de Nuremberg e dedica um livro à Organização das Nações Unidas. Em 1959, publica a segunda edição, definitiva, da sua *Teoria Pura do Direito*. Depois de se aposentar, trabalha numa teoria geral das normas, que será publicada em 1973, após sua morte, por uma fundação criada pelo governo federal austríaco, o Hans Kelsen Institut.

Podemos distinguir na obra de Hans Kelsen dois domínios principais: a teoria do direito e a teoria do Estado. A teoria do direito comporta, por sua vez, dois aspectos: primeiro, uma teoria epistemológica que procura determinar a posição de uma ciência do direito, e, em seguida, uma teoria geral do direito, que tem por objeto a descrição do sistema jurídico por meio de um modelo válido para todos os direitos positivos nacionais, quaisquer que sejam seus conteúdos.

I. *Ciência do direito* – Enquanto teoria epistemológica ou metateoria do direito, a doutrina kelseniana é prescritiva. Ela não visa a descrever os métodos ou os fundamentos do ensino do direito, como este é efetivamente dado, mas a estabelecer os métodos de uma verdadeira ciência do direito, desembaraçada da metafísica e da ideologia que até então a haviam atravancado, distinguindo-a radicalmente da prática dos juristas. É



nesse sentido que se apresenta como teoria “pura” do direito.

Podemos considerar que essa ciência se baseia em dois fundamentos. Primeiramente, baseia-se na distinção kantiana entre sujeito e objeto do conhecimento. A ciência do direito não tem por função contribuir para o desenvolvimento ou para a melhoria do direito, mas apenas descrevê-lo. O jurista, no sentido de Kelsen, é o sujeito do conhecimento do direito, teórico ou professor, não juiz ou advogado.

Em segundo lugar, baseia-se na distinção entre *sein* e *sollen*, ser e dever-ser, enunciada por Hume e Kant, sobre a qual Kelsen escreve que se tratava de uma noção “que se dá à nossa consciência de maneira imediata”, ou de uma noção “simples”, no sentido de G. E. Moore. Essa distinção resulta da evidência lógica de que, do fato de alguma coisa ser, não decorre que essa coisa deva ser; em outras palavras, é impossível deduzir uma conclusão ética de premissas inteiramente não-éticas. Dessa distinção resulta certo número de consequências.

A primeira é a rejeição de qualquer teoria do direito natural. Kelsen, que adotou a teoria kantiana do conhecimento, separa-se radicalmente de Kant nesse ponto. As doutrinas do direito natural, não obstante sua diversidade, têm a característica comum de fazer a distinção entre direito positivo, ou direito em vigor, estabelecido pela vontade do poder político, e por outro lado, um direito que transcende o direito positivo: o direito natural. O jurista teria por função, segundo essas doutrinas, descobrir o direito natural e examinar se o direito positivo está em conformidade com ele, isto é, se pode ser considerado válido e obrigatório. Ora, para Kelsen, o direito natural não pode ser objeto de um conhecimento objetivo. Os partidários do direito natural não podem descrevê-lo, mas apenas enunciá-lo, seja incluindo nele os valores associados à sua própria ideologia, seja tentando inferir normas (isto é, proposições de *sollen*) de uma análise da natureza (isto é, proposições de *sein*), o que constitui uma impossibilidade lógica.

A segunda consequência, correlata à primeira, é o positivismo jurídico. Este deve ser entendido de duas maneiras: como método positivista e como vontade de limitar a ciência do direito unicamen-

te ao direito positivo. Deve-se evitar, todavia, um equívoco: ao contrário do positivismo de Augusto Comte, o positivismo jurídico não procura resolver por meio da ciência problemas de ordem moral ou política. Muito pelo contrário: se a ciência é conhecimento do ser, é-lhe impossível derivar do ser um dever-ser, e o jurista positivista deverá limitar-se a descrever o direito em vigor, abstendo-se de emitir juízos de valor a respeito desse direito. É esse o significado da expressão “teoria pura do direito”. Não se trata, como crêem alguns, de uma teoria do direito “puro”, isto é, de um direito que escaparia à história e seria inteiramente deduzido de alguns princípios *a priori*. Pura é a teoria, no sentido de ser isenta não só de ideologias mas também de elementos psicológicos ou sociológicos.

Este último aspecto merece ser frisado. O desejo estabelecera a separação entre a ciência do direito e sociologia ou a psicologia procede de duas idéias: de um lado, a recusa de um sincretismo metodológico que levaria a tornar vagos os limites do objeto da ciência do direito. Por outro lado, a sociologia e a psicologia tratam de fatos, ao passo que o direito constitui-se de normas, que não são fatos, nem mesmo fatos linguísticos, mas apenas as significações de certos atos. As proposições que expressam as normas não enunciam que certos fatos são, mas que certos fatos devem ser. É impossível, portanto, conceber uma sociologia do direito que procurasse estabelecer relações de tipo causal entre normas e fatos sociais.

Por isso, a ciência do direito deve versar unicamente sobre normas, não todas as normas, mas apenas as que constituem o direito positivo. De fato, somente essas normas, ao contrário das normas do direito natural, podem ser objeto de um conhecimento científico. Esse segundo aspecto do positivismo jurídico está, de resto, subordinado ao primeiro: não é o desejo de conhecer o direito positivo que leva Kelsen a fundar uma ciência positiva do direito; ao contrário, é o seu desejo de fundar uma ciência positiva do direito que leva Kelsen a limitar o objeto de sua pesquisa ao direito positivo.

Mas a ciência do direito não se distingue das outras ciências apenas pela especificidade de seu

objeto; distingue-se também pela especificidade de seu método. Trata-se de uma “ciência normativa”, não com o significado de que ela enuncia normas – nenhuma ciência poderia fazê-lo –, mas com o significado de ter normas por objeto, e de dever apreender esse objeto segundo certos princípios. Kelsen opõe, sob esse aspecto, ciências sociais e ciências normativas. As primeiras focalizam as condutas humanas como fatos e, tal como as ciências da natureza, descrevem seu objeto de acordo com o princípio de causalidade. As ciências normativas, por sua vez, descrevem seu objeto de acordo com o princípio de imputação (*Zurechnung*).

Na norma jurídica não se diz, como na lei natural, que “se A é, B é”, mas sim que “se A é, B deve ser”. A conexão específica entre os dois elementos da norma não é estabelecida por um ato de conhecimento, mas por um ato de vontade. A imputação é essa conexão específica.

Dessa especificidade da estrutura da norma decorre a especificidade da ciência normativa. Seus enunciados descrevem as normas das proposições de direito (*Soll-Sätzen*), cuja forma é semelhante à das normas. Assim, por exemplo, enquanto uma norma expressa pelo legislador enuncia: “Se um homem cometer um assassinato, deverá ser condenado à morte”, a proposição de direito será assim enunciada pelo jurista: “Em tal direito positivo, se um homem cometer um assassinato, deverá ser condenado à morte.” Mas, ao contrário das normas, as proposições de direito podem ser verdadeiras ou falsas, e sua verdade depende da validade das normas que descrevem: são verdadeiras se as normas que descrevem existem, isto é, se são válidas no direito positivo considerado. Ora, as normas são válidas se foram estabelecidas de acordo com os procedimentos prescritos pelas normas superiores, se, em outras palavras, a imputação prescrita pela norma superior foi realizada. Portanto, a validade das proposições de direito só pode ser apreciada de acordo com o princípio de imputação.

Esta última consideração é para esclarecer a resposta um tanto hesitante à questão atualmente controversa das relações entre lógica e direito. Em seus primeiros escritos, Kelsen estima que os princípios lógicos – por exemplo, o prin-

cípio de não-contradição – não se aplicam diretamente às normas, pois elas não podem ser nem verdadeiras nem falsas, e sua validade depende apenas do procedimento segundo o qual foram estabelecidas, nunca de seu conteúdo. Mas esses princípios lógicos se aplicam às proposições de direito que, estas sim, podem ser verdadeiras ou falsas. No entanto, em suas últimas obras, Kelsen afirma que não há lógica aplicável à ciência jurídica, porque a verdade ou a falsidade das proposições de direito não resultam de inferências concretas, mas apenas de uma adequação a uma realidade específica que, por sua vez, não obedece aos princípios lógicos. Assim, normas contrárias podem ser simultaneamente válidas, de sorte que as duas proposições de direito que as descrevem são contraditórias mas verdadeiras (*ATN*, pp. 150 s.).

II. *O direito* – Ao contrário de certas doutrinas, a teoria pura não se pronuncia sobre os fins nem sobre a essência do direito. Toma como ponto de partida uma análise da norma jurídica, por ela definida como esquema de interpretação. Seja um ato humano qualquer, por exemplo, um mandamento. Esse ato, que constitui o objeto de uma interpretação psicológica ou sociológica, pode ser apreendido como portador de significado jurídico: ele significa que é preciso conduzir-se de certa maneira. A norma não é um ato humano. Tampouco é um enunciado, mas apenas o significado de um enunciado; de sorte que as normas podem ser expressas em formas linguísticas muito diversas: imperativo, subjuntivo, indicativo presente ou futuro. Portanto, uma norma não se define por suas características próprias, mas apenas pelo fato de pertencer a uma ordem normativa, que confere a um ato humano sua significação específica.

Kelsen faz a distinção entre significado subjetivo e significado objetivo de norma. Um ato tem significado objetivo de norma para seu autor, se este pretender que outros se conduzam de determinada maneira. Mas esse ato nem por isso tem significado objetivo de norma, e não se pode considerar que foi editada uma norma válida (ou obrigatória). Somente se tiver sido consumado de acordo com uma norma superior o ato apresentará o significado objetivo de norma. A vali-

dade da norma, que é seu modo específico de existência, sua obrigatoriedade, não resulta, pois, nem de seu conteúdo (o que ela prescreve), nem da forma lingüística do enunciado que a exprime, mas exclusivamente da conformidade com a norma superior do procedimento segundo o qual foi estabelecida, isto é, da conformidade com a norma superior do ato de vontade cujo significado ela é.

Interpretou-se algumas vezes equivocadamente o pensamento de Kelsen, afirmando que ele define o direito como um conjunto de normas jurídicas. Na realidade, ele procede inversamente. Uma norma é definida apenas pela ordem normativa à qual pertence. Assim, a norma jurídica só se distingue da norma moral ou da norma religiosa por pertencer a uma ordem normativa específica: a ordem jurídica ou direito. Por isso, é essa ordem normativa que deve ser definida globalmente por suas características próprias.

O direito se define, primeiramente, por sua eficácia específica: é uma ordem imanente de coerção. Por outro lado, essa ordem apresenta uma forma particular: ela possui uma estrutura hierarquizada ao mesmo tempo estática e dinâmica. Dinâmica, porque cada norma é enunciada de acordo com o procedimento prescrito por uma norma superior; estática, porque cada norma deve ter um conteúdo conforme, ou pelo menos compatível, com o conteúdo de uma norma superior, de sorte que pode ser considerada como a concretização dessa norma superior. Uma vez que as normas situadas nos graus mais elevados da hierarquia são menos numerosas que as normas inferiores, Kelsen compara a estrutura da ordem jurídica a uma pirâmide.

No entanto, como uma norma só pode encontrar fundamento da sua validade numa norma superior, temos inelutavelmente o problema da validade da Constituição. Esta só estará apta a fundar a validade das normas inferiores (leis, decretos etc.), se ela própria apresentar caráter de norma, isto é, se ela própria for válida. Ora, não existe na ordem jurídica nenhuma norma positiva superior à Constituição e capaz de fundar a validade desta. Onde a hipótese da norma fundamental (*Grundnorm*), que é o ponto mais famoso e controverso, embora não o mais bem

compreendido, da teoria pura do direito. Trata-se, para Kelsen, de uma hipótese, que ele chama de lógico-transcendental, necessária do ponto de vista da teoria do conhecimento: deve-se supor que a Constituição é válida. De fato, na ausência dessa hipótese, a Constituição não apresentaria caráter de norma e não poderia fundar a validade das leis, que não seriam normas e não poderiam fundar a validade das normas infralegislativas. A ciência do direito é forçada, pois, a recorrer à hipótese da norma fundamental para poder considerar que está em presença de um direito, e constituir, assim, seu objeto. Por esse motivo, Kelsen considera que não formula uma teoria – pois todo jurista que pretenda tratar a Constituição como norma fundamenta-se implicitamente na mesma hipótese – nem uma hipótese de tipo científico, pois ela não é verificável. A ciência do direito não supõe a existência de uma norma fundamental. Kelsen afirma que se trata de ficção, dando a essa palavra o significado derivado da filosofia do *als-ob* de Vaihinger, ou seja, de procedimento intelectual.

III. *O Estado* – A contribuição mais original de Kelsen para a teoria do Estado é a tese da identidade entre Estado e direito. Na concepção tradicional, o Estado é percebido como uma realidade social, sobre a qual se indaga se pode ser submetida ao direito e limitada por ele, ou se, ao contrário, é criadora de direito. Kelsen rompe radicalmente com esse dualismo: os indivíduos só formam um grupo nacional porque suas ações mútuas são regidas por uma ordem normativa que rege suas condutas mútuas. O Estado, enquanto grupo humano, não é uma realidade natural ou social, mas a ordem normativa mesma que rege a conduta dos indivíduos que o compõem. Logo, o conceito sociológico de Estado pressupõe um conceito jurídico, e não o inverso. É por isso que uma teoria do Estado como fenômeno de dominação deve necessariamente distinguir essa forma específica de dominação de todas as outras e, para tanto, levar em consideração o fato de que o poder é exercido na forma jurídica por certos indivíduos, designados pela ordem jurídica, sobre outros indivíduos, também designados por essa ordem.

Se muitos continuam a falar do Estado como de um ser distinto, isso se deve à persistência da

mentalidade animista, que leva a hipostasiar e a personificar a ordem jurídica.

Sobre a questão clássica das formas de governo, Kelsen substitui a classificação triplíce habitual por uma classificação dualista baseada no modo de produção das normas. Ele opõe assim o sistema de autonomia, no qual os destinatários das normas também são seus autores, ao de heteronomia, no qual os indivíduos são submetidos a normas produzidas por outros indivíduos. A autonomia se confunde com a democracia, e a heteronomia com a autocracia, consideradas como tipos ideais, de sorte que cada regime concreto combina necessariamente elementos democráticos e autocráticos. Kelsen retoma então a crítica clássica da democracia representativa, que não é nem representativa nem democrática. Não é representativa porque a representação não passa de ficção. Não é democrática porque os indivíduos são submetidos a normas a que não anuíram e cujo conteúdo não puderam influenciar. Em vista disso, de todos os sistemas possíveis de democracia, a representativa é o que mais se aproxima do tipo ideal de democracia, contanto que se faça acompanhar da representação proporcional e da descentralização territorial.

• *Hauptprobleme der Staatsrechtlehre*, Tübingen, 1923; reed. Reinheim, 1960; *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, 2ª ed., Tübingen, 1928; *La démocratie, sa nature, sa valeur*, trad. franc., Paris, 1932; *Théorie pure du droit*, 2ª ed., trad. Ch. Eisenmann, Paris, Dalloz, 1962; *General Theory of Law and State*, Nova York, 1945; *Allgemeine Theorie der Normen*, Viena, Manz Verlag, 1979.

⇒ W. Eberstein, *The Pure Theory of Law*, Madison, 1945; M. Losano, *L'evoluzione della dottrina pura del diritto* (prefácio à trad. italiana da *Teoria pura*, Einaudi, 1966); R. Metall, *Hans Kelsen. Sein Leben und Werk*; J. Raz, *The Concept of a Legal System*, Oxford, 1970; U. Scarpelli, *Cos'è il positivismo giuridico*.

Michel TROPER

### KIERKEGAARD Sören, 1813-1855

O filósofo dinamarquês Sören Aabye Kierkegaard nasceu em 5 de maio de 1813 em Copenhague, último dos sete filhos de Michael Pedersen Kierkegaard. O pai era natural de uma fazenda (Gaard) perto de uma igreja (Kierke),

onde o nome Kierkegaard, situada no povoado de Saedding, no Oeste da Jutlândia. Enviado a Copenhague aos onze anos, seu pai aprendeu o ofício da malharia e não tardou em fazer imensa fortuna. Retirou-se do comércio aos quarenta anos (em 1797) e, muito interessado por literatura, filosofia e religião, abriu sua casa aos intelectuais da cidade. Essa vida espiritual o confortava nos infortúnios de sua vida familiar: dois filhos, três filhas e a mãe destes morreram entre 1819 e 1834. Só lhe restaram dois filhos, Peter e Sören, aos quais se esforçou por dar severa educação religiosa, assim como sólida formação grega e latina. Colocou-os na melhor escola de Copenhague e, mais tarde, incentivou-os a estudar teologia na universidade, para se tornarem pastores. Quando o pai faleceu em 1838, os dois irmãos dividiram a fortuna. Peter tornou-se pastor, depois bispo, em 1856. Mas, apesar de seus estudos e de ter passado com sucesso nas provas de homilética, Sören permaneceu escritor, vivendo de sua fortuna. Só saiu da Dinamarca para quatro viagens a Berlim, tendo falecido em Copenhague em 1855; de sua fortuna só lhe restava então o necessário para pagar o funeral.

I. *Uma vida excepcional* – O pensamento de Kierkegaard não é muito compreensível à margem dos acontecimentos que marcaram a tal ponto sua existência que ele acabou por considerá-la uma vida excepcional.

Em primeiro lugar: a iniciação ao segredo de sua primeira angústia, a “melancolia” de seu pai. Um dia, Sören fica sabendo que esse pai, que ele considerava irrepreensível diante de Deus e dos homens, pecara gravemente. Claro, Kierkegaard nunca nos disse explicitamente em seus *Papéis* (notas e esboços) como descobriu esse segredo, nem como o pai pecara. Mas sabe-se que, um ano depois da morte de sua primeira mulher, que não lhe dera filhos, o pai se casou com a criada da casa, com quem teve um primeiro filho dois meses depois. Poderia, portanto, tratar-se – pura hipótese – do estupro dessa criada, a mãe de quem, aliás, Kierkegaard nunca fala. A descoberta do que perturbava tanto a alma de seu pai produziu na do filho tamanho pavor que em 1836 rompeu com ele, abandonando seus estudos teológicos para se dedicar à literatura e à moda esté-

tica de seu tempo, e entregar-se a uma vida de libertinagem, abraçando o dandismo da época nos salões de Copenhague. Passaram-se dois anos sem que ele conseguisse apagar a imagem do pai. A morte de seu mestre e amigo, Poul Martin Møller, poeta e filósofo, também veio lembrá-lo o lado *sério* da vida. Retomou os estudos de teologia e reconciliou-se com o pai, que morreu pouco depois, em consequência de uma breve doença. Essa morte constitui um marco crucial na vida do jovem Kierkegaard, que anota em seus *Papéis*: “Ele morreu, não para mim, mas por mim, a fim de que, se possível, alguma coisa ainda possa sair de mim” (II, A, 243). Começou por obedecer à vontade expressa pelo pai, concluindo com sucesso seus estudos teológicos em 1840, e no dia 29 de setembro de 1841 defendeu uma tese de filosofia, *O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates*. Essa obra, escrita em dinamarquês, é seu primeiro arrazoado existencial em defesa da subjetividade, dirigido sobretudo contra a filosofia em voga em seu tempo, isto é, o hegelianismo. O próprio estilo da tese é irônico, o que assustava os universitários (que teriam preferido uma tese em latim): Kierkegaard – que ironia! – foi a partir daí excluído da carreira universitária.

Veio em seguida o fracasso de seu noivado com uma moça de dezoito anos, Regina Olsen, que ele conhecera em 1837. Ela também fora, para ele, um motivo para se reconciliar com o mundo burguês. Preparando-se para seus exames, confiava a seu *Diário*: “Tu, ‘Regina’, rainha do meu coração, oculta no mais profundo recôndito de minh’alma” (II, A, 347). Entretanto, logo depois do noivado oficial, em setembro de 1840, reconhece seu erro e compreende que nunca poderia se casar com ela, porque, para que o casamento fosse verdadeiro, segundo ele, nenhum segredo deveria subsistir em sua união. Ora, ela não suportaria as revelações que ele teria para lhe fazer: sua relação com o pai, sua melancolia, os próprios descaminhos, sua vida de libertinagem. Seguiu-se um ano terrível, durante o qual ele se empenhou dolorosamente em desfazer o noivado, enquanto Regina se negava a isso. Então, pouco depois de defender sua tese, diz-lhe adeus definitivamente. Para so-

frer menos e, também, para ser esquecido, parte para Berlim, onde assiste ao curso de Schelling. A princípio seduzido por esse filósofo, que pregava a adesão do pensamento à “realidade”, não demorou a desiludir-se com o desenvolvimento da sua filosofia. Cogitava agora derrubar os limites normalmente estabelecidos entre literatura, filosofia e teologia. Sentia necessidade de criar todo um universo poético e filosófico capaz de exprimir sua própria experiência em diferentes níveis da vida e conferir-lhe uma linguagem para compreender a si mesmo. Foi assim que começou sua obra, que se estende de 1843 a 1846, impressionante conjunto de escritos sobre as diferentes possibilidades de uma existência humana. É principalmente nessa parte dela que encontramos sua filosofia propriamente dita. Voltaremos a esse ponto.

Depois, no fim do ano de 1845, Kierkegaard, dando sua obra por acabada, pensa em tornar-se pastor. Mas, por outro lado, é levado a constatar que os habitantes da capital estão contagiados por uma folha satírica, *O Corsário*, que os corrompe, ridicularizando grosseiramente “homens respeitáveis e pacíficos, que servem ao Estado executando honestamente cada um sua tarefa” (*Obras Completas*, VIII, pp. 119-20). Muitos poderiam considerá-lo cúmplice dos ataques do *Corsário*, pois este lhe tecera elogios. Para desfazer qualquer equívoco, exigiu então, através de outro jornal, que o *Corsário* o injuriasse, e este satisfaz plenamente seu pedido, ridicularizando-o e caricaturando-o. Esse período foi um calvário para Kierkegaard: não podia mais passear pela cidade, como gostava de fazer, sem ser objeto da chacota de todos. Procurou novamente refúgio em Berlim, mas, de volta a Copenhague, tentou em vão adaptar-se àquele meio de que fugira. Adquiriu então a convicção de que devia sofrer para expiar os pecados do pai e suas próprias faltas. Estava assim mais que nunca persuadido de que os homens, transformados em “massa”, escravizavam-se à mentira e à bestialidade. Retomou então sua obra de escritor e, de 1847 a 1851, publicou uma série de escritos em que o cristianismo aparece como um chamado à penitência, conclamando o indivíduo a renunciar, se puder, a este mundo e receber perdão pelos pecados.



Enfim sua interpretação intransigente do cristianismo foi quase totalmente ignorada pela intelectualidade dinamarquesa, inclusive pelo clero luterano. Assim, o bispo de Copenhague, J. P. Mynster, pastor de seu pai, por quem Kierkegaard sempre nutriu profunda admiração e que não desdenhava receber seus livros com dedicação, recusou-se a recebê-lo para discutir a vida cristã como “morte para este mundo”. Ora, Kierkegaard acreditava ter simplesmente retomado e desenvolvido com maior consequência os princípios expostos no púlpito pelo próprio bispo. A atitude de Mynster pareceu-lhe, pois, incompatível com sua prédica, a ponto de trair o Evangelho que ele próprio anunciava. Mas por respeito a seu pai, guardou silêncio até a morte de Mynster. Quando seu presumido sucessor, o pastor Martensen, proferiu um elogio fúnebre introduzindo o desaparecido na “corrente sagrada das testemunhas da verdade que se estende ao longo dos séculos desde o tempo dos apóstolos”, Kierkegaard explodiu literalmente de fúria: aquele discurso batizava de cristão ideal um homem que apreciava honrarias e riquezas, e foi pronunciado por aquele mesmo que era destinado a sucedê-lo. Durante o ano de 1854, enquanto aguardava a nomeação oficial de Martensen, Kierkegaard preparou minuciosamente uma série de artigos fulminantes contra a Igreja, que preferia a glória do mundo ao martírio, sem nem mesmo enxergar a distância que a separava do ideal. Começou a publicação dos primeiros artigos num jornal em dezembro de 1854, estampando o resto em sua própria folha, intitulada *O Instante*, a partir de maio de 1855. O décimo e último número estava pronto para sair em 2 de outubro do mesmo ano. Nesse dia, caiu desmaiado na rua e foi levado para o hospital, onde expirou no dia 11 de novembro, sem que os médicos pudessem descobrir a natureza de sua doença.

II. *A idéia da apropriação* – A obra de Kierkegaard nasce das indagações pessoais que ele se faz: como assumir o cristianismo, que por assim dizer herdou do pai melancólico? Como superar o fracasso do noivado? Como compreender o sofrimento como um bem para o indivíduo? Para responder a elas, faz uma pergunta ainda mais fundamental: como compreender-se na existência?

Ele conhecia muito bem os artigos de fé do cristianismo e tinha estudado seriamente a literatura e a filosofia de seu tempo. Para responder à sua questão fundamental, não necessitava tanto saber mais a respeito dela; precisava descobrir as condições que lhe permitiam apropriar-se do saber, fazê-lo seu. Porque, dizia ele, “a desgraça de nossa época são o excesso de saber e o esquecimento da existência e da interioridade” (*Obras Completas*, X, p. 244). Satisfazer-se com respostas prontas para as questões mais pessoais é o cúmulo do ridículo. Já no verão de 1835 escrevia em seu *Diário*: “Trata-se de encontrar uma verdade que seja verdade *para mim*, de encontrar a *idéia pela qual quero viver e morrer*” (*Papirer*, I, A, p. 75). É precisamente o problema da apropriação – *Tilegnelsen* – do saber e da fé que fez de Kierkegaard um filósofo de renome mundial e que apresenta para os homens de todas as culturas e de todas as crenças um interesse inequívoco. Se sua experiência da fé e da crise que dela resulta é, por certo, inseparável de sua filosofia da existência, o inverso não é verdadeiro: basta que cada um se interroge como existente para acompanhar seu pensamento e subir os degraus da apropriação.

O mais importante pseudônimo de Kierkegaard, autor das *Migalhas Filosóficas* e do *Postscriptum Definitivo e Não-Científico às Migalhas Filosóficas*, que, ademais, orchestra os pseudônimos dos escritos que vão de 1843 a 1846, é justamente Climacus (“escada”), indicando com isso que se trata de demonstrar como alguém se aproxima da verdade da existência. Há duas maneiras de subir essa escada: pela teoria abstrata e pela experiência realizada no domínio concreto. Teórico em sua tese de 1841 sobre *O Conceito de Ironia*, em *O Conceito de Angústia* (sob o pseudônimo de Vigilius Haufniensis, o vigia de Copenhague) e, enfim, nas duas obras citadas de Climacus, Kierkegaard faz-se de experimentador, inventando e analisando personagens concretas, nas obras de pseudônimos secundários: *A Alternativa*, *A Repetição*, *Temor e Tremor* e *Etapas no Caminho da Vida*. Nenhum desses pseudônimos que assinam seus escritos de 1843 a 1846 é apresentado como cristão, e em seus *Papéis* (X, p. 2; A, p. 163) ficamos sabendo que

nessa época Kierkegaard pensava na possibilidade de não mais assumir pessoalmente o cristianismo. Mas, fora de qualquer dúvida no plano cristão, a pseudonímia correspondia ao desejo de não se impor ao leitor como autoridade: para ele, qualquer comunicação concernente a uma verdade existencial deve ser indireta. Cabe a cada indivíduo dar o *salto*, conforme sua opção pessoal. Esse conceito de salto se opõe à idéia hegeliana da passagem por uma “mediação”, um exame especulativo rápido que exclua o risco da decisão e transforme a liberdade em necessidade lógica. Mas se Kierkegaard é um adversário encarnado do sistema, sua filosofia nem por isso é irracional ou ilógica. Ao contrário, ele deixa seu pensamento seguir um caminho tão rigoroso quanto possível, procurando todas as consequências possíveis de uma idéia e avaliando-a pelo resultado desse método. Para o filósofo Climacus, a consequência – *Consequentsen* – é uma *scala paradisi* (OC, II, p. 317), uma escada do paraíso. Mas é justamente uma crítica arriscada, porque prender-se a consequências é seguir os fios do pensamento sem conhecer seu desenlace, assim como a aranha que, “precipitando-se e entregando-se às consequências, vê sempre diante de si um espaço vazio no qual não consegue pousar, por mais que tente” (OC, III, p. 23). Assim, Kierkegaard se esforça por conceber cada possibilidade de existência sob todas as suas perspectivas e com todas as suas dificuldades, para poder, em pleno conhecimento de causa, avaliar os abismos que devem ser transpostos e dar os saltos, para, afinal, dar o salto por excelência que separa a lógica filosófica do absurdo religioso ou os liga ambos.

Kierkegaard não incluiu *O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates* como pertencente à sua obra em *Ponto de Vista Explicativo de Minha Obra de Escritor* (OC, XVI), obra póstuma. Assim sendo, com base em sua obra, sua tese universitária não podia fazer parte de sua visão retrospectiva segundo o “esforço de um penitente” (XVI, p. 5). No entanto, em todo o seu pensamento, assim como na “comunicação indireta” deste, a ironia representa papel fundamental. Assim, *O Conceito de Ironia* esboça não apenas o tema da apropriação, mas também, na

forma de frases irônicas, a crítica a Hegel, procurando Kierkegaard mostrar primeiro a verdadeira face de Sócrates, o primeiro e maior ironista da história, para sair assim do esteticismo romântico, cuja idéia de gozo se dissipa em devaneio. Em seguida, opõe-lhe uma concepção ética segundo a qual é necessário recorrer à ironia com o objetivo de libertar a subjetividade, para que ela possa reconhecer “seu valor absoluto e eterno” (OC, II, p. 270). A verdadeira ironia, porém, não liberta a subjetividade da objetividade, o interior do exterior, para abandonar a realidade, mas para nela permanecer depois de ter-se encontrado. Assim, a tarefa do ironista não consiste em submeter-se aos “resultados da ciência”, mas em “apropriar-se pessoalmente” deles (p. 294). Eis já enunciada a idéia essencial de toda a obra de Kierkegaard, o duplo movimento: retirada da realidade e retorno a essa mesma realidade. Sócrates permanecia retirado, donde sua insuficiência, menor contudo que a falta de Hegel, porque esse “comandante-em-chefe da história universal” (p. 202) reduz a ironia socrática a um momento que se apaga no sistema. É por isso que Hegel não busca a *certeza* quanto ao aspecto *fenomênico* da existência de Sócrates: “Na verdade, ele ignora tudo dessas preocupações miúdas” (p. 201). Houve quem visse em *Conceito de Ironia* um tratado de inspiração hegeliana que faz, aqui e ali, algumas correções ao Mestre. É verdade que toda a sua crítica se camufla sob um estilo irônico, mas é justamente esse o golpe de mestre do autor, que põe em prática sua teoria. Ora, a ironia que, por definição, estabelece uma distinção entre o sentido e as palavras, entre a essência e o fenômeno, é a condição *sine qua non* para que o sujeito se possua em infinita lucidez.

A ironia continua desempenhando seu papel radical em *A Alternativa* (fevereiro de 1843), que opõe duas possibilidades de existência: a posição estética (exposta na primeira parte da obra, que contém “Os Papéis de A”) e a posição ética (desenvolvida na segunda parte, que contém “Os Papéis de B: Cartas a A”). O esteta é o ironista romântico, para o qual não existe mais relação imediata com a realidade. É por isso que o poeta romântico é infeliz, enquanto seus leitores fruem sua poesia como música suave que os faz sonhar

e esquecer suas penas. Examinando a ironia romântica sob todas as suas formas concretas – uma das quais é a sensualidade demoníaca expressa com genialidade pelo *Don Giovanni* de Mozart –, chega-se à sua última conseqüência, a procura do gozo por meio da sedução calculada do manipulador, descrita em *O Diário do Sedutor*. Mas o esteta é, na realidade, “o mais infeliz” (OC, pp. 203 ss.), nunca presente em si mesmo, sempre ausente no passado ou no futuro, na lembrança ou na esperança. Ele vive tão-só na imaginação, e nisso reside seu desespero. É então que entra em ação o ético para mostrar que é possível sair do desespero pela decisão, que consiste em escolher-se de modo absoluto (OC, IV, p. 193). O autor dos “Papéis para A”, o juiz Wilhelm, optou apaixonadamente por uma vida tranqüila, inalterada, mirando o absoluto. Optando por esse absoluto, ele estabelece a diferença entre o bem e o mal. Sabe, por conseguinte, como julgar sua vida e dela se apropriar pelo arrependimento; sua maneira de encontrar-se “em seu valor eterno” (OC, IV, p. 186). Mas uma vez efetuada essa retirada, o juiz esforça-se por voltar à realidade, estabelecendo “o equilíbrio entre estética e ética na formação da personalidade”. Consegue isso por meio do trabalho e, principalmente, no casamento, pois – diz ele – a felicidade tranqüila junto à mulher permite-lhe obedecer à vocação da ética mas conservando o eros da estética. Diante dessa alternativa (em dinamarquês: *enten-eller*, isto é, literalmente, ou... ou), a posição ética, expressão do heroísmo no cotidiano, prevalece sobre a posição estética. Entretanto, sua vitória não é absoluta: o juiz não tem nada para dizer ao mais desgraçado que perdeu toda relação imediata com a realidade, nem àquele que constitui exceção porque incapaz de atender às condições de um casamento plenamente transparente, sem segredos entre esposo e esposa.

*A Repetição* (outubro de 1843) retoma a questão não resolvida do ético de *A Alternativa*: que fazer quando se perdeu a felicidade imediata? Seria possível acreditar em reencontrá-la na repetição, como o juiz Wilhelm, que repete ou retoma (em dinamarquês: *gentager*) todos os dias sua vida conjugal. Mas o autor pseudônimo de *A Repetição*, Constant Constantius, publica, nesse

“Ensaio de Psicologia Experimental”, cartas de um jovem melancólico que rompeu com a jovem amada justamente porque não podia suportar a monotonia repetitiva do cotidiano. O que ele espera é uma retomada muito mais radical: um recomeço da vida, tal como Deus deu a Jó depois de seus terríveis sofrimentos. Mas se espera esse retorno, é por estar perdido em suas lembranças. Assim como “o mais infeliz” de *A Alternativa*, ele está sempre ausente da realidade, suspenso entre a lembrança e a esperança. O mundo presente lhe dá náuseas, mas, ao contrário de Constantius, ele se recusa a moldar friamente a situação a seu bel-prazer para recriar sua vida. Reconhece que sua paixão não poderia satisfazer-se com uma ação calculada e que deve renunciar a toda e qualquer repetição no plano material. Sobrevém o imprevisito: fica sabendo do casamento da moça com outro (do mesmo modo, no momento de redigir *A Repetição*, que deveria ter terminado com a morte do rapaz, Kierkegaard fica sabendo do noivado de Regina com Fritz Schlegel, seu amigo de infância). Esse golpe transforma o infeliz em poeta, e é nesse plano que encontra a repetição. Mas, pergunta-se Constantius, essa repetição talvez não passe de meia solução. Tivesse o rapaz “uma base religiosa”, pensa ele, “jamais se teria tornado poeta”. Teria agido então com uma “lógica de ferro” (*Jern-Consequents*), porque “teria adquirido um fato de consciência ao qual poderia apegar-se constantemente” (OC, V, p. 95).

A questão assim levantada é examinada num livro publicado no mesmo dia de *A Repetição*. Trata-se de *Temor e Tremor, Lírica Dialética*, por Johannes de Silentio (João do Silêncio). Para conduzir sua experiência, esse autor recorre ao protótipo da firmeza religiosa, Abraão, disposto a oferecer em holocausto seu único filho, Isaac, a fim de obedecer a Deus, mas com toda confiança, porque, no fim das contas, é a Deus que cabe a decisão. Ele crê, pois, na renovação da vida temporal depois de ter renunciado a ela. Apresenta-se, assim, “o duplo movimento na alma de Abraão” (OC, V, p. 204). A dialética da retirada e do retorno explicita-se: de um lado, resignação infinita na “interioridade oculta”, em que o indivíduo – *den Enkelte* – toma consciência de seu

valor eterno indeclinável, diria Kierkegaard, sobre o paradigma da ordem geral da ética; de outro, coragem que permite reapreender toda a temporalidade sob o signo da mais alta instância. A apropriação da realidade é proposta como tarefa nessa dupla reflexão “em temor e tremor”: cumpre retirar-se do mundo unicamente para a ele retornar. No entanto, a personagem Abraão é demasiado elevada para ser exemplo plenamente satisfatório do duplo movimento: é um homem justo, o eleito de Deus, a quem só se pede que ignore a ética por constituir exceção. É por isso que Johannes de Silentio tenta substituí-lo, sobretudo pela figura demoníaca do tritão que seduz uma jovem inocente, Agnes. Podemos imaginar, como Johannes de Silentio, que no momento de agarrar sua presa o tritão se sinta arrasado diante da “potência da inocência” (OC, V, p. 183) da jovem e se retire para o fundo do mar, a fim de se arrepender de sua falta. O que conscientiza o indivíduo de seu valor absoluto não é mais (como no caso de Abraão) a suspensão teleológica da ética, mas o reconhecimento do pecado. Ora, trata-se de saber se esse indivíduo, o tritão tomado pelo arrependimento, pode retornar à realidade. Estará condenado a permanecer em seu retiro, “como num claustro”, ou poderá ser libertado deste pelo perdão de Agnes? Nada lhe dá direito a esse perdão. Se desposasse Agnes, seria em virtude do absurdo. Por conseguinte, “feito o movimento do claustro, resta apenas um outro, o do absurdo” (p. 188).

*Temor e Tremor* levanta finalmente a questão da libertação que o indivíduo é incapaz de conquistar por si mesmo, libertação que ele deve receber, ao passo que o primeiro tratado de Climacus, *Migalhas Filosóficas ou Um Pouco de Filosofia* (junho de 1844), apresenta essa possibilidade como hipótese e estuda suas consequências. Climacus constata que esta última rompe radicalmente com a idéia grega de conhecimento e busca como reminiscências da verdade dentro da alma. De acordo com a hipótese em apreço, a verdade passa a ser o que escapa ao domínio do pensamento. Ela surpreende o pensador ao ocorrer no imprevisível *instant-Ojeblik*, no piscar de olhos, como paradoxo impensado e impensável, isto é, segundo Kierkegaard, o religioso ao qual

o pensamento aspira mas que não pode alcançar. Ela é como o paradoxo do amor, que transforma o amante a ponto de quase torná-lo irreconhecível. Em sua forma absoluta, é a idéia cristã do “deus no tempo” (OC, X, p. 103), deus cujo incógnito é a humanidade temporal, deus que dá ao pecador oportunidade de fé. Se um acontecimento histórico é capaz de adquirir tamanha importância, a história não é, então, um processo necessário, mas a realização de uma relação entre necessidade e possibilidade, natureza e liberdade. Contrapondo-se a Hegel, Climacus afirma que o passado não se torna necessidade tornando-se imutável. O ato histórico continua a ser obra da liberdade, e nunca pode ser apagado pela Razão do Sistema.

*Migalhas Filosóficas* haviam extraído as consequências, de certa forma descendentes, de uma hipótese, ao passo que *Conceito de Angústia*, publicado alguns dias depois, faz uma análise ascendente dos estados psicológicos que essa mesma hipótese pressupõe. De fato, esse escrito teórico desenvolve uma “simples reflexão psicológica para servir de introdução ao problema dogmático do pecado original (em dinamarquês: *Arve-Synden*, pecado hereditário)” (OC, VII, pp. 105 ss.). Trata-se de compreender o salto – *Springet* – que leva da inocência à falta. Isso implica a seguinte explicação antropológica: o homem é uma relação entre corpo e alma, e a síntese dessa relação, consciente de si, é feita pelo espírito. No estado de inocência, o espírito não passa inicialmente de sonho, e seu poder é um nada que o angústia. Inteiramente diferente do temor, que diz respeito a algo preciso, a angústia é liberdade, possibilidade de estabelecer a diferença entre bem e mal e, nesse salto qualitativo, descobrir-se culpado. Ela é como a vertigem, que se apossa de nós quando o olhar mergulha no abismo; livre, esse olhar encontra o estranho poder do abismo e sucumbe a ele; nesse instante tudo muda, e “a liberdade, reerguendo-se, vê-se culpada” (OC, VII, p. 163). Profundamente ambígua, essa culpa decorre ao mesmo tempo do olhar e do abismo, do espírito e da força estranha. A melancolia – em dinamarquês *Tungsindert*, “espírito pesado” – é igualmente ambígua, porém é uma angústia mais refletida, que contém

um complexo de pressentimentos. É por isso que, na melancolia, a angústia diante do pecado pode produzir o pecado. Assim se explica o fato de todo indivíduo retomar o pecado “num nexo histórico” (OC, VII, p. 173) como fato “hereditário”.

*Etapas no Caminho da Vida*, publicada em abril de 1845, é a última e a melhor das obras concebidas sob o signo da experimentação concreta. Trata-se de “estudos de diversos autores, reunidos, organizados e editados por Hilarius Encadernador”. Esse pseudônimo desloca um pouco mais a posição da ironia que, em *A Alternativa*, confina com a estética e a ética. Ela se torna hilaridade ou humor. Assim, às duas etapas de *A Alternativa* aqui retomadas com humor, Hilarius acrescenta uma terceira, a religiosa. Com efeito, o humor é uma ironia que, visando à própria subjetividade, apresenta-a diante de uma força superior que ao mesmo tempo a julga e liberta. O humorista pode, portanto, suportar toda a tristeza deste mundo, o seu, graças ao sorriso que presente a própria saída de sua miséria. A primeira parte de *Etapas*, *In vino veritas*, contém uma série de discursos sobre a mulher que, em sua demonia (angústia diante do bem), esclarecem com humor uma forma de desespero analisada em *O Conceito de Angústia*. Na segunda parte, vemos reaparecer o juiz Wilhelm, com *Diversas Considerações sobre o Casamento*, mas estas não têm mais a firmeza de outrora e atestam a perplexidade do juiz.

Nova é a história do sofrimento de Quidam (alguém) na última parte de *Etapas*: *Culpado – Inocente?* Trata-se, aqui também, de uma versão do relato do rapaz que rompeu com a noiva, mas agora a interpretação adquire orientação religiosa: Quidam se reconhece não culpado, porque a melancolia de que sofre é um mal que o acometeu, e, ao mesmo tempo, culpado, por se ter lançado numa aventura irrealizável e infelicitado outra pessoa. Quidam foi imaginado por Frater Taciturnus, o irmão taciturno, que numa “carta ao leitor” explica a diferença entre o jovem de *A Repetição*, para o qual o obstáculo era de ordem puramente externa (o amor à jovem), e Quidam, que encontra esse obstáculo em si mesmo (sua culpa e seu arrependimento). Para superá-lo, precisa de uma paixão – *Lidenskab* – mais forte

que a paixão poética, para qual toda felicidade vem de fora. Mas o humor leva apenas ao ponto crucial em que se consuma o salto que leva à etapa da paixão religiosa; Quidam, simples humorista, tem consciência do obstáculo interior, mas não tem a fé capaz de superá-lo. Assim, ele não passa de uma “figura demoníaca com tendência religiosa” (OC, IX, p. 445), furtando-se à questão séria, fundamental, do perdão dos pecados.

*O Post-scriptum Definitivo e Não-Científico às “Migalhas Filosóficas”*, publicado em fevereiro de 1846, é a contrapartida teórica de *Etapas*, “arrazoado existencial” que se tornou um texto clássico da filosofia existencial, sem dúvida por causa de seu humor voltado contra a especulação hegeliana. Esta consiste, segundo Climacus, em perder-se na objetividade. O filósofo especulativo ateu é simplesmente trágico. Mas se quiser alcançar a felicidade eterna pela especulação, será cômico também, porque há contradição em querer apropriar-se da felicidade se suprimindo. Climacus ironiza sobre o Sistema, no qual “não deve restar vestígio de existência, nem sequer o mais insignificante penduricalho penduricalhante, como o sr. Professor, que, em plena existência, escreve o Sistema” (OC, X, p. 116). Como será dito mais tarde em outra obra kierkegaardiana, *A Doença até a Morte*, o pensador especulativo não habita o palácio colossal que abarca toda a realidade, “mas uma pequena dependência, a casinha do cachorro, no máximo o quarto do zelador” (OC, XVI, p. 201). Para o pensador existencial, que é Climacus, “pode haver um sistema lógico. Não pode haver sistema da existência” (OC, X, p. 103). Pois quem diz Sistema diz mundo fechado, mas a existência é abertura, liberdade. O pensador do Sistema transforma a relação com a verdade numa certeza objetiva apresentada de maneira doutoral e direta, com total certeza científica. Já Climacus ressalta que a “incerteza objetiva, mantida na apropriação da interioridade mais apaixonada, é a verdade, a mais alta verdade que possa haver para um existente” (OC, X, p. 189). Então o *como* subjetivo precede e até resolve o *quê* objetivo: “A subjetividade é a verdade” (p. 189). Mas embora essa verdade apa-



reça como o paradoxo de Cristo (paradoxo em que o filósofo Kierkegaard dolorosamente esbarrou, e que determina toda a parte religiosa da sua obra), de tal sorte que, em outro sentido, “a subjetividade é a não-verdade” (p. 193), a auto-apropriação não consiste mais, como na etapa ética, em tornar-se manifesto, mas sim em crer no absurdo. Há, por conseguinte, duas formas de religiosidade. “A religiosidade A” é a simples tomada de consciência pelo sujeito de seu ser eterno, tal como é expressa pelo juiz Wilhelm e desenvolvida no sermão de um “pastor jutlandês”, retomado no fim de *A Alternativa* e nos *Dezoito Discursos Edificantes* (OC, VI) que Kierkegaard publicou, com seu nome, de 1843 a 1844, cada um deles acompanhando uma obra pseudônima, qualificando-os, no *Post-scriptum*, de “puramente filosóficos” (OC, X, p. 238). Essa religiosidade é superada pela “religiosidade B”, que é a maior paixão, para apropriar-se do eterno fora de si, no fato histórico do deus que se faz homem, e dar à existência temporal uma dimensão divina que ela nunca poderia encontrar em si mesma.

A partir de 1847, Kierkegaard publicou uma série de escritos religiosos (de tipo B). Notemos *Obras do Amor* (1847) e *Discursos Cristãos* (1848), publicados com sua assinatura. Em seguida, sob o pseudônimo de Anti-Climacus, publicou *A Doença até a Morte*, de 1848 (cuja análise do pecado dá seguimento à análise do salto em *O Conceito de Angústia*), e *Escola do Cristianismo* (1850), resposta indireta à *Dogmática* hegeliana do pastor Martensen. Notemos ainda que o novo pseudônimo, Anti-Climacus, apesar de não ser fundamentalmente antifilosófico, apela sem reservas à penitência e à morte para o mundo. Opõe-se, assim, a Climacus, simples humorista cujo devir cristão é avaliado de acordo com os degraus escalados. Mas Anti-Climacus, por sua vez, visava a um ideal tão elevado que Kierkegaard não o pôde alcançar, e, nos *Papéis* de 1849, ele diz de si mesmo que se situa “acima de Johannes Climacus, abaixo de Anti-Climacus” (*Papirer*, X, p. 1, A, p. 517).

• Os escritos de Kierkegaard, publicados em dinamarquês por ele próprio ou em edições póstumas, acham-se reuni-

dos nas *Samlede Værker*, 2ª ed. (com sumários, índices de autores e dos conceitos-chave), 15 vol., Copenhague, 1920-1936; 3ª ed., 20 vol., Copenhague, 1962-1964 (com índice comparativo das três edições). A segunda edição é a mais frequentemente citada. Para as notas datadas e não datadas (*O Diário*), esboços, obras inacabadas ou não publicadas pelo autor, ver os *Papirer*, 1ª ed., 20 vol., Copenhague, 1909-1948; 2ª ed. aumentada, 22 vol. + 3 vol. de índice, Copenhague, 1968-1978. Uma edição francesa das *Obras Completas* (*Oeuvres complètes*), 19 vol. + 1 vol. de índice (*Samlede Værker* e alguns textos de *Papirer*), trad. por P. H. Tisseau e E. M. Jacquet-Tisseau e introduzidas por J. Brun, está sendo publicada pelas Éditions Orante, Paris, 1966 ss.: 1. (a publicar): *Quatre articles*, 1834-1836; *Notre littérature de presse*, 1835; *Des papiers d'un homme encore en vie: Andersen en tant que romancier*, 1838; *La lutte entre l'ancienne et la nouvelle cave à savon*, 1838; *Prédication de séminaire*, 1841. 2. (publicado): *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, 1841; *Un article*, 1842; *Johannes Climacus ou De Omnibus dubitandum est*, 1842-1843. 3. (publicado): *L'alternative*, primeira parte, 1843. 4. (publicado): *L'alternative*, segunda parte, 1843. 5. (publicado): *La répétition*, 1843; *Crainte et tremblement*, 1843; *Une petite annexe*, 1844. 6. (publicado): *Dix-huit discours édifiants*, 1843-1844; *Épreuve homilétique*, 1844. 7. (publicado): *Miettes philosophiques*, 1844; *Le concept d'angoisse*, 1844; *Préfaces*, 1844. 8. (publicado): *Trois discours sur des circonstances supposées*, 1845; *Quatre articles de Fädrelandet*, 1845; *Un compte rendu littéraire*, 1846. 9. (publicado): *Stades sur le chemin de la vie* (*In vino veritas. Divers propos sur le mariage en réponse à des objections. Coupable – Non coupable*), 1845. 10-11 (publicado): *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*, 1846. 12 (a publicar): *Le livre sur Adler*, 1847. 13. (publicado): *Discours édifiant sur divers points de vue*, 1847. 14. (publicado): *Les oeuvres de l'amour*, 1847; *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, 1847. 15. (publicado): *Discours chrétiens*, 1848; *La crise et une crise dans la vie d'une actrice*, 1848; *M. Phister dans le rôle du capitaine Scipion*, 1848. 16. (publicado): *Point de vue explicatif de mon oeuvre d'écrivain*, 1848, publicado em 1859; *Deux petits traités éthico-religieux* (*Un homme a-t-il le droit de se laisser mettre à mort pour la vérité?*, *Sur la différence entre un génie et un apôtre*), 1849. 17. (publicado): *La neutralité armée*, 1849; *École du christianisme*, 1850; *Un article*, 1851; *Sur mon oeuvre d'écrivain*, 1851. 18. (publicado): *Deux discours pour la communion du vendredi*, 1849; *Un discours édifiant*, 1850; *De l'immutabilité de Dieu*, 1851; *Jugez vous-mêmes*, 1851-1852. 19. (a publicar): *Vingt et un articles*, 1854-1855; *Ceci doit être dit, que ce soit donc dit*, 1855; *L'instant*, 1855; *Comment Christ juge le christianisme officiel*, 1855. Para os documentos relativos ao noivado de Kierkegaard, ver *Lettres à Régine Olsen*, trad. P. H. Tisseau, Bazoges-

en-Pareds, 1949. Extratos dos *Papirer* foram traduzidos por K. Ferlov e J. J. Gateau com o título de *Journal*, 5 vol., Paris, 1941-1961.

⇒ Th. W. Adorno, *Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen* (1933), Frankfurt, 1974; S. Agacinski, *Aparté, conceptions et morts de Sören Kierkegaard*, Paris, 1977; W. Anz, *Sören Kierkegaard und der deutsche Idealismus*, Tübingen, 1956; T. Böhlin, *Kierkegaard, l'homme et l'oeuvre* (trad. do sueco), Bazoges-en-Pareds, 1941; L. Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (1936), 2ª ed., Paris, 1948; J. Colette, *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, Paris, 1972; M. Cornu, *Kierkegaard et la communication de l'existence*, Lausanne, 1972; A. Clair, *Pseudonyme et paradoxe*, Paris, 1976; S. Crites, *In the Twilight of Christendom. Hegel vs. Kierkegaard on Faith and History*, Amer. Acad. of Relig. Chambersburg, Penn., 1972; H. Diem, *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*, Zurique, 1950; J. W. Elrod, *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Work*, Princeton, 1975; H. Fahrenbach, *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*, Frankfurt, 1968; J. Hohlenberg, *Sören Kierkegaard, l'homme et l'oeuvre*, 2 vol., 1955-1960; R. Jolivet, *Aux sources de l'existentialisme chrétien. Kierkegaard* (nova ed. de *Introduction à Kierkegaard*, 1946), Paris, 1958; L. Mackey, *Kierkegaard. A Kind of Poet*, Filadélfia, 1971; G. Malahtschuk, *Fra Individ til den Enkeltte*, Copenhagen, 1978; *Kierkegaard's Thought* (trad. do dinamarquês), Princeton, 1971; P. Mesnard, *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris, 1948; J.-P. Sartre e outros, *Kierkegaard vivant*, Paris, 1966; K. Schäfer, *Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegaards*, Munique, 1968; P. Sponheim, *Kierkegaard on Christ and Christian Coherence*, Londres, 1968; P. A. Stucki, *Le christianisme et l'histoire d'après Kierkegaard*, Basiléia, 1963; M. C. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship*, Princeton, 1975; *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, Berkeley-Londres, 1980; M. Theunissen, *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, Friburgo-Munique, 1958; J. Wahl, *Études kierkegaardiennes* (1938), 2ª ed., Paris, 1949; H. B. Vergote, *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, Paris, 1982; N. Viallaneix, *Écoute Kierkegaard*, Paris, 1979.

Peter KEMP

## KLAGES Ludwig, 1872-1956

Psicólogo e filósofo alemão nascido em Hannover e falecido em Zurique. Depois de estudar química, fundou em 1896, com Busse e Meyer, a "Sociedade Alemã de Grafologia", criando laços de profunda amizade com Stephan George, do qual se separará em 1904.

De 1905 a 1948, desenvolveu em suas obras um pensamento positivista sobre a ciência que procede principalmente da filosofia e da psicologia. Opõe-se à filosofia tradicional, qualificando-a de logocêntrica, para substituí-la por uma metafísica da alma e da existência cujas únicas fontes estão num positivismo cujo "biocentrismo" precisa ser superado. Com isso, de modo semelhante a Bergson, ele se insurge contra Descartes, em "obediência a uma consangüinidade que data de mil anos".

Próximo do behaviorismo, Klages funda três disciplinas psicológicas e as alimenta com seus escritos filosóficos: estudo da expressão (*der Ausdruckkunde*); cf. *Grundlegung der Wissenschaft von Ausdruck*, 1935; grafologia (cf. *Handschrift und Charakter*, 1917); caracterologia (cf. *Die Grundlagen der Charakterkunde*, 1926).

Assim, construiu seu sistema em torno da idéia de que a história do espírito humano (*Geist*) só pode ser obtida a partir do momento em que corpo e alma são assimilados como os dois pólos inseparáveis do ser vivo. Por isso, a consciência é um estado de coisas através do qual um acontecimento entrará em atividade.

Sua abordagem da psicologia está resumida em cinco ensaios: *Ser e Verdade*, *Espírito e Vida*, *Autoconhecimento e Experiência*, *O Ensino da Vontade*, *A Verdade da Imagem*. Esses ensaios buscam um novo fundamento para a psicologia em bases biológicas, uma vez que Klages entende por biológica não uma ciência da natureza, mas uma "metafísica do ser vivo".

A filosofia propriamente dita de Ludwig Klages gira em torno de dois temas particulares: por um lado, uma teoria da vontade (cf. *Die Lehre vom Willen*), que, mais que o intelecto, é a chave do espírito humano, não sendo uma causa mas sim o elemento motor, e, por outro lado, seu ensino sobre a "verdade da imagem"; assim, ele nos diz: "A imagem, tal qual incide em nossos sentidos, isso e nada mais, é o sentido do mundo."

• Tradução francesa: *Les principes de caractérologie*, trad. W. Real, Paris, Félix Alcan, 1930; *Graphologie*, Paris, Stock, 1943; *Expression du caractère dans l'écriture, suivi de Technique de graphologie*, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1947.

Tristan GEORGE

### KOJÈVE Alexandre, 1902-1968

Filósofo francês, nascido em Moscou em 11 de maio de 1902. Alexandre Vladimirovitch Kojevnikoff faleceu em Bruxelas no dia 4 de junho de 1968, durante uma reunião da Comunidade Européia, da qual participava. Alexandre Kojève optara, a partir de 1945, por ser conselheiro extra-estatutário junto à Direção das Relações Econômicas Exteriores (DREE) do Ministério da Economia da França. Ocupará, pois, até morrer uma função de eminência parda que lhe dará a oportunidade de tratar da política econômica exterior da França nos mais importantes organismos internacionais, como OCDE, GATT ou CNUCED.

Conhecido, ao menos pelo público filosófico, por ter comentado de modo muito original a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel entre 1933 e 1939 na Ecole des Hautes Etudes (V seção: Ciências Religiosas), a obra e a personalidade singular de Alexandre Kojevnikoff, conhecido como Kojève, permaneceram ocultas e pouco identificadas no panorama intelectual francês do século XX. No entanto, é grande o número de pensadores importantes que adotaram seu ensinamento ou concordaram com seu pensamento: R. Aron, G. Bataille, A. Koyré, J. Lacan, E. Weil, G. Fessart, R. Queneau, R. Polin, L. Corbin, M. Merleau-Ponty, A. Adler, P. Kaufmann, J. Desanti, ouvintes do Seminário FEHE, e L. Strauss, P. Klossowski, A. Breton, J.-P. Sartre, S. de Beauvoir, até F. Fukuyama, inspiraram-se em suas teses por um motivo ou por outro. Provavelmente, a estranheza das posições filosóficas de Kojève foi consequência de sua opção por retirar-se do cenário filosófico para dedicar-se à concretização do “Estado universal e homogêneo” que a leitura de Hegel o levava a descobrir ao mesmo tempo como verdade objetiva do Saber absoluto hegeliano e como princípio de todo Estado moderno, herdeiro do Estado fundado por Napoleão depois da Revolução Francesa.

Por um lado, Kojève será muito discreto em relação à sua obra – que ficará inacabada e em parte não publicada enquanto ele viver, construída durante os domingos de sua vida. Por outro lado, serão motivo de irritação a sua independência de espírito e suas audácias na leitura do texto

hegeliano, cujo espírito ele quis “elucidar” para o leitor contemporâneo que havia lido K. Marx e conhecido as transformações do início do século XX, sem deixar claro o percurso intelectual e pessoal que o levava em 1933 à sua singular leitura de Hegel. Embora as “lições” sobre a *Fenomenologia do Espírito*, publicadas pela Gallimard a cargo de Raymond Queneau com o título *Introdução à Leitura de Hegel*, tenham marcado uma geração inteira com a leitura antropológica e existencialista do “sistema hegeliano” à sua maneira e constituam o momento-chave do pensamento kojéviano, este apresenta outra amplitude que exclui a possibilidade de reduzi-lo a esse comentário. As contribuições propriamente kojévianas são: sua dialética do “desejo do desejo” antropogênico, fonte da negatividade humana que, através das Lutas e do Trabalho históricos (funções da “dialética do Senhor e do Escravo”), realiza o Reconhecimento progressivo das consciências entre si no Estado final; seu “Napoleão-Hegel”, como figura político-filosófica que inaugura o ingresso da Humanidade no “fim da História”; sua visão de Hegel como último filósofo e “primeiro Sábio” propriamente dito, encerrando os vinte e cinco séculos da história européia da filosofia. Eles completam as interrogações do pensamento pré-hegeliano do jovem Kojève e desenvolvem-se na sua obra de maturidade.

Acima de tudo, o pensamento de Kojève apresenta-se como uma Sabedoria de natureza pós-filosófica, e é essa Sabedoria (e, para ele, não a filosofia como tal) que explica e justifica o compromisso legítimo do Sábio, que possui o Discurso sintético unitotal, absolutamente coerente, com o Estado e no Estado onde ele vive e pensa. Pois ele mostra que o Estado – como Kojève tentará demonstrar em seu *Esboço de uma Fenomenologia do Direito*, escrito em 1943 – se apresenta em seus princípios (se não através das políticas praticadas pelos governantes) em conformidade com a Verdade discursiva ainda chamada Conceito. Por isso é que, em seguida, a ação do Sábio – como Kojève explicou a Léo-Strauss em *Tirania e Sabedoria* – deve procurar mediar os princípios conceituais do fundamento do Estado pós-revolucionário, universalizando-os e homogeneizando-os realmente, através da considera-

ção do desvio residual entre o Discurso absoluto e a realidade do momento, chamada – erroneamente – de histórica. Por isso, bem pode ele preferir à transparência e à explicitação desse Discurso a inteligência prática que supõe a arte da estratégia e a habilidade tática. Donde também haver às vezes em Kojève certo cinismo destinado aos que não saberiam “ler nas entrelinhas”. Nesse aspecto, seu artigo sobre “O Imperador Juliano e sua Arte de Escrever” é bem revelador. Mas, sobretudo, há as estratégias intelectuais de Kojève, que ocultam voluntariamente seu próprio pensamento e disfarçam suas intenções, como por exemplo – ele confiará a Tran Duc Thao – ao fazer “propaganda” dissimulada em seu comentário de Hegel. Por fim, convém ressaltar que raramente um sistema “filosófico”, em sua gênese como em sua elaboração, esteve tão ligado num autor à sua trajetória pessoal, aliás romanesca, como bem entendeu Raymond Queneau. E é essa unidade viva que obriga quem se interesse pela filosofia de Kojève a descobri-la por meio da reminiscência através da descoberta da fenomenologia particular do “Sábio-em-ação”.

Antes de 1917, com catorze anos, Kojève começou seu *Diário Filosófico*, espécie de crônica de suas reflexões íntimas. Nele se revela uma concepção “trágica” da História, embora Kojève sempre tenha sido um temperamento positivo e apaixonado pela vida. Depois há o início de uma grande investigação em torno das filosofias orientais, a fim de fundar os princípios de um sistema “definitivo” de filosofia, centrado na noção do In-Existente – prefiguração da noção “kojeviana” de Negatividade –, talvez na esteira da grande escola budista de São Petersburgo. Nos anos 1920-1921, depois do exílio arriscado na Alemanha, seu pensamento sobre o In-Existente é aplicado à pintura do Renascimento italiano, que ele descobrirá durante uma viagem a Roma. Enquanto isso, afirma uma convergência entre as finalidades do cristianismo e do budismo, ao mesmo tempo em que teve a revelação de que Buda sempre sorriu de Descartes! Essa reflexão sobre a arte lhe permitirá pensar as revoluções culturais artísticas de seu tempo, o cinema expressionista, a “pintura abstrata” e, mais tarde, em 1929, dialogar com seu tio Vladimir Kandinsky. A Estética é pouco

desenvolvida na obra escrita de Kojève. No entanto, ela vai da estética do In-Existente à do esnobismo que valoriza, em conjunto, “arte, amor, jogo”, lembrando assim Schiller em suas *Cartas sobre a Educação Estética do Homem*, de 1794, esnobismo do homem pós-histórico autoconsciente ou “sábio” (que não exclui as personagens menos-que-nada dos *romans de la sagesse* de Queneau), passando pelo amor aos museus de arte antiga e de arte africana. Sem essa filosofia do Silêncio, não compreenderíamos por que Kojève acabará por recusar, ao menos para si mesmo, sua primeira concepção do fim da história, afirmando a negatividade sem emprego, a ociosidade e portanto “a morte do Homem” na forma de “retorno à animalidade”, versão *American way of life*. E por que ele terá a intuição de uma negatividade formal agora oposição de sujeito e objeto, sem a qual não há humanidade nem civilização e perspectiva de verdadeira *Dolce vita* no fim da história.

Soloviev, teósofo russo nascido em 1853 (que será objeto de sua tese de doutoramento em Heidelberg sob a orientação de Karl Jaspers), Dostoiévski e Goethe constituirão em seguida o fermento da interrogação de Kojève, durante sua fase de emigrante, sobre o sentido final da história, até que em 1929 ele acabe arruinado como “homem do prazer” no ritmo da grande burguesia berlinense e depois parisiense. O “fim da história” – tema banal da teologia russa – assume então aspecto de bruxaria em Kojève, ora identificando-se com o Mefistófeles de Goethe, ora com um ou outro dos *Possessos* vilipendiados por Dostoiévski.

O encontro com Alexandre Koyré naqueles anos será importante por duas razões pelo menos. Sem esse encontro, por um lado, Kojève talvez não se tivesse interessado tanto, muitas vezes até em minúcias, pelos desenvolvimentos da ciência de seu tempo. Pois foi com Koyré que Kojève questionou a história das ciências e atribuiu significado epistemológico e filosófico à sua formação profunda em física e matemática. As numerosas notações de *Introdução à Leitura de Hegel* e do *Ensaio de uma História Comentada da Filosofia Pagã*, que deviam introduzir a Exposição do “Sistema do Saber” intitulada *Conceito, Tempo e Discurso*, não decorrem de alguma vaga cultura

científica quando referentes à física. Sempre se trata de repensar a filosofia da natureza e a epistemologia na metafísica geral do sistema, levando em conta as novas idéias científicas aprofundadas nos textos inspirados por Koyré, que foram *Idéia do Determinismo na Física Clássica e na Física Moderna*, de 1932, e *Zum Problem einer diskreten Welt*, de 1929. Mas é sobretudo quando Alexandre Koyré lhe fala da aporia do fim da história que a relação intelectual entre os dois amigos desempenha papel decisivo no pensamento de Kojève. A história – nota Koyré – só é compreensível quando acaba, quando é “atingida”. Kojève, em vez de reconhecer nisso o beco sem saída da filosofia da história, leva a sério a afirmação de Koyré e a utiliza como princípio heurístico de sua interpretação da *Fenomenologia do Espírito*. A partir daí, identifica o Tempo com o “Conceito que existe empiricamente” e justifica sua antropologização da Fenomenologia de Hegel. O que o leva a recusar o “monismo hegeliano” e a promover um dualismo dialético para não reincidir no dualismo ontológico das filosofias pré-hegelianas, de Descartes a Kant. Para Kojève, a Natureza torna-se livre através do Homem, mesmo existindo antes dele. É trabalhando e lutando num mundo natural na formação de um universo de liberdade objetivamente real que se produz o Espírito como negatividade humana em oposição à positividade e à identidade da Natureza.

Kojève, que desejava ser enterrado no mesmo lugar onde morresse, repousa no cemitério de Evère, perto da sede da OTAN, e seu túmulo está próximo do monumento de mármore construído pela rainha Vitória em memória dos oficiais mortos em Waterloo. Não há dúvida de que ele teria apreciado essa vizinhança.

• *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947; *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, t. I: *Les présocratiques*, t. II: *Platon, Aristote*, t. III: *La philosophie hellénistique, les néo-platoniciens*, Paris, Gallimard, 1968, 1972, 1973; *Kant*, Paris, Gallimard, 1973; *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard, 1981; *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, Paris, “Livres de Poche”, 1990; *Le concept, le temps et le discours*, Paris, Gallimard, 1991.

⇒ V. Descombes, *Le même et l'Autre*, Paris, Editions de Minuit, 1979; D. Auffret, *Alexandre Kojève, la philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire*, Paris, Editions Grasset, 1990.

Dominique AUFFRET

## KORSCH Karl, 1886-1961

Nascido em Tostedt, burgo situado nos confins de Luneburg, a sudeste de Hamburgo, Karl Korsch é um pensador marxista, rejeitado ao mesmo tempo pelas “ortodoxias” social-democrata e comunista, uma vez que tentava aplicar a concepção marxista ao próprio marxismo.

Depois de estudar direito, economia e filosofia em Munique, Berlim e Genebra, ingressou na Universidade de Jena, onde defendeu sua tese de direito, *Die Beweislast Deim qualifizierten Geständnis* (O ônus da prova na confissão) em 1910.

Em Londres, de 1912 a 1914, militou com os fabianos. A Primeira Guerra Mundial levou-o a tomar a decisão de voltar à Alemanha. Mobilizado e enviado para uma unidade de combate, ferido duas vezes, terminou a guerra em grau de comando. Em 1919, K. Korsch entra para o USPD (Partido Socialista Alemão) e participa de uma “comissão de socialização”, instituída pelo novo governo socialista, composta de universitários e de teóricos social-democratas como Hilferding e Kautsky. Publica então, na coleção “Sozialpolitische Schriftenreihe”, uma brochura intitulada *Was ist Sozialisierung?* (Que é socialização?). Em seus escritos, afirma sua simpatia pelo programa espartaquista de socialização (à base de conselhos), mas critica ao mesmo tempo os anarquistas, que preconizam um “retorno às formas de produção simples e naturais do doce passado”, e os centralistas, como Kautsky, partidários da estatização.

Afirma a necessidade de haver um “controle de baixo para cima, exercido pela massa dos trabalhadores” na gestão das empresas, mas defende também a idéia apresentada por Lênin de direção unipessoal, indispensável ao sucesso do trabalho organizado com base no modelo da grande indústria mecanizada. Os dois lhe parecem



conciliáveis por intermédio do sistema de assembleias gerais de empresas.

Dentro do USPD, Karl Korsch manifesta-se favorável à adesão incondicional à III Internacional e acolhe com entusiasmo a fundação do VKPD (Partido Comunista Unificado) em dezembro de 1920, como resultado da unificação entre o grupo Espártaco, fundado por Rosa Luxemburgo, a maioria do Partido Socialista e do Partido Comunista.

Nomeado professor de direito da Universidade de Jena, na república de Weimar, exerce por um mês a função de ministro comunista da justiça na Turingia (de outubro a novembro de 1923). Publica então sua obra principal, *Marxismus und Philosophie*, em *Archiv für die Geschichte der Sozialismus und der Arbeiterbewegung*. Essa obra de inspiração hegeliana, publicada no mesmo ano de *História e Consciência de Classe* de Lukács, é julgada pela social-democracia como uma “heresia idealista” e pelos comunistas como uma “heresia revisionista”. K. Korsch, ao contrário de Lukács, não volta atrás em suas posições e reedita o livro sete anos depois, tendo a satisfação de ressaltar que as críticas a ele endereçadas concordam em conteúdo enquanto seus autores divergem na teoria e na prática.

A partir de 1925, denuncia o “imperialismo vermelho”. Deputado no Reichstag (1924-1928), vota em 1926 contra a renovação do tratado germano-soviético de Rapallo, “aliança do militarismo alemão e do bolchevismo”. Expulso do Partido Comunista, organiza-se com outros excluídos em torno da revista *Kommunistische Politik*. Mas a partir de 1928 os movimentos de ultra-esquerda se dispersam. K. Korsch, que já não tem laços com organização alguma, dedica-se a uma intensa atividade de produção. Em 1930 escreve no *Archiv* uma resenha de *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*, livro do filósofo marxista do direito, E. Pasukanis, e um ano depois, na *Neue Rundschau*, um artigo sobre a Revolução Espanhola que põe fim ao reinado de Afonso XIII. Em 1932, prefacia a reedição do primeiro volume de *O Capital* (Berlim).

Com a ascensão de Hitler ao poder, K. Korsch foge da Alemanha no fim do outono de 1933; convidado pelo dramaturgo Bertold Brecht, vai

para a residência deste nos arredores de Svendborg (Dinamarca). Depois de passar um período com Brecht e com amigos de Amsterdam e Paris, fixa-se em Londres (1934-1936) e depois emigra para os Estados Unidos. Em 1938, publica em inglês um livro intitulado *Karl Marx* (ed. Chapman & Hall em Londres e ed. Wiley & Son em Nova York), no qual expõe, de um ponto de vista econômico, histórico e sociológico, “os princípios e o conteúdo da ciência de Marx naquilo que eles têm de essencial”.

Com Kurt Lewin, publica no *Journal of Unified Science* (Haia, 1939), um texto sobre “Mathematical Constructs in Psychology and Sociology”. Esse ensaio de formalização psicológica é significativo de sua vontade de ampliar o marxismo integrando-lhe os resultados de outras disciplinas.

Durante e após a Segunda Guerra Mundial, escreve em diversas revistas americanas de esquerda, entre as quais *Modern Quarterly*, *Partisan Review*, *Politics* e, mais particularmente, *Living Marxism*, cujo diretor Paul Mattick é um dos veteranos do KAPD. Denuncia as pretensões do marxismo ao monopólio ideológico e critica seus representantes “oficiais”. Denuncia a contra-revolução totalitária. Em 1950, dá uma série de conferências em Hildesheim, Hanover, Basileia e Zurique. Morre em 1961, em Cambridge (Massachusetts).

Em *Marxismus und Philosophie*, K. Korsch começa por constatar que os intelectuais, sejam eles burgueses ou marxistas, atribuem pouca importância à filosofia do marxismo. Os professores burgueses de filosofia, no melhor dos casos, dedicam ao marxismo apenas uma parte pouco expressiva de um capítulo da história da filosofia do século XIX, com o título “Fragmentação da Escola Hegeliana”. Convencendo-se de que o marxismo não tem conteúdo filosófico próprio, acreditam estar dizendo algo importante contra ele.

Os marxistas ortodoxos, por sua vez, convencem-se de que o marxismo não tem, em sua essência, relação alguma com a filosofia, e acreditam assim estar dizendo algo de importante a seu favor. É com essa base teórica que nasce uma terceira tendência, representada por socialistas

“filosofantes” que assumem a tarefa de completar o sistema marxista com idéias extraídas da filosofia de Kant, Dietzgen, Mach ou outros.

Segundo Karl Korsch, a atitude dos filósofos burgueses não decorre apenas de sua consciência de classe e em última análise dos interesses econômicos que ela encobre, mas também do esquecimento da dialética de Hegel; em outras palavras, do desconhecimento da relação dialética entre filosofia e realidade, entre teoria e práxis: nexo dialético graças ao qual a filosofia só pode ser “a sua época captada no pensamento”. Por que esse esquecimento?

K. Korsch responde que só o desenvolvimento histórico real da sociedade burguesa permite compreender isso. A filosofia alemã, de Kant a Hegel, assumira uma tarefa de ordem prática em relação com o movimento revolucionário burguês que lhe era contemporâneo: essa tarefa não consistia em transformar o mundo, mas em reconciliar, por meio do Conceito, a Razão como Espírito auto-consciente com a Razão como realidade efetiva. Assim, com a filosofia idealista alemã, em particular a de Hegel, a revolução vinha inscrever-se e articular-se na forma do pensamento como “elemento real do processo social da revolução real”.

Mas em meados do século XIX a burguesia deixa de ser revolucionária em sua práxis social e, por isso mesmo, deixa de pensar essas relações dialéticas entre filosofia e revolução. Ao declínio do movimento revolucionário burguês corresponde, pois, um declínio no movimento filosófico que lhe estava associado. A expressão ideológica do movimento revolucionário burguês cede então lugar à expressão teórica do movimento revolucionário do proletariado, ou seja, ao marxismo.

Korsch afirma que a teoria materialista dialética do marxismo deve manter com a filosofia idealista alemã, no plano ideológico, as mesmas relações que o movimento revolucionário do proletariado mantém com o movimento revolucionário burguês no plano da práxis social e política. É por um único processo que o movimento proletário nasce do movimento burguês e que a nova teoria do marxismo surge da filosofia idealista. Essa perspectiva dialética permite compreender por que a história burguesa da filosofia

está condenada a ignorar ou a conceber mal essa filosofia materialista do proletariado revolucionário: “O ponto de vista burguês, se não quiser deixar de ser burguês, ou seja, suprimir-se, deverá necessariamente parar onde ficou em sua práxis social.”

Para K. Korsch, o que dificulta sobremaneira a compreensão da relação entre o marxismo e a filosofia é que, na superação dos limites do ponto de vista burguês, o conteúdo essencialmente novo do marxismo está “ao mesmo tempo superado e aniquilado enquanto objeto filosófico”. Com efeito, embora a teoria marxista proceda quanto à forma da filosofia hegeliana, quanto ao conteúdo ela é “produto das novas concepções que aparecem necessariamente na classe proletária em certa fase da evolução social, em razão de sua situação material”. A superação (*Aufhebung*) da filosofia idealista alemã e, mais geralmente, de toda filosofia é portanto uma consequência do novo ponto de vista materialista dialético. Em outras palavras, Marx e Engels estabeleceram uma concepção materialista dialética ainda necessariamente filosófica por natureza (forma) mas que já, em seus objetivos e suas tendências presentes, se orienta para uma supressão total da filosofia.

O erro dos marxistas ortodoxos da II Internacional foi conceber essa superação como um ato intelectual aceito de uma vez por todas por Marx e Engels e do qual não se deveria mais retroceder, ao passo que se trata de um processo longo e comparável ao do desmantelamento do Estado após a revolução proletária.

Aplicando a dialética materialista à própria história do marxismo, K. Korsch distingue três períodos no desenvolvimento dessa teoria, períodos ligados a fases diversas da evolução real da sociedade.

Na história das idéias, a primeira começa em 1848, com *A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, e termina com a revolução de 1848 e o *Manifesto Comunista*. A teoria marxista, então “impregnada de espírito filosófico”, é uma teoria do desenvolvimento social percebido e concebido como “totalidade viva”, uma “teoria da revolução social” compreendida e praticada como totalidade viva. A economia, a política e a ideo-

logia, bem como o devir histórico e a atividade social consciente estão interligados na unidade viva da práxis revolucionária. K. Korsch afirma que o *Manifesto Comunista* é o melhor exemplo dessa “forma primitiva” da teoria marxista enquanto teoria da revolução social.

O segundo período começa mais ou menos em meados do século XIX com o esmagamento do proletariado parisiense em junho de 1848, seguido pelo aniquilamento de todas as organizações da classe operária “numa época de febre industrial, degradação moral e reação política”, descrita por Marx na *Declaração Inaugural* de 1864, e prossegue até o fim do século. A teoria marxista assume então, em especial com *O Capital*, uma forma notavelmente modificada e desenvolvida em relação ao “comunismo espontaneamente revolucionário” do *Manifesto Comunista*. Os diversos elementos do todo (economia, filosofia, ideologia) separam-se mais, porém o vínculo entre teoria e prática não desaparece. Mesmo nessa forma desenvolvida do socialismo científico, o marxismo continua sendo uma “totalidade” e define-se como “a teoria da revolução social”. O que há é simplesmente uma nova estrutura, uma outra composição cuja infra-estrutura é constituída pela crítica da economia política.

Mas os “partidários” e “herdeiros” de Marx, os teóricos da II Internacional (R. Hilferding e Kautsky), concebendo o socialismo científico como “uma soma de conhecimentos puramente científicos sem nenhuma relação imediata com a práxis”, dissolveram em *disjecta membra* a teoria unitária da revolução social. O marxismo ortodoxo da “teoria pura” corresponde na verdade, segundo K. Korsch, às “necessidades práticas” de uma longa fase não revolucionária. É expressão de uma ausência de lutas de classes organizadas.

O terceiro período começa no início do século XX, quando a questão da revolução volta à ordem do dia. Rosa Luxemburgo, na Alemanha, e Lênin, na Rússia, rejeitam essas “teorias puras”, que já não correspondem à práxis objetivamente revolucionária. Mas em sua tentativa de restauração do marxismo, Rosa Luxemburgo e Lênin opõem-se à teoria da II Internacional apenas no plano da exegese, sem analisar suas origens só-

cio-históricas, sem romper em todos os pontos com ela.

Assim, para K. Korsch o problema da relação entre o marxismo e a filosofia deve ser retomado para se restabelecer a verdadeira doutrina de Marx, que foi desfigurada pelos marxistas ortodoxos. O marxismo deve voltar a ser o que era com Marx: uma teoria da revolução social em sua totalidade viva, segundo um desenvolvimento dialético. De acordo com K. Korsch, a filosofia marxista seria um discurso por se constituir a cada vez numa conjuntura diferente, segundo um retorno dialético do mesmo e do outro. E é precisamente por constituir uma totalidade, graças à sua própria natureza teórica (forma), que a teoria marxista conserva o caráter filosófico. O marxismo é um materialismo que visa a compreender teoricamente e a subverter na prática a totalidade da vida histórica e social. A ideologia filosófica é um elemento material dessa realidade histórico-social, um elemento que se deve compreender segundo uma teoria materialista e que cabe subverter com o emprego de uma práxis materialista. K. Korsch acrescenta que, mesmo quando já não parece cuidar da filosofia, na maturidade, Karl Marx não a deixou de lado. Testemunho disso é o significado revolucionário de sua crítica da economia política, que é em si filosófica porque critica as formas da consciência social própria da época capitalista, e não critica de suas relações materiais de produção. Em outras palavras, a filosofia está na crítica da economia política porque a relação entre sujeito e objeto, consciência e ser está presente nessa crítica. Assim como a filosofia hegeliana não deixou de ser filosofia por tender a reconciliar a Razão enquanto Espírito autoconsciente com a Razão enquanto realidade efetiva, também não se pode declarar que a teoria marxista em seus diferentes momentos não constitui uma filosofia.

• *Marxismus und Philosophie*, Archiv, 1923; Karl Marx, Londres, Chapman & Hall, 1938; Nova York, Wiley & Son, 1938; *L'anti-Kautsky ou la conception matérialiste de l'histoire* (*Die Materialistische Geschichtsauffassung*), trad. franc. de Alphonse Marcadier; seguido de *Crise du marxisme* (*Krise des Marxismus*) e Préface au livre 1 du *Capital*, Paris, Champ libre, 1973, in-8°; Karl Marx (trad. franc. de Serge Bricanier) (posfácio de Paul Mattick),

Paris, Champ libre, 1971; *Marxisme et contre-révolution dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle* (textos escolhidos) (seleção de textos traduzidos e apresentados por S. Bricanier), Paris, Editions du Seuil, 1975; *Marxisme et philosophie*, trad. franc. de Claude Orsoni, apresentado por Kostas Axelos, Paris, Editions de Minuit, 1964; Pasukanis, *La théorie générale du droit et le marxisme*, trad. de J. M. Brohm, apresentação de Jean-Marc Vincent, Paris, 1910.

Marcel CONCHE

### KUHN Thomas S., 1922-

Historiador e filósofo das ciências americano, Thomas S. Kuhn nasceu em 1922. Estudou ao mesmo tempo letras e ciências, obtendo seu Ph.D. (doutorado) em Harvard. Sua carreira acadêmica é brilhante. Sucessivamente professor de história das ciências, mais tarde também de filosofia das ciências, em diversas grandes universidades americanas (Harvard, Chicago, Berkeley, Princeton), leciona atualmente as duas matérias no Massachusetts Institute of Technology, em Cambridge, Mass.

Embora conhecido na França principalmente como filósofo das ciências, Thomas S. Kuhn é antes de mais nada um historiador profissional das ciências, formado à maneira anglo-saxã, isto é, portador de um diploma de ciências. Se é verdade que, em *A Revolução Copernicana*, ele estende o contexto a mais de dois mil anos, de Eudóxis a Newton, também sabe circunscrever a emergência da descontinuidade quântica na radiação do corpo negro ao curto período de 1894 a 1912, ou participar ativamente, com Heibron, Forman e Allen, do projeto arquivístico “Sources for the History of Quantum Physics” (documentos, entrevistas).

Mas o que é certo é que foi com seu ensaio sobre *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1969, 1970<sup>2</sup>) que Kuhn alcançou celebridade internacional. Solidamente apoiado num conhecimento preciso e extenso da história das ciências, sente-se com isso perfeitamente à vontade para atacar implacavelmente os filósofos pelo profundo desprezo que votam ao curso histórico real do desenvolvimento da ciência, nas suas elaborações sistemáticas da teoria do progresso científico. Por essa razão, rejeita completamente os em-

piristas lógicos, ainda prestigiados nas universidades americanas, e só dá atenção ao criticismo falsificacionista de Karl Popper. A concepção popperiana do crescimento da ciência (problema mais objetivo que o de progresso científico) parece-lhe *grosso modo* aceitável, com uma restrição de dimensionamento: ela só se aplica a episódios relativamente raros e curtos da atividade das comunidades científicas, os da “ciência extraordinária” praticada no estado de “crise” que preludia uma “revolução científica”. Mas a forma mais corrente da atividade científica apresenta-se de maneira de todo diversa. Ela é tão corrente que Kuhn a qualifica de “ciência normal”. Assim, ao monismo normativo de Popper, Kuhn opõe um dualismo representado por: *ciência normal*, articulada em torno do conceito de *paradigma* (a expressão teve sucesso; anteriormente, Kuhn havia falado em “dogma”), e *ciência extraordinária*, associada ao conceito de *revolução científica* (que está longe de ser novo, para a tradição anglo-saxã, e que, para Bachelard, chegava a ser quase um lugar-comum).

A ciência natural explora um paradigma em torno do qual se reúne, em determinado momento, uma comunidade (científica) igualmente bem determinada. Os membros dessa comunidade encontram no paradigma um conjunto – que uma teoria terá tornado suficientemente coerente – de problemas exemplares, soluções típicas e aplicações bem-sucedidas num domínio determinado do real. Nesse conjunto pragmaticamente dado, eles encontram um modelo com base no qual podem orientar sua atividade de pesquisa e fundá-la numa tradição solidamente partilhada. Problemas e aplicações do paradigma são, por si mesmos, suficientemente abertos para dar lugar a uma pesquisa subsequente. Kuhn compara essa pesquisa com a atividade lúdica de quem resolve um quebra-cabeça. Isto porque, nesse jogo, as peças são dadas já prontas e o jogador sabe, de antemão, que elas devem adaptar-se umas às outras para compor um conjunto inteligível. A pesquisa consiste em encontrar a ordem em que as peças devem ser dispostas. Pode-se dizer, assim, que a ciência natural progride de maneira *cumulativa*.

O paradigma é constantemente confrontado com *anomalias*, com resultados que não corres-

pondem àquilo que se previra em sua exploração. Na maior parte das vezes, por um trabalho adequado, essas anomalias são reduzidas e absorvidas no paradigma sem alteração essencial. Pode também acontecer que a anomalia resista, mas neutralizada, sem constituir verdadeira refutação ao paradigma em curso. Mas às vezes a anomalia se torna, por assim dizer, ativa, e desenvolve-se de maneira irresistível. O paradigma em curso entra em *crise*. É então que ocorre um novo tipo de pesquisa, o da *ciência extraordinária*. Os princípios e os métodos são submetidos a uma discussão crítica de tipo filosófico, novos tipos de quebra-cabeças são propostos, até que um deles acabe conquistando a adesão de pelo menos uma parte da comunidade que sofre a crise e passe a representar para esta o papel de um novo paradigma, capaz de realizar a reconstrução que parece necessária no campo do saber. A transição um tanto brusca de um paradigma a outro, abandono do antigo e adesão ao novo, determina então uma *revolução científica*, uma verdadeira subversão da *visão do mundo*. Tal processo, portanto, diz respeito à *descontinuidade*, à ruptura e à resultante *incomensurabilidade* das duas margens.

Como bom historiador da ciência, Kuhn argumenta com base em fatos históricos bem escolhidos, particularmente difíceis de contestar. Assim, a maioria dos críticos de Kuhn se atém apenas à sua epistemologia. O conceito de paradigma, por exemplo, é demasiado vago e empregado numa multidão de sentidos diferentes. Em seu *Posfácio* de 1970, Kuhn reconhece a validade dessa crítica e revisa seu conceito, dividindo-o em dois outros, complementares: de um lado, as *matrizes disciplinares*, que caracterizam a tradição em vigor numa comunidade científica específica (isso implica um estudo *sociológico* sério de tais comunidades); de outro, os *exemplares*, esses corpos de problemas, de soluções e de aplicações considerados fundamentais por essa comunidade, que constituem, portanto, um dos componentes das matrizes disciplinares. Do mesmo modo, Kuhn renunciou a um hipotético “estado pré-paradigmático”, que caracterizaria os primórdios

de uma ciência, antes do estabelecimento de seu primeiro paradigma.

As críticas também dizem respeito ao conceito de revolução. Kuhn é acusado de *relativismo* e até de *irracionalismo* em sua maneira de apresentar a passagem de um paradigma a outro. Se os paradigmas são realmente incomensuráveis, não se entende como introduzir um critério de progresso, fazendo da adoção de um novo paradigma um ato racional. Ao contrário, na apresentação kuhniana, essa adoção parece decorrer da irracionalidade da propaganda e da convicção íntima. A adesão torna-se um ato de fé. Foi por isso que W. Stegmüller achou por bem proceder à completa “reconstrução racional de Kuhn”. O próprio Kuhn se defende de tal crítica de irracionalismo, cuja origem enxerga em pelo menos três razões. A primeira decorre de sua própria visão de racionalidade científica, que não corresponde à visão dos epistemólogos lógicos ou empiristas: a seu ver, a escolha entre paradigmas não pode ser feita unicamente de acordo com a lógica e a experimentação. De fato – e aí entra a segunda razão – essa escolha repousa, em última análise, na decisão de uma comunidade: portanto, há também a influência de elementos de ordem sociológica. Por fim, terceira razão, a incomensurabilidade que ele introduz entre os paradigmas resulta de uma verdadeira transformação na maneira de ver o mundo, comparável a uma *transformação gestáltica*.

Tal como se apresenta, e como quer que a recebamos, é inegável que a obra de Kuhn assinala uma etapa decisiva, inelutável, no desenvolvimento da epistemologia do século XX.

- *The Copernican Revolution*, Cambridge, Harvard U.P., 1957; *La révolution copernicienne*, Paris, Fayard, 1973; *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago U.P., 1962. 1970<sup>2</sup>; *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1970; (com J. J. Heibron, P. L. Forman e Lini Allen), *Sources for the History of Quantum Physics. An Inventory and Report*, Filadélfia, 1967; *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago, Chicago U.P., 1977; *La tension essentielle*, Paris, Flammarion, 1977; *Black Body Radiation and the Quantum Discontinuity, 1894-1912*, Oxford, Clarendon Press, 1978; *La révolution copernicienne*, LGF, 1992.

Paul SCHEURER



# L

## LABRIOLA Antonio, 1843-1904

Filósofo italiano nascido em 1843 em Cassino. Frequentou o círculo dos irmãos Spaventa e, com Bertrando, assimila a problemática do hegelianismo napolitano, que se transformara na filosofia da direita *risorgimentale*. Embora o início de sua carreira seja difícil – ele é, sucessivamente, professor em Nápoles e jornalista –, em 1874 seus dois estudos de inspiração herbartiana, *Della libertà morale* e *Morale e religione* (1873), valem-lhe uma nomeação para a Universidade de Roma, que ele não deixará até morrer. A partir de 1879, aproxima-se do movimento socialista, estuda economia e filosofia da história (em 1887 profere uma conferência, *Problemi della filosofia della storia*, que representa um momento decisivo). Participa das atividades políticas dos primeiros socialistas italianos, enceta uma correspondência com Engels e os teóricos da Segunda Internacional e estuda Marx (1890). É membro do Partido Socialista Italiano a partir de sua constituição, em 1892, mas entra em desacordo com seu líder Filippo Turati, cuja inconsistência teórica e oportunismo político ele censura. Incentivado pelo amigo B. Croce, que é então atraído por Marx, publica entre 1895 e 1899 os três artigos que, a seguir reunidos, vão constituir sua obra maior, *Ensaio sobre a Concepção Materialista da História* (1895, *In memoria del Manifesto dei comunisti*; 1898, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*; 1899, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, cartas escritas a G. Sorel). Os *Ensaio*s atacam a revisão do marxismo que surge na época, o que opõe

Labriola a Croce, Sorel, Bernstein, Masaryk. Isolado, acometido de câncer, ele morre em Roma sem terminar um quarto ensaio, *Da un secolo all'altro*.

A. Labriola é mais que o introdutor do marxismo teórico na Itália; é um intérprete original por ter reformulado o materialismo histórico em oposição à versão economicista e determinista dominante na ortodoxia da II Internacional. Sua concepção ampla do trabalho como fonte permanente do “mundo artificial” histórico e sua insistência no “método genético” permitem-lhe captar sem reducionismos a “epigênese” das formações sociais e pensar a pluralidade das instâncias política e cultural. Um sentido vivo das possibilidades garante a abertura para a ação transformadora, liberando uma teoria objetiva da história, isenta do providencialismo “premeditado” da filosofia especulativa da história. Essa reformulação dos cânones do materialismo histórico exige que sejam plenamente explicitadas a efetividade e a originalidade da filosofia imanente à teoria marxista. Labriola a qualifica de “filosofia da práxis”, não para atribuir-lhe um objeto radicalmente diferente da crítica da economia política e da teoria dos modos de produção, mas para determinar seu foco permanente e sua historicidade constitutiva. Ela não se identifica com um monismo materialista e não se erige em superciência dialética acima das ciências, como levam a crer certas fórmulas imprudentes do *Anti-Dühring* de Engels, destinadas a fossilizar-se no materialismo dialético soviético. Mantém aberta a tendência monista das ciências, enraizando-a no traba-

lho humano, e está atenta à atividade incessante da crítica teórica e prática, garantindo o vínculo entre problemas teóricos e atividades da prática histórica, sendo esta pensada em termos de luta por uma civilização superior, baseada no fim da “tragédia do trabalho”.

Simultaneamente, A. Labriola muda os rumos de toda a filosofia italiana contemporânea. Se o marxismo não se impõe no pensamento italiano, pelo menos ajuda a reformular a tradição idealista que, tornando-se mais concreta, se revivifica sob seu crivo. Os dois maiores filósofos italianos deste século conseguem definir seu próprio idealismo na confrontação com A. Labriola. B. Croce, em *Materialismo storico ed economia marxistica* (1900), limita a contribuição de Marx à criação de um cânon metodológico que esclarece a importância do fator econômico, mas nega sua importância filosófica e envereda na elaboração de seu próprio historicismo. Inversamente, o jovem G. Gentile, em *La filosofia di Marx* (1899), aceita a proposta de uma filosofia da práxis, mas critica o materialismo de Marx como incapaz de elaborar um pensamento do ato histórico como ato radical do pensar. Interrompendo seu elã diante dessas duas críticas, a filosofia da práxis condiciona, como que ao revés, o desenvolvimento das duas versões que logo se tornarão inimigas do idealismo italiano. Caberá a A. Gramsci reatar, nos *Cadernos do Cárcere*, o fio rompido do programa labrioliano e reencontrar o caminho de um imanentismo radical e de um historicismo concretamente especificado.

• Luigi Dal Pane não pôde terminar a edição crítica das *Opere* de A. Labriola. Foram publicadas: *Opere*, I: *Scritti e appunti su Zeller e Spinoza* (1862-1868), Milão, Feltrinelli, 1959; II: *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone e Aristotele* (1871), Milão, Feltrinelli, 1961; III: *Ricerche sul problema della libertà ed altri scritti di filosofia e pedagogia* (1870-1883).

Os *Ensaio*s estão disponíveis em várias edições críticas: E. Garin, *La concezione materialistica della storia*, Bari, Laterza, 1965; V. Gerratana e A. Guerra, *Saggi sul materialismo storico*, Roma, Editori Riuniti, 1964 (com uma importante nota bibliográfica).

Tradução francesa dos dois primeiros *Ensaio*s (*In memoria del Manifesto dei comunisti e Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*) em *Essais sur la concep-*

*tion matérialiste de l'histoire*, de Alfred Bonnet, com prefácio de G. Sorel, Giard & Brière, 1897; tradução francesa do terceiro *Ensaio* (*Discorrendo di socialismo e filosofia*), *Socialisme et philosophie* (Cartas a G. Sorel), Giard & Brière, 1899; reed. em 1902 e 1928; reprint anastático Gordon Breach, Paris/ Londres, 1970.

F. Sbarberi, *Scritti filosofici e politici*, vol. I e II, Turim, Einaudi, 1973. A volumosa correspondência pode ser consultada com introdução de E. Garin em *Epistolario 1801-1890*, ed. Della Dugini e Renzo Martinelli; *Epistolario 1890-1905*, ed. V. Gerratana e A. Santucci; *Epistolario 1896-1904*, ed. V. Gerratana e A. Santucci, Roma, Editori Riuniti, 1983.

⇒ L. Dal Pane, *Antonio Labriola nella politica e nella cultura italiana*, Turim, Einaudi, 1975 (reed. 1934); V. Gerratana, “Antonio Labriola e l'introduzione del marxismo in Italia”, in *Storia del Marxismo*, volume secondo: *Il marxismo nell'età della Segunda Internazionale*, Turim, Einaudi, 1979; G. Mastroianni, *A. Labriola e la filosofia in Italia*, Catanzaro, La Tipo Meccanica, 1968; F. Sbarberi, *Ordinamento politico e società nel marxismo di Antonio Labriola*, Milão, Franco Angeli, 1986.

Estudos franceses: *Labriola d'un siècle à l'autre*, org. G. Labica e J. Texier, Klincksieck, 1988; A. Tosel, “L'impensé de la sociologie française: Labriola lu par Durkheim”, in *La pensée*, n° 243, 1985; A. Tosel, *Marx en itali-ques. Aux sources de la philosophie italienne contemporaine*, Mauvezin, Trans Europ Reprint, 1991.

André TOSEL

## LASK Emil, 1875-1915

Filósofo alemão nascido na Áustria e falecido em 1915 no campo de batalha. Dava aulas de idealismo crítico em Heidelberg. Para Emil Lask, é preciso combater o primado da Ética na lógica; “os conhecimentos como correlato de uma verdade objetiva devem ser separados das paixões que permeiam o saber”. Suas fontes estão no neokantismo em torno de H. Rickert, que foi seu professor. Interessou-se particularmente – mais ainda do que pela lógica – pelo conceito de “forma”, cujo sentido tomou das raízes gregas, para concluir que malogra a conciliação entre a interpretação objetiva e subjetiva do mundo. Assim, ainda que o sujeito seja a realidade vivida, a experiência recebe seus valores além da simples subjetividade.

• *Gesammelte Schriften* (herausgegeben von Eugen Herrigel mit einem Geleitwort von Heinrich Rickert); Mohr, Tübingen.

gen, 1922, 1923, 1924, com *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, 1902; *Die Lehre vom Urteil*, 1902.

Tristan GEORGE

### LEIBNIZ Gottfried-Wilhelm, 1646-1716

Sua obra é vastíssima: umas 20.000 cartas escritas a mais de 600 correspondentes; 70 volumes in-quarto de cerca de 500 páginas, na grande edição da Academia de Berlim. Abrange todos os domínios de saber e ação: filosofia do direito, lógica, matemática, lingüística, análise combinatória, metafísica, teologia, controvérsias religiosas, história, física, biologia, alquimia. Leibniz sonha em criar uma enciclopédia universal, elabora projetos precisos de ecumenismo, filia-se à Rosa-Cruz, aconselha príncipes, faz amizade com princesas, torna-se historiógrafo da casa de Hanôver. Nada de humano lhe é estranho. Nesse período de *crise da consciência européia*, tem uma intuição clara do que poderia ser a Europa e percebe também o sentido e o alcance de uma expansão em direção ao Oriente.

O aspecto monádico de um pensamento admiravelmente arquitetônico na variedade de seus pontos de vista impossibilita “conhecer o todo sem conhecer suas partes, como também conhecer as partes sem conhecer o todo” (Pascal). Como limitar-se ou deter-se, se cada ponto é um nexo de relações indefinidas em número, “se não há termo tão absoluto ou tão isolado que deixe de encerrar relações e cuja análise perfeita não leve a outras coisas, e até mesmo a todas as outras”? Jean Laporte escreve muito propriamente a propósito de Leibniz: “Dá vontade de aplicar a ele a frase de Schopenhauer: parece a Tebas de cem portas. Pode-se entrar por todos os lados. Mas Schopenhauer acrescenta: ‘Todos os caminhos que tomamos levam diretamente ao centro.’” Qual é esse centro?

Terceira dificuldade: os escritos de Leibniz não constituem tratados, no sentido preciso do termo, mas sim obras de circunstância. Filosofar por cartas foi uma das ambições e das predileções do filósofo. E carta não é exposição dogmática: nela a doutrina sofre modulações, as perspectivas são multiplicadas, as repetições são lícitas;

ai então a dificuldade se torna benéfica: não é necessário ter lido a última folha da *Landesbibliothek* de Hanôver para conhecer Leibniz.

1. *Referências biográficas* – Leibniz nasce no dia 1º de julho de 1646 em Leipzig; seu pai, professor de ciências morais da universidade local, foco da teologia luterana desde o início do século XVII, falece em 1652. Após concluir a Nicolai-Schule, entra em 1661 na Universidade de Leipzig. Redige e defende, em 1663, sob a orientação de Jakob Thomasius, sua tese de bacharelado, *Disputatio metaphysica de principio individui*; todo indivíduo, em sua realidade, é individualizado – *omne individuum sua tota entitate individuatur*. Hegel afirmava que o princípio fundamental de Leibniz é o individual; ora, esse princípio é encontrado em todos os escritos de Leibniz, do *Discurso de Metafísica à Monadologia*, na correspondência com Arnauld, as duas Sofias, Hartsoeker, Bourguet, o Pe. des Bosses, Clarke, nas *Observações sobre o Dicionário de Bayle*, para ficar só nestes, mas já estava presente nessa tese da juventude. Todas as intuições de Leibniz foram singulares e precoces. Após passar seis meses em Iena, onde teve como mestre Ehrhard Weigel, volta a Leipzig. Em 1664, é mestre de filosofia, com a tese *Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum*, mas é em Altdorf que, em 1666, se forma em direito com a dissertação *De casibus perplexi in jure*. No mesmo ano publica o célebre *De arte combinatoria*.

Em 1667, Leibniz não volta a Leipzig; vai para Nuremberg, onde fica conhecendo o barão de Boineburg, que o introduz no tribunal de Mainz. Para sua candidatura, escreve o admirável *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, em que se afasta da influência aristotélica; compõe em seguida *Ratio corporis juris reconcinnandi* e *Specimina juris*. Ai está fixada a doutrina leibniziana do direito em suas linhas gerais. A partir daí, só será expressa esporadicamente, quando a conjuntura exigir. Às vezes ressurgerà a tentação de fazer uma exposição, se não mais sistemática, pelo menos mais exaustiva, como *Elementa juris naturalis* (1669-1671), como o prefácio de *Codex juris gentium* (1693). Ainda em Mainz, toma forma o sonho de unir as Igre-

jas, donde *Confessio naturae contra atheistas* (1668-1672). Para a Sociedade de Ciências de Londres, escreve *Theoria motus concreti*; para a de Paris, *Theoria motus abstracti* – os dois tratados da *Hypothesis physica nova*. O teorema 17 de *Theoria motus abstracti* será retomado numa longa carta a Arnauld, de novembro de 1671: *Omne enim corpus est mens momentanea, seu carens recordatione*.

Em março de 1672, Leibniz chega a Paris como emissário do eleitor de Mainz. As mortes sucessivas de Boineburg (novembro de 1672) e do príncipe-eleitor (fevereiro de 1673) vão liberá-lo de seus cargos diplomáticos e dar-lhe disponibilidade para travar conhecimento com filósofos e cientistas: Arnauld, Malebranche, Tschirnhaus, amigo de Espinosa, Huyghens, Étienne Périer, que lhe passa uns inéditos de Pascal. Uma estada em Londres permite-lhe conhecer, no começo de 1673, o químico Boyle, Oldenburg, secretário da Royal Society, e talvez Collins, amigo de Newton. A atividade intelectual de Leibniz é intensa. A obra *Confessio philosophi*, “esta primeira Teodicéia”, é de 1673; a máquina de calcular é do mesmo ano. Em 1674-1675, temos a invenção do cálculo infinitesimal e o germe das controvérsias entre ele e os newtonianos. Torna-se membro da Academia de Ciências de Paris.

Em fins de 1676, Leibniz muda-se novamente de Paris para Londres, depois vai para a Holanda, onde conhece Swammerdam, Leeuwenhoek e Espinosa. Fixa residência por fim em Hanôver, onde é nomeado bibliotecário e conselheiro áulico do duque Johann Friedrich. Elaboro sua dinâmica, discute ecumenismo com Espinosa, Nicolau Esteno, corresponde-se em 1679 com Bossuet, antecipando assim a longa controvérsia, tão douda quanto apaixonada, que de 1691 a 1792 buscou a base da união das Igrejas e da paz religiosa na Europa.

Johann Friedrich falece em 1679, sendo sucedido por seu irmão, Ernst August. Leibniz não abandona nenhuma de suas múltiplas atividades: pesquisas minerais em Harz, fundação dos *Acta Eruditorum*, panfleto contra Luís XIV: *Mars christianissimus* (1683), publicação do cálculo diferencial em 1684, nos *Acta: Nova methodus pro maximis et minimis* e das *Meditationes de*

*Cognitione, Veritate et Ideis*, que abrem a polémica contra Descartes e os cartesianos. Historiógrafo da casa de Hanôver em 1685 e 1686, escreve os *Discursos de Metafísica* e toda a correspondência com Arnauld. “Pode-se dizer que, nessa data, só falta ao sistema o termo mônada, empregado a partir de 1695” (Y. Belaval). Depois os escritos se sucedem em cadência acelerada. Em 1687, sai a publicação de *Brevis demonstratio*, traduzida em francês para *Nouvelles de la République des Lettres*: “Breve demonstração de um erro considerável do sr. Descartes e de alguns outros, relativo a uma lei da natureza segundo a qual eles sustentam que Deus conserva sempre na matéria a mesma quantidade de movimento, de que fazem mau uso também em mecânica.” Em 1691, publica o opúsculo *Se a Essência dos Corpos Consiste na Extensão*; em 1692, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*; em 1693, a dissertação *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*; em 1695, *Novo Sistema da Natureza e da Comunicação das Substâncias*; 1697, *De rerum originatione radicali*; em 1698, *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque*.

No início desse ano de 1698, Ernst August morre; seu irmão, Georg Ludwig sucede-o. Ao mesmo tempo que dá continuidade à sua história da casa de Brunswick, Leibniz redige *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, mas a morte de Locke, no dia 27 de outubro de 1704, leva-o a suspender sua publicação: essa obra só virá a lume em 1765. Redige *Ensaio de Teodicéia*, publicados em 1710, traduzidos para o latim em 1712 pelo Pe. des Bosses. Em 1711, conhece Pedro, o Grande, na Rússia; em 1714, o imperador Carlos VI eleva-o à dignidade de barão. Compõe para o príncipe Eugênio *Princípios da Natureza e da Graça Fundamentados na Razão* e, para seus admiradores da roda do duque de Orléans, *Princípios da Filosofia*, obra mais conhecida pelo título *Monadologia*. E, claro, cumpre citar *Observações sobre o Dicionário de Bayle*, a riquíssima correspondência com as duas Sofias, com Clarke, a longa carta a Rémond, as cartas a Bourguet, ao Pe. des Bosses etc. (para uma bibliografia deta-

lhada, cf. Y. Belaval, *Leibniz, Introduction à sa philosophie*, Paris, Vrin, 1969).

Nunca houve homem, nunca houve gênio mais universal. Entretanto, a despeito de tantos conhecimentos, de tantas amizades, atividades, inventos e escritos, ao falecer em 14 de novembro de 1716, foi enterrado “muito mais como bandido do que como homem que foi orgulho da pátria”. Coube à Academia de Paris dirigir, pela voz do seu secretário, Fontenelle, o *elogio* devido a esse “dicionário vivo”.

2. *O sistema* – “Enfim, a suma do meu sistema é que cada mônada é uma concentração do universo e cada espírito é uma imitação da divindade; que em Deus o universo se encontra não apenas concentrado, mas também expresso perfeitamente; no entanto, em cada mônada criada há apenas uma parte expressa distintamente, que é maior ou menor conforme a alma seja mais ou menos excelente, e todo o resto que é infinito só é nela expresso confusamente. Contudo, em Deus está não apenas a concentração, mas também a fonte do universo. Ele é o centro primitivo de que emana todo o resto, e, se alguma coisa emana de nós, não é de modo imediato, mas sim porque ele quis acomodar as coisas a nossos desejos. Por fim, quando se diz que cada mônada, alma, espírito, recebeu uma lei particular, é necessário acrescentar que ela não passa de variação da lei geral que rege o universo, assim como uma mesma cidade parece diferente de acordo com os diferentes pontos de vista de que a observemos. Assim, não é necessário que as almas humanas difiram em espécie entre si; é antes o contrário que sucede, porque é certo que nunca duas folhas, dois ovos, dois corpos, embora da mesma espécie, se assemelham perfeitamente; e as variedades infinitas que não saberíamos incluir numa noção constituem outros indivíduos, mas não outras espécies. O maravilhoso é que a sabedoria soberana encontrou, por meio das substâncias representantes, o meio de variar o mesmo mundo ao mesmo tempo e infinitamente, porque o mundo, tendo já uma variedade infinita em si mesmo e sendo variado tal como é e expresso diversamente por uma infinidade de representações diferentes, recebe uma infinidade de infinitudes e

não poderia corresponder melhor à natureza e às intenções de seu inexprimível autor, que excede em perfeição tudo o que possamos dele pensar” (Gerhardt, *P.S.*, t. IV, pp. 553-4). Este é o sistema metafísico de Leibniz.

a) *O ser e o uno*: Leibniz retoma uma das teses da filosofia transcendental da Idade Média: *Ens et unum convertuntur*, porque toma “como axioma que aquilo que não é *um* ser não é verdadeiramente *ser*. Sempre se acreditou que o *um* e o *ser* fossem coisas recíprocas. Uma coisa é o *ser*, outra são os seres, mas o plural supõe o singular, e onde não houver um *ser* haverá ainda menos vários seres” (*A Arnauld*, 30 de abril de 1687). O emprego da palavra mônada, a partir de 1695, acentua ainda mais a importância do conceito de unidade na definição da substância. “A mônada... não passa de substância simples que entra nos compostos; simples, isto é, sem partes” (*Monadologia*, § 1). Tudo o que é *ser* é *uno*: unidade elementar ou composto de unidades elementares, numa união substancial feita por uma mônada dominante.

Essa unidade verdadeira não é a do átomo, que, mesmo se fosse indivisível, nem por isso deixaria de ter uma diversidade de partes. Um ponto material nunca é perfeitamente indivisível. Ao contrário, o ponto matemático é absolutamente *uno*, mas não é *real*: não passa de modalidade. “Somente os pontos metafísicos ou de substância (constituídos pelas formas ou almas) são exatos e reais e, sem eles, não haveria nada real, pois, sem as verdadeiras unidades, não haveria multidão” (*Novo Sistema da Natureza*, § 11).

A indivisibilidade da unidade substancial, “átomo formal”, “ponto metafísico”, é indivisibilidade de uma forma, e Leibniz foi obrigado a lembrar e reabilitar as formas substanciais, mas de uma maneira que as tornasse inteligíveis e que separasse “o uso que delas se deve fazer do uso que delas se faz” (*ibid.*). Essas unidades reais devem ser concebidas “à imitação que temos das almas”, e como elas se encontram por toda parte, até nos menores detalhes da matéria, será fácil dissertar sobre o pampsiquismo leibniziano.

Substância é unidade; logo, a extensão, que é divisível ao infinito, não pode ser substância, e no artigo 52 de *Observações sobre os Princípios*



de Descartes, Leibniz acrescenta: “Além disso, a extensão, que é uma noção relativa, exige algo que seja estendido ou continuado, assim como no leite a brancura, e nos corpos aquilo que constitui sua essência: é a repetição dessa coisa que constitui sua extensão.” Segunda consequência: precisamente em razão dessa sua indivisibilidade, todas as unidades substanciais são não geráveis e imperecíveis. Elas só podem começar por criação e só poderiam terminar por aniquilação “ao passo que o que é composto começa ou acaba por partes” (*Monadologia*, § 6).

A verdadeira unidade não é a do agregado, que só é *uno per accidens*, por justaposição espacial. O monte de pedras, a peça de mármore, a água do lago com todos os seus peixes, o rebanho de carneiros são seres *per aggregationem*, do mesmo modo que nosso corpo – alma à parte –, é *cadáver*, “porque o arranjo regular ou irregular pouco importa” (*A Arnauld*, 28 de novembro/6 de dezembro de 1686). O agregado é composto de uma multidão de unidades substanciais, mas sua unidade não passa de contigüidade local. Não é, portanto, uma *unidade verdadeira*; o agregado não é um ser real mas “um ser de razão ou, antes, de imaginação, um fenômeno” (*Conversa de Filarete e Aristo*). A unidade verdadeira ou é unidade elementar da substância simples ou unidade da substância composta. “Se, além das mônadas, admitirmos os substanciados, isto é, se admitirmos certa união real, convenho que a união que faz de um animal ou de qualquer corpo orgânico da natureza uma unidade substancial, com uma mônada dominante, é totalmente diferente da união que constitui um simples agregado, como um monte de pedras. Esta consiste na simples união de presença ou de lugar; aquela, numa união que produz um substanciado novo, formando-se aquilo que as escolas chamam de unidade por si, ao passo que chamam a precedente de unidade por acidente” (*Ao Pe. des Bosses*, 20 de setembro de 1712). Toda uma parte da correspondência com o Pe. des Bosses é dedicada às substâncias compostas; nela aparece a original e difícil teoria do *Vinculum substantiale*, suscetível de múltiplas interpretações.

O princípio de unidade, de organização do substanciado é uma mônada ou, para dizer de

outro modo, uma forma substancial, uma alma, dominante ou dominadora. A presença desse princípio no homem, no animal, na planta, em outras palavras, no ser vivo, assegura-lhes uma verdadeira unidade substancial. Onde quer que esse princípio não esteja presente – como no reino mineral, ainda que seja possível hesitar acerca do âmbar cinzento –, só se encontra o agregado. Por outro lado, como Leibniz considera que não há Alma do mundo, Espírito universal, o mundo não pode ser mais que um agregado de coisas finitas.

b) *O uno e o infinito*: A unidade única – voltaremos mais adiante a essa idéia de unicidade – de um ser vivo é a de uma máquina organizada ao infinito, até em seus mais ínfimos detalhes, ao passo que a máquina feita pela arte do homem não é máquina em cada uma das suas partes. A unidade de cada substância individual é essa presença do infinito no uno finito, que Leibniz traduz de modos diferentes. Na correspondência com Arnauld, trata-se da noção completa, pois toda “substância individual encerra de uma vez por todas tudo o que pode vir a acontecer, e [...] considerando essa noção, podemos ver nela tudo o que poderá realmente ser enunciado a seu respeito, assim como na natureza do círculo podemos ver todas as propriedades que dele podem ser deduzidas” (*Discurso de Metafísica*, § 13). *Praedicatum inest subjecto*, toda substância individual – e o universo leibniziano é um universo de substâncias individuais – é sujeito lógico; donde uma interpretação panlógica do leibnizianismo. Ela é lei de série: a lei única de que deriva a multiplicidade de seus predicados. Ela é expressão única, expressão bem regulada: “uma coisa exprime outra [...] quando há um nexo constante e regulado entre o que pode ser dito de uma e de outra. Assim, uma projeção de perspectiva exprime seu geometral” (*A Arnauld*, 28 de agosto de 1687). Mas “assim como num centro ou num ponto, por mais simples que sejam, encontra-se uma infinidade de ângulos formados pelas linhas que para ele convergem” (*Principios da Natureza e da Graça...*, § 2), também na invisibilidade das unidades substanciais encontram-se a multiplicidade de suas modificações e a variedade de seus nexos com todos os seres. A

lei da “substância indivisível de um animal consiste na representação do que é feito em seu corpo da maneira como o sentimos, e até mesmo na representação, de certo modo e com referência a esse corpo, de tudo o que é feito no mundo, não sendo as unidades de substância outra coisa senão diferentes concentrações do universo, representado de acordo com os diferentes pontos de vista que as distinguem” (*Sobre Bayle*). Ou ainda, se quiserem uma expressão poética, as leis de cada substância singular são ditadas por uma tablatura musical “formada pelas percepções presentes com tendência regulada à mudança em consonância com o que está fora dela”.

Embora o infinito esteja em cada unidade substancial, ele só é infinito do ponto de vista que determina e, portanto, delimita essa unidade, ou seja, ele está envolto no indistinto. Toda substância seria Deus se conhecesse o infinito por ela envolto. “Não é no objeto, mas na modificação do conhecimento do objeto que as mônadas são delimitadas. Elas se dirigem indistintamente para o infinito, para o todo, mas são delimitadas e distinguidas pelos graus das percepções distintas” (*Monadologia*, § 60).

c) *Mônada e monadologia*: Como passar da mônada à monadologia, a esse universo de substâncias concertadas umas com as outras, se nada determina uma mônada, salvo ela mesma e Deus, pois ela não tem nenhuma janela para fora”, pela qual alguma coisa possa entrar ou sair”? (*Monadologia*, § 7)

Várias referências são necessárias aqui. Se a substância é unidade verdadeira, também é sujeito lógico, noção individual em que está envolta a série infinita dos predicados que dela podem ser extraídos por análise. Mas do axioma *praedicatum inest subjectu* deduz-se o adágio *actiones sunt suppositorum*. Substância é ação, “ser capaz de ação” (*Princípio da Natureza e da Graça...*, § 1), possui em sua própria espontaneidade o princípio de sua ação e de sua passividade. O que não age não merece o nome de substância.

Donde várias conseqüências: a *res extensa* cartesiana não pode ser substância porque é essencialmente passiva. Dar a todas as substâncias uma natureza ativa distinta da potência de Deus é o único meio de evitar o panteísmo – o mais

funesto dos erros –, tal é o motivo condutor das polêmicas antiespinosistas. Mesmo Malebranche leva a isso com seu ocasionalismo: “Aquele que sustenta que Deus é o único Ator poderá facilmente ser levado a dizer – como certo autor moderno muito denegrido – que Deus é a única substância e que as criaturas são apenas modificações passageiras; porque até aqui nada marcou melhor a substância do que o poder de agir” (*Resposta às Objeções do Pe. Lami*).

Uma substância atua quando sua percepção se desenvolve e se torna mais distinta, e sofre ação em caso contrário. Percepção é “a representação do múltiplo no uno”, a espécie mais humilde do gênero expressão, porque toda substância se define também por seu poder expressivo, que a faz representar “à sua maneira”, conforme “seu ponto de vista”, todo o universo, “mais ou menos como uma mesma cidade é diversamente representada conforme as diferentes localizações de quem a vê”.

Portanto não há ação real de uma substância sobre outra, nem ocasionalismo, “como se Deus produzisse pensamentos na alma por ocasião dos movimentos do corpo, e assim mudasse o curso que a alma teria tomado sem isso, numa espécie de milagre perpétuo deveras inútil” (*A Foucher*, 1688?); o que há é consonância, correspondência, concomitância de todas as substâncias em virtude do decreto criador de Deus. Tudo conspira, e entre o corpo e a alma de um indivíduo há uma harmonia preestabelecida; eles são perfeitamente “adequados” um ao outro, mas, embora o corpo siga a cada instante a vontade da alma, não é necessário “violiar as leis da natureza corporal e mudar a direção dos espíritos animais [...]”. O mundo corporal é feito tão artisticamente, que, em virtude de suas próprias leis, o corpo responde ao que a alma pede, dando-se o mesmo com a alma, que é naturalmente representativa do corpo” (*A Jacquilot*, 3 de fevereiro de 1704). A expressividade substancial não altera nada na ordem dos fenômenos, que sempre cumpre explicar mecânica e matematicamente.

Não somente todas as substâncias estão perfeitamente concertadas entre si, mas são além disso hierarquizadas em sua infinita variedade, da *mens momentanea* à *Monas Monadum*. Toda

substância *exprime* o universo, mas apenas a alma racional pode *aperceber-se* da representação nela do universo, porque apenas essa alma é dotada de pensamento, é capaz de análise reflexiva. Graças a essa distinção cômoda, Leibniz inclina-se a pensar que a percepção se encontra não apenas no homem, mas também no animal e até na planta; ou seja, não admite a tese cartesiana dos animais-máquinas. Tudo está cheio de substâncias simples, de formas, de almas, que podem ser classificadas em diferentes categorias de acordo com as qualidades das suas percepções. Estas podem ser obscuras, degradadas, letárgicas nas simples mônadas ou enteléquias; nas almas são mais distintas; nos espíritos são capazes de tender indefinidamente para a distinção. Na segunda categoria, a percepção é acompanhada pela memória; na terceira, está associada à razão e ao conhecimento reflexivo. Outra diferença entre as almas e os espíritos: as primeiras são “espelhos vivos do universo das criaturas”, os segundos “também são imagens da Divindade ou do próprio Autor da natureza, capazes de conhecer o sistema do universo e imitar algo dele por amostras arquitetônicas, sendo cada espírito como uma pequena divindade em seu domínio” (*Monadologia*, § 83). Por fim, embora todas as substâncias simples, todas as mônadas sejam indestrutíveis em virtude da indivisibilidade de sua substancialidade, apenas as almas humanas são imortais, porque elas sempre se conhecem e permanecem essencialmente *consciae sui*. Essa imortalidade pessoal com lembrança “as torna capazes de castigo e recompensa”.

Entre essas três categorias de almas há uma multidão de formas intermediárias. “Tudo na natureza procede por graus, nada por saltos” (*NE*, IV, XVI, p. 12). O microscópio revelará, sem dúvida, numerosas analogias entre as plantas, os insetos e os outros animais, e é possível que os progressos da ciência venham a tornar manifesta uma evolução das espécies, porque “nossas determinações são provisórias e proporcionais a nossos conhecimentos” (*NE*, III, VI, p. 12). Por outro lado, todo gênio, por mais sublime que seja, tem uma infinidade de gênios acima e abaixo dele. A natureza não é “feita sem continuidade” (*NE*, III,

VI, p. 24); nela não há *vacuum formarum*. É essa a fórmula da lei de continuidade.

d) *A produção original das coisas e o melhor dos mundos possíveis*: Essa diversidade infinita de substâncias hierarquizadas é conforme à ordem, à beleza e à riqueza da ação do criador. Em certo sentido, tudo parte de Deus, de um Deus-criador. O entendimento divino é a fonte das essências, a “terra dos possíveis”. A vontade é a fonte das existências; em Deus, como no homem, ela está submetida ao entendimento, ao princípio de razão. Não é uma vontade arbitrária, como em Descartes. Na ação da vontade divina na origem dos mundos, cumpre distinguir a da vontade antecedente e a da vontade conseqüente. A vontade que consiste em fazer uma coisa proporcionalmente ao bem que ela encerra é chamada de vontade antecedente; é quando há uma espécie de separação, em que cada bem é considerado como bem. Por sua vontade conseqüente, Deus não considera mais o possível destacando-o dos outros possíveis, mas ligando-o aos outros possíveis, inserindo-o numa série de compostíveis, escolhendo entre as séries de compostíveis.

Na origem do mundo está uma escolha divina. Se o princípio da vontade antecedente é o princípio de perfeição, o da vontade conseqüente é o princípio do melhor. Entre todos os sistemas possíveis de universo, a vontade divina só pôde escolher o melhor, pois o fato de uma série de compostíveis conter mais perfeição que todas as outras é a única razão concebível para a Criação. Se todos os universos tivessem sido igualmente bons ou ruins, não teria havido nenhuma razão para que Deus criasse este em vez daquele, e ele não teria criado nenhum. Assim, na origem das coisas, é exercida “certa matemática divina” ou “mecânica metafísica” pela qual “o máximo de essência ou de possibilidade é levado a existir”.

Um mundo composto de seres indiscerníveis é um mundo menos perfeito que aquele que contém a variedade máxima na unidade, a variedade máxima com o máximo de ordem. “Multiplicar unicamente a mesma coisa, por mais nobre que ela possa ser, seria superfluidade, seria pobreza”, o que é absolutamente contrário à Sabedoria divina (cf. *Teodicéia*, § 124), ainda que não seja contraditório estabelecer um universo em que

duas gotas d'água, dois ovos ou dois corpos sejam idênticos. É pela atualização da melhor série dos possíveis que as essências singulares se tornaram seres reais, individuais. Sextus era malvado desde toda a eternidade. Deus “não fez mais que lhe conceder a existência que sua sabedoria não podia recusar ao mundo em que ele está inserido; ele o fez passar da região dos possíveis à dos seres atuais” (*Teodicéia*, § 416). O fundamento metafísico do que se convém chamar de otimismo leibniziano e o fundamento último da unicidade de todos os existentes estão em *De rerum originatione radicali*. Passando-se da ordem das essências à ordem das existências, da ordem do discurso filosófico à ordem do factual, dir-se-á que no parque de Herrenhausen não havia “duas folhas perfeitamente semelhantes”. O princípio dos indiscerníveis tem origem no princípio de razão, ao passo que as verdades necessárias e universais obedecem ao princípio de contradição.

A lógica desse otimismo metafísico leva a minimizar a presença “existencial” do mal. O mal é apenas o correlativo do bem, condição da harmonia do universo. “O crime de Sextus serve para grandes coisas; dele nascerá um grande império que dará grandes exemplos. Isso nada é em comparação com todo este mundo, cuja beleza admirais” (*Teodicéia*, § 416). Mas o mal existe, e Leibniz faz o inventário dele; é a tríade bem conhecida: mal metafísico (limitação original do ser), mal moral (consequência ética do primeiro) e mal filosófico (sofrimentos e misérias, decorrentes dos dois precedentes).

A lógica desse otimismo metafísico não autoriza o sofisma preguiçoso que extrai da previsão divina argumento para justificar a recusa à ação. A refutação que Leibniz dá nada mais é que a retomada da teoria dos confatais de Crisipo no contexto da escolha da melhor série de possíveis. A necessidade dos acontecimentos não é absoluta, é tão-somente hipotética; ela supõe que a causa foi estabelecida. A livre atividade humana entrou como elemento da melhor série de possíveis quando da produção original das coisas. “Essas preces, esses desejos, essas boas ou más ações que ocorrem hoje já estavam diante de Deus quando ele to-

mou a decisão de regular as coisas. As que acontecem, neste mundo atual, eram representadas na idéia deste mundo ainda possível com seus efeitos e suas seqüências” (*Teodicéia*, § 54).

e) *Liberdade e sabedoria*: Há dois labirintos em que o espírito se perde: o do contínuo e o da liberdade. O fio de Ariadne que permite orientar-se no segundo é feito de definições de termos, de oposições justas (cf. Conversação sobre a Liberdade e o Destino, Grua, T., pp. 478-86). Por conseguinte, é necessário opor necessidade a contingência, espontaneidade a impulso, determinação a indiferença, liberdade a escravidão. É necessário aquilo cujo oposto ou não-ser implica contradição; é contingente aquilo cujo oposto ou não-ser não implica nenhuma contradição. O mundo é contingente: não é contraditório pensar que ele poderia não ser ou poderia existir de outro modo. Cumpre distinguir, além disso, necessidade metafísica e necessidade moral, e, se a liberdade exclui a primeira, não exclui a segunda (cujo oposto é a inconveniência), que obedece ao princípio do melhor. “Deus se volta infalivelmente para o melhor, muito embora não se volte necessariamente para o melhor a não ser por necessidade moral; nós somos sempre e infalivelmente levados ao que mais nos afeta, mas não necessariamente, pois o contrário não implica nenhuma contradição” (*A Coste*, 1707).

Se tudo nasce com a alma de seu próprio fundamento, o que é espontaneidade nas substâncias privadas de inteligência torna-se liberdade nas que têm a razão como quinhão. “A liberdade é a espontaneidade de quem delibera” (Couturat, *Opuscles...*, p. 498). Portanto, ela está na escolha, em oposição à indiferença; que, absoluta – como a do asno de Buridan –, é uma quimera. Nunca somos bipartidos; sempre alguma percepção insensível, alguma inquietude nos mantém em atividade. Mesmo se essa indiferença fosse possível, longe de ser um privilégio, seria uma imperfeição. “A grande perfeição do homem está em poder agir com razão e em poder agir livremente; ou melhor, as duas coisas são uma só, pois um homem é tanto mais livre quanto menos perturbado pela violência das paixões é o uso da razão” (*Animadversiones in Cartesium, ad. artic. 37*). A escravidão torna-nos passivos. Sujeita-

nos às coisas exteriores. A autêntica liberdade – a do sábio, que já era a dos estóicos – torna-nos ativos, faz-nos agir de acordo com a perfeição de nossa natureza, que é a razão: “Ser determinado pela razão para o melhor é ser mais livre” (NE, II, XXI, p. 50); assim, Deus é completamente livre, e “os espíritos criados só o são quando estão acima das paixões”. Seguir a razão é liberdade, servir à razão é felicidade – e, assim como Descartes, Leibniz reencontra o ideal do sábio estóico. Mas a sabedoria estóica é “uma paciência forçosa”. O *fatum stoicum* quer que sejamos tranquilos, pois “não seria possível insurgir-se contra a seqüência das coisas”. O *fatum christianum* significa o decreto da Providência. O sábio que se submete a ele conhece as perfeições divinas; uma das conseqüências disso é o amor a Deus, que consiste no prazer proporcionado por esse conhecimento. “Ele sabe que Deus faz o melhor possível e não apenas para o maior bem geral, mas também para o maior bem particular dos que o amam” (5<sup>o</sup> Escrito a Clarke, § 13).

Não nascemos para nós mesmos. Somos membros da cidade dos espíritos, cujo monarca é Deus, arquiteto da máquina do universo. Entre a ordem dos corpos e a ordem dos espíritos, entre o reino da natureza e o da graça, entre o Deus arquiteto e o Deus legislador, há perfeita harmonia. “Em virtude dessa harmonia, as coisas conduzem à graça pelas próprias vias da natureza, e este globo, por exemplo, deve ser destruído e reparado pelas vias naturais nos momentos exigidos pelo governo dos espíritos, para castigo de uns e recompensa de outros” (*Monadologia*, § 88).

Assim é o leibnizianismo ou, mais precisamente, um conjunto de “pontos de vista” sobre o leibnizianismo. Seria necessário revelar vários outros: o cálculo infinitesimal, a característica universal, a dinâmica, a doutrina do direito, o ecumenismo e as controvérsias teológicas, a gnosologia dos *Novos Ensaios*, o espaço e o tempo das polêmicas com Clarke, e toda essa “variedade na unidade”, essa “multidão na unidade” desse “gênio, talvez o mais surpreendente de todos os gênios” (Maine de Biran), que foi Leibniz.

• A grande edição das obras completas, *Sämtliche Schriften und Briefe*, empreendida pela Academia de Berlim em 1923, está longe de se concluir. Enquanto isso, a melhor

das edições ainda é a de C. I. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 tomos, Berlim, 1875-1890; *Die mathematischen Schriften*, 7 volumes em 8 tomos, Berlim, 1850; reed., Georg Olms, Hildesheim. – Edições francesas: Y. Belaval, *Leibniz. Confessio philosophi*, texto e tradução, Vrin, 1970; J. Brunschvicg, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Garnier-Flammarion, 1966; L. Couturat, *Opusculs et fragments inédits*, Alcan, 1903; G. Grua, *Leibniz. Textes inédits*, PUF, 1948; J. Jalabert, *Essais de théodicée*, Aubier-Montaigne, 1962; H. Lestienne, *Discours de métaphysique*, Vrin, 1967; G. Lewis, *Lettres de Leibniz à Arnauld*, 1950; L. Prenant, *Leibniz, Oeuvres*, Aubier-Montaigne, 1972; E. Ravier, *Bibliographie des oeuvres de Leibniz*, Alcan, 1937; A. Robinet, *Principes de la nature et de la grâce et Monadologie*, PUF, 1954; *Correspondance Leibniz-Clarke*, PUF, 1957; P. Schrecker, *Leibniz, Opuscula philosophica selecta*, Vrin, 1959 (texto latino e tradução). – Devem-se acrescentar: P. Burgelin, *Commentaire du Discours de métaphysique*, PUF, 1959; G. Le Roy, *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, texto e comentário, Vrin, 1957; *Leibniz, Les deux labyrinthes*, textos selecionados por A. Chauve, PUF, col. “Les Grands Textes”, 1973; *Leibniz, Marginalia in Newtoni Principia mathematica* (1687, textos alemães de E. A. Fellmann seguidos pela tradução franc. de J.-F. Courtine, Vrin, 1973).

⇒ J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, 1907; Y. Belaval, *Leibniz, introduction à sa philosophie*, Vrin, 1969; K. Müller e G. Krönert, *Leben und Werk von G. W. Leibniz. Eine Chronik*, Frankfurt, 1979; Y. Belaval, *Leibniz, critique de Descartes*, Gallimard, 1960; *Études leibniziennes*, Gallimard, 1976; F. Brunner, *Étude sur la signification historique de la philosophie de Leibniz*, Vrin, 1961; E. Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburgo, 1902; P. Costabel, *Leibniz et la dynamique*, Herman, 1960; L. Couturat, *La logique de Leibniz*, Alcan, 1901; reed., Olms, 1960; G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, 1946, ed. revista, 1962; C. Fromont, *L'être et la relation avec trente-cinq lettres de Leibniz au R. P. des Bosses*, Vrin, 1981; G. Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, PUF, 1956; *La justice humaine selon Leibniz*, PUF, 1956; M. Gueroult, *Leibniz. Dynamique et métaphysique*, Aubier-Montaigne, 1967; J. Guitten, *Pascal et Leibniz*, Aubier, 1953; J. Jalabert, *La théorie leibnizienne de la substance*, PUF, 1947; *Le Dieu de Leibniz*, PUF, 1960; G. Martin, *Leibniz. Logique et métaphysique*, trad. M. Régner, Beauchesne, 1966; J. Moreau, *L'univers leibnizien*, Vitte, 1956; E. Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Vrin, 1959; *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, Vrin, 1961; *La pensée politique de Leibniz*, PUF, 1964; A. Robinet, *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, Vrin, 1954; B. Russell, *La philosophie de Leibniz. Exposé critique*, trad. J. Ray e R. J. Ray, Alcan, 1928; reimpr.



Vrin, 1970; M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, 1968; R. Sève, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, PUF, 1989; G. Wallet, *L'origine du calcul différentiel chez Leibniz*, Estrasburgo, 1988. – Devem-se acrescentar: K. Müller e G. Krönert, *Leben und Werk von G. W. Leibniz. Eine Chronik*, Frankfurt, 1979.

Emilienne NAERT

### LÊNIN Vladimir Ilytch Ulianov, dito, 1870-1924

Político e teórico revolucionário russo, fundador e filósofo maior do bolchevismo (nascido em Simbirska, hoje Ulianovsk e falecido em Gorki). Depois da revolução fracassada de 1905, o que em última instância assume valor para Lênin (adepto de um materialismo dialético que recebeu o cunho vulgarizador de Engels e que carece da profundidade própria das especulações filosóficas do jovem Marx sobre a dialética) é a justeza das posições táticas, dependente da exatidão das concepções teóricas. Exilado (1907), dedicará a partir de então todo o seu tempo a organizar a “escola de Lonjumeau” para instruir os bolcheviques nesse sentido e opor-se à de “Capri”, fundada por Gorki e pelos bogdanovistas. Após trabalho intenso e inusitado para ele no campo filosófico, foi assim levado a escrever *Materialismo e Empiocrítica* (1909). Nessa obra ele rechaça a confusão das teses marxistas com a filosofia positivista, que A. Bogdanov e seus amigos tinham tomado haurido na obra do físico austríaco E. Mach. Para tornar seu materialismo independente dos desenvolvimentos ulteriores das ciências naturais, Lênin opõe o conceito filosófico de matéria ao das diversas teorias científicas tendentes a adquirir um conhecimento cada vez mais exato da estrutura física interna desta. Sua tese é “realista” ao extremo: declara que a matéria é uma realidade objetiva, independente do sujeito. Realista e materialista quando afirma, sem discussão ou demonstração, que essa matéria é toda a realidade e que além dela nada existe. Com a “teoria do reflexo” (*Abbildtheorie*), Lênin acreditava ter dado à filosofia marxista uma teoria do conhecimento adequada às exigências filosóficas modernas. Essa teoria consiste na afirmação de que nossos conceitos e nossas sensações são “cópias”, “imagens” da realidade. A referên-

cia à prática e à experiência funcionará como prova diante de qualquer justificação teórica de tal afirmação: o fato de o homem poder confirmar, a partir da experiência e da prática, seus cálculos teóricos e suas especulações filosóficas demonstraria a veracidade e a objetividade de seu conhecimento. Mas apenas em alguns casos essa confirmação pode demonstrar que o homem teve um conhecimento verdadeiro: ela não oferece nenhuma teoria crítica do porquê e das condições nas quais o conhecimento é verdadeiro. Portanto, com Lênin, a conjuntura política constituiu a origem de uma nova corrente da filosofia marxista, que nosso autor fortaleceu com seus *Cadernos Filosóficos* (1914-1916, publicados em 1933), distinguindo-se claramente do evolucionismo pseudodarwinista (Kautsky) e do neokantismo (E. Bernstein, M. Adler), então dominantes na social-democracia alemã. É com esses *Cadernos*, resultado de um estudo aprofundado de Hegel, segunda e última parte de sua obra filosófica, que o pensamento de Lênin se revela mais profundamente penetrado que antes pelo dado dialético. Quanto à doutrina sobre a matéria, a tônica passa a recair principalmente em seu movimento espontâneo, proveniente do movimento intrínseco (*Selbstbewegung*), resultante da “contradição”, da unidade (ou da identidade: Lênin não consegue se decidir nitidamente por uma ou outra) dos contrários. Também completa a “teoria do reflexo” com o dado dialético: o conhecimento humano é essencialmente práxis, um processo dialético que vai da não-ciência à ciência, pelo qual a “coisa em si” se transforma em “coisa para nós”. Ora, se Lênin acentua a idéia do contraste absoluto entre materialismo e idealismo na história da filosofia, que impede realmente de “superar” a contradição entre elas ou encontrar uma “terceira via”, é para chegar à conclusão de que não poderia existir em filosofia uma “teoria do conhecimento” materialista: toda “teoria do conhecimento” é idealista porquanto tende a submeter o conhecimento científico a condições e garantias filosóficas e, assim, encerrá-lo dentro de demarcações imaginárias preestabelecidas. A obrigação de “escolher seu campo” em filosofia também comportava, para o materialismo, a necessidade de uma “mudança

de forma” a cada nova etapa da história das ciências. Sabemos hoje que as formulações de *Materialismo e Empiocrítica*, transformadas em artigos de fé da filosofia oficial, instituída na URSS a partir de 1931, serviram de base para um esquema dogmático que, paradoxalmente, voltou a dar à dialética marxista, “crítica e revolucionária”, todas as características de uma ontologia, a saber, de uma filosofia da ordem constituída sobre bases naturalistas. Embora não tenha sido o promotor dessa utilização, Lênin pôde, contudo, prestar-se a ela, dada a sua defesa do marxismo como uma “filosofia vazada num só bloco de aço, da qual não se pode retirar nenhum princípio, nenhuma parte essencial, sem se afastar da verdade objetiva”. Ora, o próprio modo pelo qual ele enfrentava os problemas filosóficos estava em nítido contraste com essa definição e punha em evidência o caráter contraditório das teses filosóficas. A “posição de partido em filosofia”, como Lênin a concebeu, afastada pelo dogmatismo “leninista”, não levava por certo a opor “ciências burguesas” a “ciências proletárias” (como no caso da biologia de T. D. Lysenko), mas a estudar e pôr em prática a “luta de classes em filosofia”, inclusive o próprio marxismo.

• *Polnoe sobranie sochineni*, 55 vol., Moscou, 1958-1965, trad. franc. em curso, 48 vol., Paris (a partir de 1958).

⇒ L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris, 1968; H. Arvon, *Lénine*, Paris, 1970; H. Chambre, *Le marxisme en Union soviétique*, Paris, 1955; A. M. Deborin, *L. kak myslitel*, Moscou, 1924; L. Fischer, *Lénine*, Paris, 1966; J. Laloy, *Le socialisme de Lénine*, Paris, 1967; H. Lefebvre, *La pensée de Lénine*, Paris, 1967; G. Lukács, *Lénine*, 1924; trad. franc., Paris, 1965; S. W. Moore, *The Critique of Capitalist Democracy*, Nova York, 1957; G. Wetter, *Der dialektische Materialismus*, Viena, 1960; trad. franc., Paris, 1962; G. Labica, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1982.

Alain DEGANGE

**LEUCIPO**, nascido entre 490 e 460 a.C.

É difícil distinguir Leucipo, filósofo grego do século V a.C., de seu discípulo Demócrito que, desde a Antiguidade, esteve mais em evidência. Os dois representam quase indissociavelmente o atomismo antigo; as fontes mais importantes que nos informam sobre sua doutrina só raramente

permitem discernir o que cabe a um e a outro. Todavia, Diógenes Laércio consagra a Leucipo uma seção particular (IX, 30-33), tratando dos princípios gerais do atomismo e da cosmogonia; e a verossimilhança induz a atribuir-lhe os fundamentos do sistema, ao passo que Demócrito, espírito enciclopédico e escritor fecundo, teria desenvolvido seus detalhes. Por esses motivos e para utilizar do melhor modo possível o espaço disponível, dividiremos de acordo com esse plano o conteúdo dos verbetes dedicados aos dois filósofos.

A vida e a personalidade de Leucipo são muito mal conhecidas; alguns, baseando-se num sarcasmo atribuído a Epicuro (Diógenes Laércio, X, 13), chegaram até a duvidar da sua existência histórica. As fontes não coincidem quanto ao local de nascimento: Mileto, Eléia ou Abdera, conforme os casos. É provável que os dois últimos lugares estejam ligados à história intelectual de Leucipo, que talvez tenha sido aluno de Zenão de Eléia, e certamente mestre de Demócrito de Abdera. As datas a ele relativas são igualmente incertas; a verossimilhança indicaria que nasceu depois de Zenão, portanto bem depois de 490, e antes de Demócrito, portanto bem antes de 460. Logo, não é seguro que, do ponto de vista cronológico, ele seja um “pré-socrático”; pode ser considerado como tal no plano filosófico, se admitirmos ao menos o papel tradicionalmente reconhecido a Sócrates, de ter virado a página da filosofia da natureza para abrir a da filosofia do homem.

Os escritos de Leucipo também estão mal documentados; parecem ter sido rapidamente reunidos e confundidos com os de Demócrito. Teofrasto atribuía-lhe o tratado intitulado *Grande Sistema do Mundo* (*Megas Diakosmos*), que outros conferiam a Demócrito; não resta dele praticamente nada, salvo algumas palavras do vocabulário técnico atomístico. De um outro escrito intitulado *Do Espírito*, foi conservada uma frase, que parece mostrar que não se tratava de psicologia, mas de física geral: “Nada é feito de qualquer modo; tudo se faz por uma razão e sob o efeito de uma necessidade.” Praticamente, as únicas fontes de informação são indiretas: Aristóteles, seus sucessores e seus comentadores são as

mais importantes, embora haja a possibilidade de se tratar de testemunhos deturpados, não apenas devido à atitude crítica que eles tinham em relação ao atomismo, mas também – mais insidiosamente – por sua tendência a reconstruir o pensamento de seus predecessores em função dos conceitos, problemas e preocupações próprias.

O atomismo antigo não é uma teoria fundada na observação e na experiência científicas; suas origens são conceituais e ontológicas, ou, se quiserem, filosóficas. De modo geral, todos concordam que ele é uma das principais respostas ao desafio eleático: após Parmênides, Zenão e Melisso, os aspectos mais imediatamente intuitivos apresentados pela experiência ordinária do mundo natural (a pluralidade dos seres físicos, seus movimentos, suas mudanças de toda sorte, até mesmo seu aparecimento e desaparecimento) parecem condenados a cair no inteligível. Como diz Aristóteles (*Gen. Corr.*, I, 8, 325 a 3 s.): “Alguns antigos (isto é, os eleatas) pensavam que o que é, é necessariamente uno e imutável; dizem eles que o vazio não existe, e que não poderia haver movimento se não existisse um vazio separado (isto é, separado daquilo que se supõe mover-se); tampouco poderia haver várias coisas sem que existisse alguma coisa que as isolasse umas das outras [...]. É a partir dessas razões que, passando por cima do testemunho da sensação e desprezando-o, com a idéia de que só se deve seguir a razão, eles dizem que o Todo é uno e imutável [...]. De fato, considerando-se as razões, essas conseqüências parecem seguir-se; mas considerando-se os fatos, tal opinião parece loucura. Com efeito, não há um só louco que delire a ponto de crer que o fogo e o gelo são uma só e mesma coisa [...]. Mas Leucipo acredita existirem razões que, exprimindo-se em consonância com a sensação, não suprimiriam a geração, a corrupção, o movimento, nem a multiplicidade dos seres. Dando seu assentimento às aparências nesses aspectos e convindo com os partidários do Uno em que não poderia haver movimento sem vazio, ele diz que o vazio é não-ente e que nada do que é, é não-ente; porque o que é no sentido próprio é absolutamente pleno. Mas não há tão-somente um pleno assim, e sim uma multidão infinita de plenos, que são invisíveis por

causa da pequenez de sua massa. Esses corpúsculos se transportam no vazio (porque há vazio); ao se reunirem, produzem uma geração; ao se dissociarem, uma corrupção. Agem e sofrem ação entrando em contato ao acaso, porque dessa maneira não são uma só e mesma coisa. É combinando-se e ligando-se uns aos outros que engendram; mas, do que é verdadeiramente uno não poderia nascer uma multiplicidade; tampouco do que é verdadeiramente vário não poderia nascer uma unidade. Isso é impossível.”

Esse texto mostra muito bem que o atomismo é, essencialmente, se assim podemos dizer, um “vaziísmo”. Para Leucipo, o que verdadeiramente é possui as características próprias do ser eleático, interpretado como um corpo absolutamente pleno e compacto, homogêneo, indivisível, intransformável, inengendrável e incorruptível. A grande novidade é dizer que também existe algo como o vazio, não se podendo dizer que ele é verdadeiramente, e podendo-se até dizer que ele verdadeiramente não é, se comparado ao pleno; porque não tem corpo, mas apenas espaço que um corpo poderia ocupar (os atomistas lutaram com a linguagem para exprimir esse tipo inédito de existência: o “*teu*”, dizem eles aproximadamente, existe nem mais nem menos que o Nada). Se admitirmos tal vazio, admitiremos o meio de salvar as aparências sensíveis, sem com isso transgredir a lógica da ontologia eleática: podemos admitir que os seres são vários, pois o vazio pode separá-los; que eles se movem, pois o vazio lhes proporciona uma localização; que os corpos visíveis que povoam nossa experiência nascem e morrem, pois os concebemos então como compostos, e seus componentes, permanecendo o que são no seio do composto, sempre podem encontrar independência; pode-se admitir enfim que esses corpos visíveis mudam em diversos aspectos, pois as relações de seus componentes no espaço não são invariáveis. Os corpúsculos dos atomistas são como moeda miúda do ser eleático disseminada no vazio, talvez como houvesse pressentido o último dos eleatas, Melisso, ao dizer: “Se houvesse vários seres, seria necessário que eles fossem tais como digo que é o Uno” (D. K., 30 B 8).

O pleno absolutamente pleno, o vazio absolutamente vazio: são esses os princípios a partir dos

quais Leucipo ambiciona reconstruir inteligivelmente o universo. A quantidade e a variedade dos fenômenos e dos seres parecem-lhe exigir uma multiplicidade infinita de corpúsculos, o que, por sua vez, implica a infinidade do vazio em extensão. O vazio não tem outra propriedade senão a de não ser “nada”; no entanto, ele permite explicar bom número de propriedades dos objetos da experiência, que serão mais ou menos densos ou sutis, sólidos ou friáveis, pesados ou leves, conforme seus componentes sejam separados por interstícios de vazio mais ou menos numerosos ou mais ou menos amplos. Mas é naturalmente sobre as propriedades dos corpúsculos elementares mesmos que recai a maior parte da responsabilidade na explicação dos fenômenos. A esse respeito, *Leucipo rejeita a facilidade de projetar em nível microscópico as diferenças observáveis*: para ele, os átomos de água não são gotículas minúsculas de água, e os átomos de que é feita uma coisa vermelha não são vermelhos. Obedecendo a um princípio de economia máxima, multiplica as características pelas quais os corpúsculos não se diferenciam uns dos outros: todos têm a mesma matéria (que é a matéria); são todos absolutamente plenos, isto é, indivisíveis, indeformáveis, inalteráveis. Como nenhum dos corpos que vemos e tocamos têm essas propriedades, a imperceptibilidade parece ser essencial aos corpúsculos, isto é, de um lado, eles são desprovidos de qualidades sensíveis e, de outro, são extremamente pequenos; devem o nome *átomo*, que significa propriamente “indivisível” (denominação que, entre as numerosas outras, teve mais sucesso), ao fato de serem concebidos como o limite em que esbarra, por princípio, a divisão física dos corpos sensíveis.

Restam três aspectos, e apenas três, pelos quais, segundo Leucipo, os átomos se diferenciam. O primeiro diz respeito a cada um deles tomados separadamente: é sua forma; o segundo diz respeito a suas relações mútuas no espaço: é sua disposição; o terceiro diz respeito à sua relação mesma com o espaço: é sua posição. Inaugurando uma metáfora que terá longa vida, os atomistas ilustram essas noções com o exemplo das letras do alfabeto que, apesar de pouco numerosas, combinando-se podem dar origem a textos indefinidamente variados. Os átomos, letras do gran-

de texto cósmico, diferem quanto à forma, como A e N; quanto à disposição, como AN e NA; quanto à posição, como N e Z. Contudo, não se deve levar a metáfora longe demais, porque Leucipo, pensando sem dúvida que um alfabeto finito de formas elementares não bastaria para a escrita de um mundo infinitamente diverso, sugere uma multiplicidade infinita de formas atômicas (talvez sem perceber que, a não ser que se admita a divisibilidade ao infinito do espaço ocupado pelos átomos, essa multiplicidade infinita de suas formas implica uma multiplicidade igualmente infinita de suas grandezas, pondo assim em perigo sua “pequenez” essencial). A esse respeito, foi-lhe atribuído um argumento notável, segundo o qual a quantidade de formas deve ser infinita, porque não há razão para que um átomo seja “antes assim do que assado”: desse modo, todas as formas possíveis devem ser realizadas, nenhuma razão impõe uma em detrimento de outra. Entre essas formas geométricas indefinidamente variadas, algumas eram postas em correspondência com as qualidades físicas das substâncias homogêneas que a experiência proporciona: assim, consta que o fogo seria composto por átomos esféricos (os mais móveis).

O que falta ainda ao alfabeto dos átomos para constituir o texto do universo? Seríamos tentados a responder que falta um escritor divino, capaz de mexer as letras elementares, dispô-las e combiná-las na ordem que vemos, se os atomistas não tivessem dispensado voluntariamente esse recurso, dotando seus átomos de um movimento original (que estes, de resto, conservam no seio de seus compostos, mesmo os mais densos). Aristóteles lamenta com bastante frequência a “negligência” deles em dizer que trajetória e que causa atribuíam ao movimento dos átomos, o que daria a certeza de que eles não teriam procurado responder antecipadamente às suas perguntas de uma maneira que pudesse satisfazê-lo. Livres por princípio no vazio que os separa, os átomos não têm razão determinante alguma para nele estarem primitivamente em repouso, em algum lugar de preferência a qualquer outro, do qual um princípio motor qualquer deveria tirá-los; essa consideração parece ter bastado aos atomistas para conceberem seus átomos como em

movimento natural e necessário, desde sempre e em todas as direções (à imagem dos grãos de poeira que esvoaçam num raio de sol, mesmo na ausência de vento perceptível). Com esse movimento, os átomos podem entrechocar-se, ricochetear uns nos outros, às vezes unir-se, ao sabor da similitude ou da complementaridade de suas formas, e constituir assim espécies de núcleos aos quais novos átomos se aglutinarão em seguida (mas sem que nada lhes sirva de cola ou cimento). Assim nascem e desenvolvem-se os agregados a que chamamos corpos, antes que algum acidente externo ou algum defeito estrutural interno os desagregue de modo tão mecânico como o de sua formação. O mundo no qual vivemos, com sua terra, seus oceanos, seu céu, seus astros, suas plantas e seus animais, não passa de um grande agregado desse tipo, particularmente diferenciado e relativamente mais estável; mas ele nada mais é que um espécime de uma espécie que conta uma infinidade de outros, alguns dos quais coexistem com ele, enquanto outros desapareceram para sempre e outros ainda estão por nascer.

Leucipo não se contentou em esboçar assim as linhas mestras de uma cosmologia atomística. Chegou a descrever sobre as mesmas bases teóricas uma cosmogonia, menos original sem dúvida que sua física geral, mas que ia fixar modelos duradouros. Para dar uma idéia, o mais simples é tentar traduzir com alguns breves comentários entre parênteses, o resumo que, graças a Diógenes Laércio, chegou até nós. “Os mundos nascem da seguinte maneira: um grande número de corpos (elementares) de todo tipo, separando-se do (espaço) infinito (onde estavam dispersos ao acaso e de maneira homogênea?), transportam-se para um grande vazio; reúnem-se e constituem um turbilhão único (por harmonização de seus movimentos? Aqui o resultado por alcançar: um mundo geocêntrico, disposto em zonas diferenciadas, aproximadamente concêntricas, e animado por uma rotação circular – chamada, é evidente, de mecanismo turbilhonar – que se supõe que o produziria), no qual, entrechocando-se e girando de mil maneiras, eles se separam, unindo-se semelhantes com semelhantes (cada qual com seu igual, e assim se diferencia o turbilhão

cósmico). Não podendo mais mover-se em equilíbrio (uns em relação aos outros), por causa de sua multiplicidade (átomos cada vez mais comprimidos), os mais leves voltam ao vazio exterior, como se tivessem sido expelidos; os outros permanecem juntos e, prendendo-se uns aos outros, circulam em grupo e constituem um primeiro composto de forma esférica (oca); essa massa isola-se como uma espécie de membrana, contendo em si corpos de todo tipo. Como esses corpos turbilhonam (em velocidades variáveis) em razão da resistência oferecida pelo centro, a membrana externa se adelgaça, à medida que os corpos contíguos confluem (para o centro) dado o turbilhão (o que contribui desse modo para comprimi-los?). Assim nasce a Terra, quando as partículas carregadas para o centro permanecem juntas. A membrana externa, por sua vez, cresce devido à afluência de corpos provenientes do exterior; sendo ela mesma carregada em turbilhão, apropria-se de tudo aquilo com que entra em contato. Alguns desses corpos, agarrando-se, formam um composto, a princípio úmido e lamacento, que, ao secar, carregados como são pelo turbilhão universal, acabam inflamando-se, e assim constituem os astros [...]. Todos os astros são inflamados pela velocidade do movimento (à imagem da brasa?) [...]. Assim como as gerações cósmicas, também os crescimentos, as degenerescências e as destruições cósmicas ocorrem de acordo com uma espécie de necessidade.”

É provável que Leucipo também tenha lançado as bases das concepções atomísticas da vida e da alma, da sensação e do conhecimento. Por comodidade, remetemos à exposição do verbete “Demócrito”. Com Leucipo, de fato, apenas se inicia a longa e movimentada história dos atomismos.

• Fragmentos e testemunhos: H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6ª ed., Berlim, 1951; reeds. mais recentes, vol. II. Trad. franc. de J. P. Dumont, *Les présocratiques*, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1988.

⇒ V. E. Alfieri, *Atomos Idea*, Florença, 1953; C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Nova York, 1928; J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, vol. II, *Empedocles to Democritus*, Londres, 1979; J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, trad. franc. por A. Reymond, Paris, 1952; D. J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton,



1967; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge, 1965; G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957; E. Zeller, R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, *I Presocratici*, vol. V, *Empedocle, Atomisti, Anassagora* (a cura di A. Capizzi), Florença, 1969; L. Paquet, M. Roussel, Y. Lafrance, *Les présocratiques – Bibliographie analytique (1879-1980)*, 2 vol., Montreal, Paris, 1988-1989.

Jacques BRUNSCHWIG

### LÉVI-STRAUSS Claude, 1908-

Filósofo e etnólogo francês, professor honorário do Collège de France, membro da Academia Francesa. Nascido em Bruxelas, professor de filosofia, *docteur ès lettres*, atuará, sucessivamente, como professor na Universidade de São Paulo, chefe de várias expedições etnológicas pela região central do Brasil, professor da New School for Social Research de New York, conselheiro cultural junto à embaixada da França nos Estados Unidos e diretor na Ecole pratique des Hautes Etudes (cadeira de antropologia social); eleito em 1973 para a Academia Francesa, cadeira de Henry de Montherlant, é doutor *honoris causa* das universidades de Bruxelas, Oxford, Yale, Chicago, Colúmbia, Sterling, Universidade Nacional do Zaire, Upsala (México), Universidade Laval (Québec), Johns Hopkins etc.

Seria sem dúvida traír o pensamento de Claude Lévi-Strauss considerá-lo como um pensamento de filósofo. A filosofia, que certamente contou em sua formação, talvez faça parte das “*maîtres-ses*” [amantes/mestras] de que Lévi-Strauss nos fala em *Antropologia Estrutural*, entre as quais ele enumera a geologia, a psicanálise e o marxismo. Amantes/mestras de que nos separamos, mas que importam no itinerário científico, pois a travessia de suas regiões do saber dá a oportunidade de esclarecer certos problemas ou de pôr em prática certos conceitos. Claude Lévi-Strauss, fundador da antropologia estrutural, é acima de tudo um pesquisador e um cientista, e ocorre-lhe ser muito crítico em relação àquilo que ele chama de “embriaguez filosófica”, pela qual lhe parece que a filosofia deveria submeter-se a “um tratamento de desintoxicação”.

O distanciamento ocorre rapidamente, e a afirmação da originalidade do saber em marcha de Lévi-Strauss se faz através das *estruturas do parentesco*, primeiro objeto, anterior aos totens e mitos, da investigação científica mais original e rigorosa ao mesmo tempo. “O pensamento estrutural é um pensamento que procura constantemente conciliar o sensível e o inteligível e recusa-se a compartimentar o homem, como fazem precisamente os filósofos quando instauram uma separação entre o domínio da ciência e um outro que é estranho a esta, por pertencer-lhes de pleno direito.” A ambição de Lévi-Strauss parece então reatar laços com a do criticismo de Kant: não deixar inacessível ao campo do conhecimento humano, com a possibilidade de restabelecer a abordagem científica, um campo que os metafísicos dogmáticos reservariam para si.

Seu método e a fecundidade de suas pesquisas, servidas por uma língua puríssima, interpellam o filósofo e o obrigam a pôr-se à escuta de um antropólogo que, a contragosto, se torna filósofo quando em textos de alcance fundamental, como o final de *O Homem Nu*, ele lança luzes novas sobre as questões do sujeito humano em relação com o mundo, ou quando, em *Dialética e História*, no fim do pensamento selvagem, ele refuta paciente e eficazmente os enunciados filosóficos de Sartre acerca do marxismo. Ele intervém de modo decisivo nos debates filosóficos de seu tempo por meio do questionamento epistemológico e da contribuição para questões como a *história* e o *sujeito humano*.

“Reconciliar o inteligível e o sensível.” Essas palavras de Lévi-Strauss não dizem respeito apenas a uma obra que percorre nossa época e que vai desde *A Vida Familiar e Social dos Índios Nhambiquaras*, publicado em 1948, até as recentes análises poéticas e rigorosas de *Caminho das Máscaras*, que nos leva dos confins da Amazônia à costa noroeste da América do Norte: percurso científico e poético ao mesmo tempo, cujos mapas e cartas nos são dados em *O Homem Nu*, último tomo de *Mitológicas*; esse propósito de articulação constante, mais que de síntese entre o inteligível e o sensível, anima a pessoa de Lévi-Strauss, cujos atos todos parecem exemplificar a verdade dessa máxima; assim como os atos de

Rousseau desejavam irradiar a divisa *Omnia impendere vero*.

Não se pode ignorar a importância fundamental de Rousseau no pensamento de Lévi-Strauss: em 1962, no discurso proferido em Genebra em honra de Rousseau, este é apresentado como o fundador das ciências do homem.

O que os aproxima é essa tendência comum a contrariar os clichês da época, os dogmas estabelecidos da ideologia reinante: opondo-se às ilusões da sociabilidade natural do homem, Rousseau inventará o estado de pura natureza, ou grau zero da natureza e da sociedade, do qual ainda não se pode inferir sociabilidade nem estado de guerra originário. O pensamento de Lévi-Strauss buscará forças em duas preocupações: colecionar a diversidade do dado em sua minúcia e sua precisão mais fina e fugir ao encalhe na contemplação obsessiva e fechada em si de um grupo ou de uma única etnia. Ao contrário, ele compara, constrói semelhanças e diferenças, tenta depreender invariantes cuja pesquisa constituirá a maior homenagem possível não só ao povo, ao grupo ou à tribo junto à qual foram recolhidas as informações, mas também à natureza do homem cuja verdadeira grandeza é constituída por uma diversidade que é variação de uma homologia profunda. Com sua crítica ao etnocentrismo, feita em *Raça e História*, obra digna do *Segundo Ensaio* de Rousseau, Lévi-Strauss mostra que seu humanismo consiste no respeito devido ao outro enquanto outro, na justiça feita e no tributo intelectual prestado a povos cujas riquezas de classificações totêmicas, de estruturas de parentesco, ou cujo sutil domínio dos universos míticos estariam irremediavelmente perdidos, não fora o trabalho do etnólogo como testemunho atento e paciente descobridor.

Essa ponte lançada para o outro faz parte das implicações do método de Lévi-Strauss e permite discernir até que ponto o espaço de seu pensamento estrutural escapa ao domínio do *Cogito* e da subjetividade transcendental forjada nos crises europeus, dos quais ele se liberta já na origem de sua pesquisa sobre as estruturas elementares de parentesco e cuja contestação filosófica ele professa com toda a clareza quando, no final

de *O Homem Nu*, trata do assunto do “*enfant gâté* da filosofia”.

Desfazendo a ruptura artificial entre a razão e o terreno indistinto da não-razão, o pensamento de Lévi-Strauss partirá para a descoberta das “estruturas”, configurações que propõem uma ordem que a coleção carrega, como elo invisível ainda por decifrar. Mas essas estruturas não são o esquema abstrato aplicado à diversidade do real pela indiscrição de um cientificismo classificador e redutor: o pensamento estrutural em ato, reconciliação do inteligível e do sensível, compraz-se em decifrar esses conjuntos que formam uma espécie de nervura secreta do espaço ou do mundo sensível: “banhado por uma inteligibilidade mais densa, em cujo seio os séculos e as léguas correspondem-se e falam linguagens por fim reconciliadas”, o observador sabe que sua atividade de descobridor e de decifrador compromete-o a tal ponto que, sem ele, a estrutura não poderia mostrar-se, mas que, inversamente, ele está diante de um dado nervurado cuja imanência “natural” sua humildade obriga-o a saudar.

“Para a pesquisa científica – declara Claude Lévi-Strauss – o que tem valor explicativo não é o que se apresenta de chofre à percepção, ou aquilo que se acredita apreender.” A partir daí, a abordagem etnológica das estruturas de parentesco, das classificações totêmicas ou dos conjuntos míticos funciona como uma espécie de “curso do método” das outras ciências do homem: cabe, acima de tudo, introduzir rigor nas disciplinas, esforçar-se, sempre que se estudam fenômenos, por limitar o número de variáveis por considerar.

Por isso, o estruturalismo de Lévi-Strauss, em vez de constituir uma “explicação pelo simples”, leva-nos pelo caminho da modelização autorreferencial do objeto considerado na riqueza de suas relações imanentes, mas o paradoxo dessa modelização consiste no fato de que só o observador se faz inventor da relação. Donde uma série de princípios heurísticos e metodológicos: em primeiro lugar, pôr em jogo toda uma série de operações e transformações durante as quais a trama formal dos mitos e suas semelhanças ser-

vem de veículo e itinerário para a invenção de um sentido.

Mas, em vez de redundar na proclamação de universais, como ocorre com Chomsky e com o Kant da tábua das categorias, Lévi-Strauss conserva um valor relacional com essas homologias tecidas no nível profundo entre culturas cujas estruturas de superfície permaneciam irredutíveis entre si: “A semelhança não existe em si: ela é um caso particular da diferença, aquele no qual a diferença tende a zero” (*O Homem Nu*).

Do mesmo modo Leibniz – e haverá quem se aplique a revisar os momentos filosóficos em que o estruturalismo de Lévi-Strauss e o pensamento de Leibniz estão em harmonia –, em *Observações aos Cartesianos*, podia ressaltar que o repouso de um corpo não passa de um caso particular e limitado de seu movimento, com velocidade e percurso nulos. E é exatamente um instrumento estrutural de ordem leibniziana que Lévi-Strauss põe a serviço de seu projeto kantiano de reconciliar o sensível e o inteligível: “Em vez de apreender as semelhanças como dados da experiência, elas são entendidas como seres de razão. Deixam de ser apenas observáveis e tornam-se demonstráveis, pelo fato de se distinguirem em grau, e não em natureza, das diferenças que, para poderem ser reduzidas, requerem sempre uma demonstração” (*O Homem Nu*).

Essa violenta tomada de posição contra o empirismo é acompanhada pelo ataque – que Lévi-Strauss nunca abandonou – aos antropólogos que se fecham numa etnia, realizando um trabalho de descrição empírica estanque e insular.

Concebe-se o erro cometido pelos funcionalistas e empiristas, que, aprisionados até a alucinação numa etnia ou num código único, sujeitam-se uma primeira vez às injunções da Identidade, ao pensamento tautológico do Mesmo; mas quando têm a pretensão de erigir em universais os produtos de sua observação enleada na empiricidade, caem na ilusão substancialista e cometem mais uma vez, em nome agora da racionalidade ocidental, o erro de etnocentrismo que consiste sempre em reduzir a alteridade e a diferença ao Mesmo, ao Idêntico. O homem nu não é o homem uno, e Lévi-Strauss tem razão em notar: “Já é mais que tempo de a etnologia

libertar-se da ilusão criada pelos funcionalistas, que confundem os limites práticos em que são encerrados pelo tipo de estudo que preconizam com propriedades absolutas dos objetos aos quais os aplicam.”

De *Estruturas do Parentesco* ao texto de *Antropologia Estrutural*, II, sobre o átomo de parentesco, Lévi-Strauss voltará várias vezes a essa característica, que subtrai a cultura de seu rebaixamento pela imediatez de uma natureza sumariamente concebida. Assim também, nos casos em que a antropologia funcionalista se contentaria em descrever o uso de um mito ou de uma máscara confinada em dada sociedade, Lévi-Strauss, ao contrário, expõe todo o seu enigma, percorre todas as suas facetas possíveis, designando com paciência e segundo os caminhos de um verdadeiro engendramento musical – comparável aos entrelaçamentos de uma fuga – todos os níveis simbólicos não só no conjunto primitivamente considerado, mas nas suas relações com os grupos vizinhos, que se correspondem como se fossem ecos de um múltiplo jogo de espelho, ao longo das rigorosas e fantásticas variações de uma simetria diamantada que, alargando-se aos poucos, incita a comparações cada vez mais amplas, sempre rigorosas, mas que põem subitamente em contato, segundo redes de metáfora e metonímia, culturas que aparentemente nada permitiria aproximar. Então o estruturalismo que fora criticado por não se preocupar com o tempo, pondo agora a tônica num nexo de convergência deduzido formalmente por seu jogo interpretativo, acode de súbito à história e às outras ciências que permaneciam enclausuradas no jogo linear de suas causalidades servas. Desafio vitorioso ao pensamento funcionalista e psicologizante, o estruturalismo reabilita os direitos de uma retórica profunda que, em sua constância e seu movimento, talvez seja o invariante da natureza humana.

“O estruturalismo – escreve Claude Lévi-Strauss – propõe às ciências humanas um modelo epistemológico de uma pujança não comparável aos que elas antes dispunham. Porque ele descobre, por trás das coisas, uma unidade e uma coerência que a simples descrição dos fatos não poderia revelar, fatos de algum modo achatados e dispersos sem ordem sob o olhar do conheci-

mento. Mudando de nível de observação e considerando, aquém dos fatos empíricos, as relações que os unem, ele constata e comprova que essas relações são mais simples e mais inteligíveis que as coisas entre as quais se estabelecem e cuja natureza última pode continuar insondável, sem que essa opacidade provisória ou definitiva seja, como antes, um obstáculo à sua interpretação.”

Através de um reposicionamento do sujeito, “insuportável criança mimada que por tempo demasiado ocupou o cenário filosófico e impediu qualquer trabalho sério por reclamar atenção exclusiva”, Lévi-Strauss alforria a ordem filosófica de uma vassalagem repetitiva a uma ideologia pseudocartesiana que ele detecta também na lingüística determinista de Chomsky. Ele coloca seu ensino e sua pesquisa sob o signo da modéstia e da ambição filosófica de um Leibniz e de um Pascal. De Leibniz, o estruturalismo de Lévi-Strauss retoma a ambição da característica universal: “Já em 1945 eu aplicava aos fatos da vida social e às coisas da arte regras de transformação sem pensar em afastar-me o mínimo que fosse dos ensinamentos de uma lingüística estrutural que alguns afirmam estar fora de moda, sem sequer perceberem que ela recebeu um estatuto natural e objetivo com a descoberta e a decifração do código genético: essa língua universal, utilizada por todas as formas da vida, desde os microorganismos até os mamíferos superiores, passando pelas plantas, e na qual se pode ver o protótipo absoluto cujo modelo a linguagem articulada repercute em outro nível; ou seja, no ponto de partida, há um conjunto finito de unidades discretas – bases químicas ou fonemas desprovidos de significado – que, combinando-se de modos diversos em unidades de hierarquia superior – palavras da linguagem ou tripletos de nucleotídeos – especificam um sentido ou uma substância química determinada.”

De Pascal, Lévi-Strauss lembra o convite à modéstia do sujeito humano que não deve pensar-se como “dono e possuidor da natureza” ou “doador exclusivo de sentido”, porém mais à escuta da natureza e do código: “O estruturalismo reintegra o homem na natureza e, embora permita fazer abstração do sujeito – insuportável criança mimada que por tempo demasiado ocupou o

cenário filosófico e impediu qualquer trabalho sério por reclamar atenção exclusiva –, não foi tomado o cuidado suficiente para se evitar que ele provoque outras conseqüências cujas implicações deveriam ser mais bem pesadas e apreciadas por aqueles que criticam os lingüistas e os etnólogos em nome de uma fé religiosa. Pois o estruturalismo é resolutamente teleológico; depois de uma longa proscrição por um pensamento científico ainda imbuído de mecanicismo e empirismo, foi ele que restabeleceu o lugar da finalidade e tornou-a de novo respeitável” (*O Homem Nu*, p. 615). E aí vai uma advertência propriamente pascaliana: “Os crentes que nos criticam em nome dos valores sagrados da pessoa humana, se fossem fiéis a si mesmos, argumentariam de outro modo, dizendo: se a finalidade postulada por todos os procedimentos dos senhores não está na consciência nem no sujeito, aquém dos quais os senhores procuram situá-la, onde pode ela estar, a não ser fora deles? E nos convidariam a inferir conseqüências [...] O fato de não o fazerem mostra bem que, para esses espíritos tímidos, o eu deles conta mais que o deus deles.” A implicação filosófica de tal advertência, que é também um apelo, é de questionar – e com que pudor filosófico! – o incômodo humanismo da subjetividade substância, obstáculo epistemológico e narcisismo transcendental. Com isso, num registro totalmente diferente, Lévi-Strauss aproxima-se de Heidegger e de sua Carta sobre o humanismo, que pretende criticar o humanismo racionalista imanente, pois deseja pôr “mais alto” a *humanitas* do homem.

Portanto, só renunciando à arrogância do humanismo oriundo do *Cogito* a fecundidade filosófica e heurística do estruturalismo se afirmará: “O estruturalismo propõe às ciências humanas um modelo epistemológico de pujança não comparável àqueles de que elas dispunham antes. Porque descobre por trás das coisas uma unidade e uma coerência que não podia ser revelada pela simples descrição dos fatos, que de algum modo se encontram achatados e dispersos sem ordem sob o olhar do conhecimento. Mudando de nível de observação e considerando, aquém dos fatos empíricos, as relações que os unem, ele constata e comprova que essas relações são mais simples

e mais inteligíveis que as coisas entre as quais se estabelecem e cuja natureza última pode permanecer insondável, sem que essa opacidade provisória ou definitiva seja, como antes, um obstáculo para sua interpretação” (*O Homem Nu*, p. 64).

Essa decisão de considerar o conjunto das relações teve como consequência, além da descoberta do campo dos possíveis (o estruturalismo é um pensamento que luta contra o determinismo), a atribuição de privilégio metodológico à sincronia em oposição à explicação pela diacronia; e Lévi-Strauss escreve: “Parece que para eles (os filósofos) a dimensão temporal goza de um prestígio especial, como se a diacronia fundamentasse um tipo de inteligibilidade não só superior ao proporcionado pela sincronia, mas sobretudo de ordem mais especificamente humana” (*O Pensamento Selvagem*, p. 339). Alguns se comoveram, acreditando que com isso Lévi-Strauss estava desprezando o sacrossanto reinado da dimensão da história entendida como filosofia da história. O fato de a diacronia, a ordem dos sucessivos, desempenhar para Lévi-Strauss um papel de erosão da estrutura, de desmantelamento dos equilíbrios estruturais e de agravamento da entropia não significará que a estrutura não se mexe. O pensamento selvagem, no capítulo “História e Dialética”, em que Lévi-Strauss mostra a parcela etnocêntrica da concepção de história em Sartre e nos marxistas, *Mitológicas*, e uma recente conversação de acerto de ponteiros com Godelier e Marc Augé (*L’homme*, julho-dezembro de 1975: “Antropologia, História, Ideologia”) permitiram mostrar o caráter ao mesmo tempo dinâmico e transformacional do conjunto estrutural, mas também revelaram um Lévi-Strauss atento à função de irrupção e de ruptura do evento, subtraído em sua contingência a qualquer recuperação pelas forças ocultas do evolucionismo cultural.

A história e a diacronia não são destruídas por Lévi-Strauss, apesar das acusações sumárias que lhe foram feitas nesse sentido. Ele se contenta em axiomatizar seu estatuto e em mostrar que, por mais útil que seja seu impacto estratégico e mítico, elas não são as únicas categorias nas quais devem ser pensados o devir ou a significação: mas convém que essa historicidade seja permea-

da de descontinuidade e de relatividade para que consiga compensar com vantagem o mito unificador e decididamente etnocêntrico de uma história no sentido hegeliano-marxista: “Minha sensação – escreve Lévi-Strauss – é de que cada fatia do devir histórico oferece alguma coisa original, irreduzível, comparável ao que o etnólogo vai procurar nas sociedades longínquas. Só essa história que me interessa é uma história concreta, feita de uma multidão de pequenos acontecimentos cuja razão de ser podemos compreender depois, mas cujo momento de ocorrência – antes ou depois – teria sido impossível prever.” O que Lévi-Strauss proclama quando faz essa homenagem à história dos historiadores, em oposição à dos ideólogos, é a necessidade de insurgir-se contra a pretensão de certos filósofos da história que substituem essa realidade flutuante, inapreensível e imprevisível do devir histórico por um sistema e uma ideologia.

O homem de ciência Lévi-Strauss continua sendo um filósofo da liberdade, de uma liberdade que não deve ser procurada nos recônditos metafísicos de uma filosofia do sujeito, mas sim de uma liberdade duramente conquistada por meio do respeito ao outro, pela manutenção da imparcialidade e da descontinuidade, pela perpétua atenção à riqueza relacional das redes do simbólico e pela capacidade de fazer justiça à contingência do acontecimento.

Essa atenção à contingência propõe outra forma de humanismo que não tem compromissos com a subjetividade transcendental, com o mito evolucionista ou com a pretensa espontaneidade da consciência sartriana. O humanismo de Lévi-Strauss implica em primeiro lugar distanciamento, afastamento, olhar ao longe, o que possibilita a comunicação, a passagem para o outro. Descobrir que o próximo é acima de tudo um longínquo, e não o excessivamente presente da imediatez fusionante, perigosa devido à contaminação e à mistura das ordens simbólicas que implica, é já realizar um gesto libertador. Lévi-Strauss nos propõe o exemplo de um humanismo sem solenidade, de uma probidade intelectual aliada à sensualidade e ao desejo, que haure coragem filosófica e epistemológica no ceticismo que está por trás dela: “Incumbe ao homem viver e lutar, pen-



sar e crer, manter sobretudo coragem, sem que jamais o deixe a certeza adversa de que ele não estava presente outrora na terra, de que ele não estará sempre e de que, com seu desaparecimento inelutável da superfície de um planeta, que também está votado à morte; as suas labutas, penas, alegrias, esperanças e obras serão como se não tivessem existido, não havendo mais consciência alguma para preservar sequer a lembrança desses movimentos efêmeros, a não ser – graças a alguns traços logo apagados de um mundo cujo rosto é doravante impassível – a constatação ab-rogada de que elas ocorreram, ou seja, nada.”

• *Les structures élémentaires de la parenté*, Plon, 1949; *Tristes Tropiques*, Plon, 1955; *Anthropologie structurale*, Plon, 1958; *Le totémisme aujourd'hui*, Plon, 1962; *La pensée sauvage*, Plon, 1962; *Mythologiques*, t. 1: *Le cru et le cuit*, 1964; t. 2: *Du miel aux cendres*, 1967; t. 3: *L'origine des manières de table*, 1968; t. 4: *L'homme nu*, Plon, 1971; *Anthropologie structurale*, II, Plon, 1973; *La voie des masques* (2 tomos), Plon, 1975; *Le regard éloigné*, Plon, 1983; *Paroles données*, Plon, 1984; *La potière jalouse*, Plon, 1985; *De près et de loin, entretiens avec D. Eribon*, O. Jacob, 1988; *Histoire de lynx*, Plon, 1991.

⇒ Referências bibliográficas sobre Lévi-Strauss: *Claude Lévi-Strauss*, textos de e sobre Claude Lévi-Strauss reunidos por Raymond Bellour e Catherine Clément, NRF, 1979, col. “Idées”; Jean-Marie Benoist, *La révolution structurale*, Grasset, 1975; nov. ed., Denoël, 1980, col. “Méditations”; em particular os caps. III e VI; *Claude Lévi-Strauss* por Mireille Marc Lipiansky, Payot; Seminário dirigido por Claude Lévi-Strauss, *L'identité*, PUF, 1983.

Jean-Marie BENOIST

## LEVINAS Emmanuel, 1906-1995

Filósofo francês nascido em Kovno, na Lituânia, num meio judeu culto, onde descobriu ao mesmo tempo a Bíblia (e sua interpretação talmúdica) e a grande literatura universal (em especial os escritores russos – Puchkin e Dostoiévski – assim como Shakespeare). Foi na Ucrânia, em Kharkov – para onde sua família emigrou em 1914 –, que ele viveu os acontecimentos da época: a guerra e a revolução de 1917. Em 1923, vai para a França e em Estrasburgo começa a estudar filosofia, o que lhe dá ensejo de criar forte amizade com M. Blanchot. Lê Bergson e descobre sobretudo a corrente fenomenológica; está em

Friburgo em 1928-1929, e o seminário de Heidegger marca-o aliás mais do que as aulas de Husserl. Defende tese em Estrasburgo, em 1930, com um trabalho sobre Husserl que será publicado pela Alcan e premiado pelo Instituto; nele Sartre teve sua iniciação em fenomenologia. No período que antecede a guerra, Levinas participa da vida intelectual parisiense: aulas de Brunschvicg e Kojève, freqüentação dos círculos dirigidos por seus amigos J. Wahl e G. Marcel. Naturalizado francês, é mobilizado na guerra, tornando-se prisioneiro em 1939; os anos de guerra serão um período de cativo e estudos para ele. Depois da guerra, torna-se diretor da Escola Normal Israelita Oriental; sob a orientação do “mestre prestigiado e impiedoso” (DL) que é M. Chouhanchani, Levinas iniciou-se então mais profundamente no estudo e nas pesquisas talmúdicas. Em 1961, defende a tese de doutorado em filosofia e torna-se professor na Universidade de Poitiers. É nomeado em seguida para Nanterre (em 1967) e depois para Paris IV (1973), onde ficará como professor honorário de 1976 a 1984.

A obra de E. Levinas desenvolve-se em dois planos que ele se recusa decididamente a confundir: os comentários talmúdicos baseiam-se em textos ditos “religiosos”, enquanto os escritos filosóficos pretendem ficar apenas no terreno da descrição e da experiência comum. Essa distinção, evidentemente, não poderia ser rigidamente separada em compartimentos estanques: a escuta do versículo não pode escapar ao crivo do *logos*, ao passo que o modelo grego de racionalidade deve ser confrontado com a experiência da alteridade, que o excede. Mas Levinas recusa-se ao amálgama – e à qualificação de “pensador judeu” que alguns (J.-F. Lyotard) gostam de atribuir-lhe; portanto, será apenas através de seus trabalhos “filosóficos” que o apresentaremos aqui.

Foi com Husserl e Heidegger que Levinas, como se sabe, se iniciou no filosofar e “descobriu a existência” (cf. EDE): a fenomenologia descritiva será sempre sua referência metodológica e o concreto existencial de sua meta. Portanto, de início (THI) Husserl será lido, comentado e questionado a partir de uma *Stimmung* heideggeriana. Mas com o extravasamento da intencionalidade teórica, objetiva e adequada em breve

serão buscados outras modalidades e outros horizontes, que não os do ser-no-mundo: o primeiro trabalho pessoal (*E*) já testemunhará com veemência a “necessidade de sair do si mesmo” irremissivelmente enleado na plenitude asfíxiante do ser. E os ensaios dos anos 1947-1948 começarão a procurar esse distanciamento e esse espaçamento – “redenção” do “há” originário – do lado da “alteridade de outrem” (*EE*), única capaz de nos dar e abrir o tempo, coisa de que se mostra incapaz a subjetividade submetida apenas ao si mesmo e ao ser.

A tese de 1961, *Totalidade e Infinito*, conferirá a todas essas pesquisas ainda embrionárias uma primeira expressão que demonstrará uma amplidão e um domínio já notáveis. Sob o signo maior da transcendência metafísica e da idéia cartesiana de infinito, o *leitmotiv* é o da separação que arranca a estranheza insopitável do Outro ao império totalizador do Mesmo. No centro vem então a epifania paradoxal do Rosto como exterioridade que “dilacera o sensível” e o campo fenomênico da visibilidade da altura expressiva de um Dizer que veda o matar. Mas essa significância primeira e *kath'auto* supõe a ambigüidade de uma economia imanente à qual ela sobrevém por meio da interrupção: é preciso o recolhimento da morada habitada para sentir a transcendência ética de outrem. E essa acolhida do Rosto remete, correlativamente, ao “além” enigmático da diacronia generacional. Todos os grandes temas de Levinas já se mostram, de certa maneira, nessa primeira grande obra; mas numa escritura e segundo uma disposição que exigirão um “suplemento de informação” (*AE*).

Esse suplemento vai ser buscado e comprovado nos anos seguintes, durante os quais as abordagens são retomadas, aprofundadas, apuradas, corrigidas e renovadas. Testemunho disso são os “novos ensaios” reunidos no fim da obra para a nova edição (1967) de *Em decouvrant l'existence*: Levinas introduz em especial o conceito de rastro, que é a maneira de passar – de ser passado, sempre já – mais velha que qualquer origem e rebelde à reapropriação na ordem da consciência e/ou do ser. Essas orientações permitem-lhe, aliás, “explicar-se” com a crise da época (“morte do sujeito”, maio de 68 etc.), propondo, em *Hu-*

*manismo do Outro Homem*, a procura da significância do humano, aparentemente danificada pelas estruturas, numa subjetividade diferente, an-árquica e “sem identidade”.

Tudo isso vai ser mais uma vez retrabalhado, dando ensejo à segunda grande travessia que é *Autrement qu'être*. Por meio de vagas sucessivas que envolvem umas às outras, que se retomam e se sobrepõem, que se estendem e vão morrer sempre mais adiante, as análises nunca param de desnudar a subjetividade até expulsar dela qualquer núcleo ego-onto-lógico, não deixando “ser” ao Si mesmo senão como passividade inteiramente no acusativo, exposta, ferida, perseguida e como que obsedada pela alteridade do próximo: responsabilidade sem recurso ao “um-para-o-outro”, integralmente aberta “para fora” porque sempre já habitada e trabalhada pelo “Outro-dentro-do-Mesmo”. É todo o “fio do ser” que passa então a ser afligido e sub-vertido radicalmente por essa brecha aberta e por essa irrupção do sujeito como refém, único que pode testemunhar a “glória do Infinito”. De maneira mais nítida e forte que antes, a empreitada mostra ser de desnudamento des-ontológico, totalmente inspirada pela eminência platônica do Bem além da essência.

Terá sido tudo dito? Sim, talvez, sim por certo no plano da “lógica” paradoxal e das “teses” maiores dessa obra inovadora. Mas o Dizer precisamente não se satisfaz jamais com os ditos – ou escritos – temáticos em que se expôs, traduziu-se e traiu-se inseparavelmente. E é comovente acompanhar Levinas em sua retomada jamais esgotada do movimento e da destreza que geram o pensamento, o seu pensamento, e o mantêm em vida e respirando. As dívidas e afinidades são confessadas e explicitadas (*NP*; *MB*; *HS*), as exposições “sintéticas” redesenham sem fim o delineamento e o elã do gesto decisivo (*DQVI*, *EM* etc.), o pensador não hesita em prestar-se à forma mais didática do colóquio (*EI* etc.) para mostrar melhor a inspiração que o move. Pois o desafio permanece, nunca plenamente satisfeito: inscrever, o máximo possível, na medida (grega) do *logos* e da justiça comum o sem-medida (bíblico) da escolha ética e da responsabilidade para com o Outro (*HX*, etc.).

• Um inventário quase exaustivo é fornecido por R. Burggraeve em: *Emmanuel Levinas, une bibliographie primaire et secondaire (1929-1989)*, Leuven, Peeters, 1990; *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl (THI)*, Alcan, 1930; Vrin, 1963; *De l'évasion (E)*, 1935 (in *Recherches philosophiques*, V, 1935-1936); reeditado (com introdução e notas de J. Rolland) por Fata Morgana, 1982; *De l'existence à l'existant (EDE)*, Fontaine, 1947; Vrin, 1973; *Le temps et l'autre*, 1948 (in *Le choix, le monde, l'existence*, Arthaud), Fata Morgana, 1979; PUF, "Quadrige", 1982; *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (EE)*, Vrin, 1949; edição ampliada de "Essais nouveaux" em 1967; *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité (TI)*, M. Nijhoff, 1961; *Le Livre de Poche*, "Biblio-Essais", 1990; *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, 1963; edição revista e ampliada em 1976; *Le Livre de Poche*, "Biblio-Essais", 1984; *Quatre lectures talmudiques*, Minuit, 1968; *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972; *Le Livre de Poche*, "Biblio-Essais", 1987; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (AE)*, Nijhoff, 1974; *Le Livre de Poche*, "Biblio-Essais", 1991; *Sur Maurice Blanchot (MB)*, Fata Morgana, 1975; *Noms propres (NP)*, Fata Morgana, 1976; "Biblio-Essais", 1987; *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, 1977; *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, 1982; *De Dieu qui vient à l'idée (DQVI)*, Vrin, 1982; *Ethique et infini, dialogues avec Ph. Nemo (EI)*, Fayard, 1982; "Biblio-Essais", 1984; *Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fides, 1983; *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987; *A l'heure des nations (HN)*, Minuit, 1988; *De l'oblitération. Entretien avec Françoise Armengaud à propos de l'oeuvre de Sosno*, La Différence, 1990; *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, 1991; *La mort et le temps* (curso de 1975-1976, estabelecimento do texto e posfácio de J. Rolland), *Le Livre de Poche*, "Biblio-Essais", 1992.

⇒ *Exercices de la patience*, n° 1, Obsidiane, 1980; *Textes pour E. Levinas*, J.-M. Place, 1980; *Cahiers de la nuit surveillée*, Verdier, número de 1984; *Nouveaux cahiers*, n° 82 (em 1985) e 85 (em 1986); *Autrement que savoir*, Osiris, 1988; *Répondre d'autrui*, La Baconnière, 1989; *Etudes phénoménologiques*, VI, Ousia, 1990; *Cahiers de l'Herne*, Ed. de l'Herne, 1991; M. Blanchot, textos diversos in *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969; C. Chaliel, *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Levinas*, La nuit surveillée, 1982; F. Ciaramelli, *Transcendance et éthique. Essai sur Levinas*, Ousia, 1989; J. Derrida, *Violence et métaphysique*, dans *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967; B. Forthomme, *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Levinas*, La Pensée universelle, 1979; Vrin, 1984; F. Guibal, *Et combien de dieux nouveaux....* t. 2: *E. Levinas, le visage d'autrui et la trace de Dieu*, Aubier-Montaigne, 1980; S. Malka, *Lire Levinas*, Cerf, 1984; S. Petrosino e J. Rolland, *La vérité nomade*,

*introduction à Emmanuel Levinas*, La Découverte, 1984; F. Poirié, *E. Levinas, qui êtes-vous?*, La Manufacture, 1987; E. Wyschogrod, *Emmanuel Levinas. The problem of Ethical Metaphysics*, Nijhoff, 1974.

Francis GUIBAL

## LOCKE John, 1637-1704

Locke sucede a Hobbes como figura dominante da filosofia inglesa do século XVII. Como seu predecessor, Locke estará confrontado com a crise do poder político, mas uma crise com significado diferente. A reflexão filosófica de Hobbes foi alimentada, naquele século tão conturbado, pela primeira revolução inglesa, cujas causas eram o conflito entre rei e Parlamento e a guerra civil, que começara em 1640. Em 1649, o rei Carlos I era condenado à morte e executado; a República era proclamada e, alguns anos depois, Cromwell tornava-se *lord protector*. Estavam em jogo, então, as questões da sobrevivência e da própria natureza do Estado em face do conflito de competência dos diferentes poderes, da subversão das instituições e da proliferação de seitas religiosas que opunham a palavra e a lei divinas à lei política. Ora, a partir da Restauração, em 1660, o contexto mudou: a questão passa a ser menos de fundar a legitimidade da instituição do Estado e de demonstrar as vantagens do regime monárquico do que de redefinir os direitos ligados ao poder político, de reorganizar a monarquia insistindo nos deveres do magistrado e nas normas que devem reger o bom funcionamento da instituição pública. Ao poder absoluto de Jaime II, sucessor de Carlos II, sucederá após a segunda revolução, em 1688, uma monarquia constitucional cujo teórico será Locke. John Locke nasceu perto de Bristol; sua educação foi muito marcada pela influência do pai, cuja severidade com o filho deveria abrandar-se aos poucos, à medida que ele se tornava homem. Mais tarde Locke a tomará como modelo de boa pedagogia em *Pensamentos sobre a Educação*. Durante a guerra civil, seu pai alistou-se no exército do Parlamento. Após estudar na escola de Westminster, o jovem John Locke vai estudar em Oxford, de 1652 a 1658, onde o espírito de tolerância de John Owen

teve forte influência sobre ele. Depois ensinou em Oxford, até 1663. Na época da Restauração, é monarquista, mas animado pelo espírito de tolerância, como demonstram seus escritos de 1660. Nessa época, ele renuncia a ordenar-se e interessa-se muito por medicina, que terá grande importância na elaboração de sua filosofia do conhecimento. Em 1665, outra possibilidade se lhe apresenta: a diplomacia; mas após hesitações, renuncia a ela e volta a Oxford, para levar adiante suas pesquisas médicas. Em 1667, torna-se médico e secretário de lorde Ashley, futuro conde de Shaftesbury. Locke sofrerá os efeitos da vida política movimentada de seu protetor. De 1675 a 1679, vive na França, passando primeiro um ano em Montpellier para cuidar da saúde. Lorde Ashley, caindo de novo nas graças do rei, chama-o de volta a Londres. Mas o contexto político não vai tardar a degradar-se, e em 1683 seu protetor tem de fugir para a Holanda, após uma tentativa de provocar uma revolução; lorde Ashley não tardará a falecer no exílio. Em 1684, Locke vai por sua vez para a Holanda, onde ficará até a revolução que levará Guilherme de Orange ao poder. Em 1689, volta a Londres e, embora próximo dos novos soberanos, recusará um cargo diplomático e só aceitará uma função de segundo plano. Em 1696, fará parte de uma comissão encarregada de reformar o sistema colonial do ponto de vista econômico. Os últimos anos da sua vida serão dedicados principalmente a questões políticas e econômicas. Mas, a partir de 1691, sua saúde frágil leva-o a retirar-se para Oates, junto de seus amigos Marsham, onde permanecerá até morrer.

O que caracteriza a evolução filosófica de Locke é, primeiro, uma continuidade sem ruptura nem renegação, em seguida uma lenta tomada de consciência que o levará a formular, por um lado, o problema do conhecimento humano nos termos do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* e, por outro, o problema moral e político nos termos dos *Dois Tratados sobre o Governo*.

De fato, as questões do saber e do valor ocuparam o essencial da reflexão de Locke após o período de Oxford. Ele estava em contato com as correntes mais inovadoras da ciência natural e da medicina, representadas em particular por Willis.

Robert Boyle, por sua vez, iniciou-o na filosofia de Gassendi, cujo interesse para a explicação dos fenômenos naturais ele mesmo reconhecia. Locke aprofundará ainda mais seu conhecimento do gassendismo pelos contatos que terá em Paris em 1677 com Bernier. A influência de Gassendi será tamanha que, bem mais tarde, Leibniz verá em Locke um discípulo do filósofo francês. Outros filósofos despertaram seu interesse; assim, a leitura das obras de Hobbes deve ter dado respaldo às suas posições fenomenistas e à rejeição às hipóteses metafísicas concernentes à natureza da realidade e da alma, mas Locke se distanciará dele em sua concepção da racionalidade do saber, atendo-se a uma teoria psicológica da origem dos conhecimentos e mantendo a relação teleológica que Gassendi e, sobretudo, Boyle admitiam entre a concepção atomista da natureza e as percepções sensíveis. Embora o espírito de sua filosofia, fundado essencialmente na experiência e na observação, seja anticartesiano, embora ele negue a existência de idéias inatas e a concepção de um saber dedutivo, a leitura de Descartes se fará sentir na própria concepção que Locke tem da verdade, que ele define a princípio como uma intuição da idéia e da conexão entre as idéias. Mas, é claro, a idéia não será mais, em Locke, uma pura realidade intelectual, e sim uma idéia de origem sensível.

Entretanto, em Oxford, o problema do conhecimento não aparecerá somente na forma do problema teórico da origem e da racionalidade do saber. De fato, Boyle que – não esqueçamos – é igualmente autor do *Sceptical Chymist* (1661), inicia-o no estudo das doenças, e Locke fundará, com David Thomas, um laboratório de química. Mas é o médico Sydenham, que ele conhece em 1667, que vai exercer sobre ele a influência mais profunda no domínio médico. Na Epístola ao leitor do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Locke citará Sydenham ao lado de Boyle, Huygens e Newton como principais artífices do progresso das ciências. Sydenham pretende dar à observação direta o papel que lhe cabe na explicação das doenças, livrar a medicina dos preconceitos e dos princípios apriorísticos. Como mostra a obra de F. Duchesneau, Locke extrairá da doutrina de Sydenham suas primeiras análises

sobre a natureza e os limites do conhecimento humano em dois textos (não publicados por ele): *Anatomia* (1668) e *De Arte Medica* (1669). Contudo, suas investigações experimentais não tinham impedido o filósofo inglês de escrever *Essays on the Law of Nature* (1664), em que discutia a questão do valor moral das ações humanas e denunciava o relativismo moral.

Em todo caso, as reflexões de Locke vão atingir todo o seu alcance filosófico somente quando – conforme relato dele mesmo –, no início de 1671, numa discussão entre amigos, percebeu que as dúvidas e as dificuldades em que se encontravam não podiam ser resolvidas se não fosse previamente admitida a “necessidade de examinar nossa capacidade de ver que objetos estão a nosso alcance ou acima de nossa compreensão”. Seja qual for o tema de discussão que incitou Locke a formular esse problema, quer se trate de uma indicação deixada por James Tyrrell (que participou da discussão) sobre moral e religião, quer – segundo a interpretação recente de P. Romanell – de um problema médico, a questão fundamental da extensão e dos limites de nosso conhecimento estava posta. Essa questão constitui o embrião do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1690), de que Locke redigirá dois esboços, *Draft A* e *Draft B*, já em 1671, mas igualmente, de certa maneira, o dos *Dois Tratados do Governo Civil* (1690), visto que a idéia de uma lei natural comum aos homens e capaz de levar à distinção entre bem e mal, justo e injusto, deverá ser conciliada com a teoria empirista de conhecimento.

O primeiro texto importante de Locke, muito embora não publicado por ele, é, pois, *Essays on the Law of Nature* (1664), em que afirma a existência de uma lei natural e procura estabelecer as provas da moralidade. Nesse texto, Locke liga a lei natural a dois pólos: de um lado, à vontade divina, de que é um mandamento; de outro, à própria essência do homem, como ser livre e racional. Resulta daí que a lei natural é um princípio inato da razão? Como conciliar a afirmação dessa lei de liberdade e de ação com o empirismo metodológico do conhecimento? À pergunta: “Pode a razão chegar ao conhecimento da lei natural pela experiência sensível?”, ele responde

afirmativamente. Primeiramente, por meio de nossos sentidos percebemos os objetos do mundo natural visível e somos capazes de reconhecer a regularidade e a arte maravilhosas que o presidem. Em segundo lugar, quando o homem se indaga sobre essa ordem e essa beleza do mundo, infere que há um ser infinito, onipotente e sábio, que é seu autor. Em terceiro lugar, o homem, que faz parte deste mundo, não escapa à lei à qual a sabedoria do criador submeteu o conjunto das criaturas. Por conseguinte, como ser racional e livre, ele deve ter uma finalidade, que reconhece em si próprio por meio de uma reflexão que o torna apto a determinar a relação entre seus atos particulares e as normas do justo e do injusto. Assim, conquanto reconheçamos a lei natural a partir da experiência sensível, há entretanto uma conformidade entre a lei natural e a razão humana, uma vez que essa lei é uma determinação essencial de nossa natureza. É verdade que, no *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, ao questionar a doutrina das idéias inatas, Locke criticará a existência de princípios práticos inerentes à razão humana, apresentando particularmente o argumento de que não há um reconhecimento universal e de fato da lei natural. No entanto, esse argumento de fato não destruirá a convicção que parece permear toda a obra de Locke, segundo a qual o homem é capaz de atingir o conhecimento da lei natural, que, apesar de não inscrita explicitamente em seu coração, ainda assim continua sendo o critério essencial do juízo de valor de nossas ações, indissociável da natureza humana.

Esforçando-se, sem conseguir de todo, por realizar uma gênese empírica do princípio moral, Locke tenta aplicar-lhe o único princípio metodológico capaz, em sua opinião, de dar fundamento objetivo a nossos conhecimentos: a observação direta dos fenômenos. Somente o exame direto e minucioso dos fatos dados em nossa percepção pode evitar hipóteses gratuitas em nossa atuação intelectual. Conhecer será, portanto, antes de mais nada, descrever os fatos. Nisso Locke é herdeiro do método histórico de Bacon e da filosofia experimental da Royal Society. Esse método histórico e descritivo Locke encontrava na doutrina médica de Sydenham. Em dois textos



muito fragmentários, *Anatomia* (1668) e *De Arte Medica* (1669), como mostraram os trabalhos de P. Romanell e de F. Duchesneau, já encontramos no empirismo médico de Locke alguns princípios metodológicos importantes para a teoria do conhecimento. Para o médico Locke, o diagnóstico e a terapêutica devem fundamentar-se na observação e na descrição dos sintomas patológicos, tais como se desenvolvem e manifestam aos nossos sentidos em sua evolução natural. As causas internas e ocultas da doença estão além dos limites de nosso conhecimento, mas no nível fenomênico a evolução da doença traduz uma ordem final e regular da natureza, o que possibilita, de um lado, uma leitura racional dos sintomas e, de outro, o estabelecimento de regras terapêuticas gerais. Em 1671, Locke formularia a questão epistemológica fundamental da extensão e dos limites de nosso entendimento, que é ao mesmo tempo a condição prévia e a base de todo o edifício da filosofia, em dois esboços do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, *Draft A* e *Draft B*. O que é saber? Saber é, em primeiro lugar, voltar às coisas que conhecemos imediatamente. Nisso, o saber se opõe à crença, que tem origem em algo externo à coisa em que creio. Essa exigência do retorno às próprias coisas é o princípio que fundamenta filosoficamente o empirismo de Locke, o qual consiste primeiramente na observação e na descrição da gênese de nossos conhecimentos a partir de seus componentes elementares. Mas para levar a cabo essa empresa, é necessário antes de tudo desmontar a armadilha das palavras, porque, se a crença sempre necessita de palavras ou de signos equivalentes, pelos quais propõe a verdade em que se diz crer, em contrapartida o saber não necessita de palavras, mas da apresentação da coisa conhecida. Convém deixar claro que Locke não considerava as palavras inúteis ou mesmo perigosas para o saber; muito pelo contrário, o conhecimento requer as palavras, com as quais registramos e comunicamos nossas idéias. Ademais, é pelas palavras que nosso entendimento exprime em proposição os nexos que ele estabelece entre as idéias na afirmação ou na negação. A proposição é mesmo o único lugar da verdade e do erro. “Porque, na fé, ouvimos primeiro as palavras e de-

pois examinamos a coisa, ou sua verdade; no conhecimento, recebemos primeiro as impressões ou sensações da coisa, e as modificações de nosso entendimento são ocasionadas pela realidade do que conhecemos; depois disso é que eventualmente lhe adaptamos palavras” (*Draft A*, § 33). Assim, o bom uso das palavras depende da determinação precisa de seu significado, isto é, das idéias que exprimem. Ora, precisamente para Locke, a maioria das controvérsias estereis procede de debates sobre palavras, que as pessoas tomam por debates sobre coisas. Por isso, o conhecimento mais certo que “o homem pode ter das coisas existentes fora dele é tão-somente a experiência, que nada mais é que o exercício e a observação dos sentidos em contato com objetos particulares...” (ibid.); esse conhecimento consiste nas idéias simples, que são produzidas em nós pela aplicação de nossos sentidos a objetos particulares (idéias de calor, de luz, de suavidade etc.), e pelas operações do pensamento que descobrimos em nós mesmos (idéias de pensamento, de crença, de ação de pensar ou crer, de duvidar, de desejar etc.). As idéias simples indefiníveis (a não ser por meio de suas causas), porque elementos de definição, são evidentes, distintas e idênticas a si mesmas. Ademais, essas idéias atestam imediatamente a certeza da existência da realidade que lhes corresponde. No entanto, assim que passamos às idéias complexas das realidades particulares, isto é, das substâncias, ou à idéia complexa de causa e efeito, formadas a partir da associação de idéias simples fundada na experiência, a certeza cede lugar à probabilidade. De fato, muito embora a idéia de substância remeta à realidade da coisa exterior, não podemos enunciar nenhuma afirmação segura sobre sua essência real, porque a substância nunca é perceptível em si mesma e porque se baseia apenas na conexão constante, mas também contingente, entre as idéias simples na experiência. A formação das idéias de substâncias e de causas requer que nossas apreensões sensíveis sejam sucedidas por palavras e que haja uma suposição por meio da qual o espírito conceba um suporte em que as idéias simples, que estão interligadas na sensação, estejam realmente contidas e unidas: “Imaginamos o corpo, sem saber o que ele

é, como um substrato para as idéias simples que recebemos do exterior; imaginamos o espírito (com uma ignorância semelhante de sua natureza) como um substrato para as ações que experimentamos em nós mesmos” (*Draft A*, § 2). As idéias de substâncias não são mais que signos de coisas não diretamente perceptíveis. Por isso, apesar de o *Draft A* e o *Draft B* parecerem atribuir situação privilegiada às idéias de figura, grandeza e movimento – isto é, a um modelo mecanicista de compreensão do real –, se as causas reais permanecerem imperceptíveis para nós, o entendimento continuará, com relação a essas causas, irremediavelmente na obscuridade. Assim, a experiência sensível funda mas também limita nosso conhecimento, e no entanto o problema da racionalidade do real permanece um problema essencial para a teoria lockiana do conhecimento, que o *Ensaio sobre o Entendimento Humano* vai retomar.

A característica específica da teoria do conhecimento do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1690) está em que ela se situa na junção de duas problemáticas: de um lado, a da gênese psicológica dos conhecimentos humanos; de outro, a da interrogação de ordem metafísica sobre a racionalidade da realidade tal como é em si. Essas duas problemáticas se encontram na seguinte questão: qual o valor objetivo do nosso saber, com respeito às coisas exteriores a nós, se nos ativermos a uma teoria empirista do conhecimento? A isso se soma o problema do fundamento da ética: pode a moral constituir-se como ciência? Haverá alguma solidez nas provas da existência de Deus? A verdadeira solução para todas essas questões requer a prévia exclusão de pseudo-respostas, que os partidários das idéias inatas acreditam ter. De fato, para Locke, a doutrina das idéias inatas, longe de responder ao problema da origem dos princípios de nosso conhecimento, apenas transforma essa questão em resposta. Essa doutrina é, pois, para ele, ao mesmo tempo inútil e perigosa. Inútil, porque forçoso é constatar que, no domínio dos princípios especulativos (“tudo o que é, é; é impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo”), não há reconhecimento universal, e que o consentimento geral que lhes é atribuído não é diferente do

conferido a outras proposições, cujo caráter adquirido se reconhece; de fato, esse consentimento procede apenas da experiência. A conformidade ou desconformidade das idéias resulta imediatamente de sua relação, sem nenhuma necessidade de recurso à suposição de um princípio inato de contradição. Perigoso porque, se há muito menos reconhecimento universal acerca dos princípios práticos (em particular o grande princípio de moral que “nos ordena fazer aos outros o que gostaríamos que nos fizessem”), a consideração desses princípios como inatos, longe de assegurar uma base sólida para a moralidade, leva antes à crença na infalibilidade e, portanto, à intolerância. Cumpre acrescentar a isso que a rejeição do caráter inato dos princípios morais não põe absolutamente em discussão sua verdade e sua certeza, as quais dependem de nossas demonstrações.

No livro II do *Ensaio*, Locke vai sistematizar sua teoria das idéias, explicitando a formação das idéias complexas a partir das idéias simples. Primeiramente, as idéias simples, que são todas elas dados imediatos de nosso entendimento e que se equivalem desse ponto de vista, devem ser distinguidas conforme a fonte. Assim, há três categorias de idéias simples: idéias simples de sensação (idéias de qualidades sensíveis, visuais etc., assim como as idéias de espaço, extensão, movimento, que não dependem de um só sentido mas de vários); idéias simples de reflexão, que o espírito descobre em si mesmo pela percepção de suas próprias operações (percepção, vontade); e idéias simples que procedem ao mesmo tempo da sensação e da reflexão (prazer, dor, poder, existência). Mas Locke não se atém à simples descrição; também vai levantar o problema de seu valor objetivo para o conhecimento do real fora de nós. A esse respeito, as idéias simples perdem sua equivalência; com efeito, “para descobrir melhor a natureza de nossas idéias e discurrir sobre isso de uma maneira mais inteligível, é necessário distingui-las como percepções e idéias em nosso espírito e como modificações da matéria nos corpos, modificações que produzem essas percepções no espírito”.

O exame das idéias simples guia assim Locke para o caminho das “pesquisas físicas” que re-

querem a distinção entre as qualidades primeiras, “que sempre estão nos corpos e deles não podem ser separadas, a saber: solidez, extensão, forma, número e movimento ou repouso [...], e as qualidades que chamo de secundárias, erroneamente vistas como inerentes aos corpos, mas que não passam de efeitos de diferentes combinações dessas qualidades primeiras, quando elas agem sem que as possamos discernir claramente”. Embora todas as idéias possam ser reconhecidas como efeito de uma ação produtora, nem todas têm o mesmo valor na representação do real. Assim, Locke adota a concepção mecanicista e atomista de Boyle, mas com uma diferença: só atribui valor hipotético a essa concepção da natureza. É o único fundamento e a única validade que o fenomenismo de Locke pode conceder à física.

Na percepção das idéias simples, o espírito é sempre passivo; sua atividade só se dá na produção de idéias complexas a partir das idéias simples. Essa atividade vai assumir três formas: combinação, junção e abstração. Portanto, quer se trate de idéias simples de sensação, quer de reflexão, toda a atividade do espírito consistirá em associar ou em dissociar. Três tipos de idéias vão resultar disso: idéias de substância, em que a coisa representada subsistiria por si mesma (idéia de chumbo, idéia de homem); idéias de modos, em que a coisa representada não é concebida como subsistente por si mesma (idéia de triângulo, de gratidão, de assassinio); idéias de relação, que consistem na comparação de duas idéias distintas. A partir daí, o conhecimento consistirá na “percepção de nexos e conformidade, ou de oposição e desconformidade, entre duas de nossas idéias”. Na ausência dessa percepção, só pode haver imaginação, conjectura ou crença e não-conhecimento. Há quatro tipos de relação de conformidade ou desconformidade: identidade ou diversidade; relação; coexistência; existência real. O conhecimento intuitivo consiste na visão imediata da evidência de uma relação entre idéias, visão que exclui qualquer dúvida e funda a certeza; cada grau da dedução numa demonstração deve poder reduzir-se a uma intuição. No entanto, quando se passa da questão do conhecimento à da realidade do conhecimento, supõe-se que,

além da evidência da relação entre as idéias, haja conformidade com a realidade, isto é, que nossas idéias correspondam aos arquétipos reais que representam. Desse ponto de vista, nem todos os nossos conhecimentos possuem o mesmo grau de certeza, cumprindo distinguir aqui o conhecimento modal do conhecimento das substâncias. Como o conhecimento modal só diz respeito a idéias complexas, resultantes de combinações operadas pelo espírito sem preocupações com a relação delas na natureza, essas idéias são seus próprios arquétipos. Segue-se necessariamente que elas não podem deixar de nos fornecer um conhecimento real, pois, não remetendo a nada que seja exterior a si mesmas, não podem produzir representação falsa. Assim, as ciências matemáticas e as ciências morais, que pertencem a esse tipo de conhecimento, serão totalmente seguras. Em compensação, as idéias complexas de substâncias remetem a arquétipos exteriores a nós, que elas supostamente representam; por isso mesmo, o conhecimento que temos das substâncias pode deixar de ser real, e nesse campo só a experiência poderá garantir a realidade de nossos conhecimentos. O problema do conhecimento das substâncias remete-nos, portanto, ao problema do conhecimento da existência; ora, esta não pode reduzir-se a uma relação entre idéias, visto que a própria existência não se apresenta a nosso espírito como idéia, mas como fato. Para Locke, só temos das coisas externas um conhecimento de sensação, cuja certeza basta para as necessidades de nossa vida. Em compensação, de nossa existência temos um conhecimento intuitivo por reflexão, cuja evidência e cuja certeza não requerem prova alguma. Por fim, da existência de Deus temos um conhecimento demonstrativo, que, em última análise, se reduz ao conhecimento indubitável que temos de nós mesmos.

A análise lockiana do conhecimento permite-nos, pois, traçar os limites do entendimento; assim, não podemos ter conhecimento positivo da infinidade, da eternidade e das operações de Deus; nossa própria essência só nos é acessível pelas manifestações fenomênicas do pensamento nos atos de reflexão; enfim, a essência real das coisas está fora do alcance do conhecimento, que só é capaz de alcançar sua essência nominal.

Seria equivocado ver em Locke o simples precursor do empirismo associacionista de Hume. Porque, para Locke, se nosso saber começa pela experiência, desemboca sempre na razão; e, inversamente, a razão encontra na experiência o fundamento de sua ascendência sobre o real e a garantia contra qualquer deriva metafísica verbal. A relação entre experiência e razão permite-nos compreender a passagem do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* aos *Dois Tratados sobre o Governo*. Não há ruptura entre o empirismo do primeiro e o racionalismo desses dois; essas obras, que foram publicadas no mesmo ano, baseiam-se numa visão idêntica da natureza humana. A análise da idéia de poder, tal como a encontramos formulada no livro II do *Ensaio*, permite-nos compreender a ligação entre a problemática do conhecimento e a problemática moral e política. A idéia de poder procede ao mesmo tempo da sensação e da reflexão. É um modo simples que o espírito forma ao notar, por um lado, que as mudanças contínuas que ocorrem em suas idéias decorrem da impressão dos objetos externos sobre os sentidos ou de sua própria escolha, isto é, de seu poder de comandar o movimento de certas partes do corpo; e, de outro lado, que essas mudanças podem repetir-se. Resultam daí duas idéias de poder: uma, passiva, que consiste na capacidade de receber mudanças; outra, ativa, que consiste na capacidade de produzi-las. O homem é, assim, ao mesmo tempo, poder ativo e passivo; é a experiência da ação de nossa vontade sobre nosso corpo que nos permite concebê-la como uma potência ativa. Locke havia encontrado em Hobbes essa distinção entre poderes ativo e passivo, aplicada às coisas e aos homens; mas enquanto Hobbes reduzia a liberdade à ausência de obstáculos externos ao exercício do poder, Locke faz dela um poder ativo. De sorte que a liberdade agora permite que o homem controle sua vontade e submeta ao juízo de valor moral a ação empreendida. Ser livre é, portanto, ser capaz de abster-se de fazer o que está a nosso alcance, a fim de examinar se nossa ação é conforme à lei e se tende para a nossa verdadeira felicidade. A liberdade não reside, pois, de forma alguma, na indiferença, mas funda a possibilidade do exercício da faculdade de julgar. A que lei nossa ação deve

conformar-se? A reflexão lockiana sobre a lei natural será essencialmente de ordem moral e condicionará toda a sua teoria política. Mas, antes de dizer o que é essa lei natural, o *Primeiro Tratado sobre o Governo* denunciará a deformação política a que R. Filmer a submete. Este último, partidário da monarquia absoluta de Carlos I, faleceu em 1653, mas sua obra *Patriarcha* só veio a público em 1680; ela serviu para justificar o poder de Carlos II, fundando a legitimidade política do direito divino na identificação entre poder e autoridade paterna. As teses de Filmer encontraram uma nova forma de atualidade, ao se apresentarem os problemas da sucessão de Carlos II e do advento do duque de York. Locke denuncia o modelo paterno no qual alguns fundam a legitimidade política, mostrando, por um lado, que o poder paterno pertence a um domínio de exercício bem diferente do domínio do poder político, e, por outro lado, que nem um nem outro são transmitidos por herança, que só se aplica à propriedade. Assim, Locke desmascara a deformação que consiste em transformar a lei natural fundada na razão e na liberdade humana em lei da servidão (“os homens não são naturalmente livres”), por referência a uma leitura especiosa dos textos bíblicos. O *Segundo Tratado sobre o Governo* vai formular o conceito legítimo de lei natural pela descrição da existência do homem no estado natural. A teoria lockiana do estado natural, que define as condições de existência dos homens fora da sociedade civil, caracteriza-se pela afirmação da existência da família e da propriedade. Se as necessidades naturais, de perpetuação da espécie e de proteção dos filhos, a que se prende a família, não parecem causar dificuldade, em compensação a questão da propriedade parece, à primeira vista, não poder depender de exigências simplesmente naturais, visto depender da justificação de direito de uma posse de fato. Para explicar a existência da propriedade no estado natural, Locke funda sua legitimidade no trabalho e na tese da prodigalidade ilimitada da natureza. A estabilidade do estado natural, em que a paz é regra e a guerra exceção, repousa primeiramente nessa concepção de harmonia entre a necessidade humana e as produções da natureza, mediada por uma forma rudimentar de trabalho de coleta ou

de transformação. Por outro lado, o estado natural é um estado de liberdade em que cada um só se preocupa consigo; mas liberdade não significa licença, e de fato há uma lei natural a que os homens, como seres racionais, sentem-se obrigados a obedecer. A lei natural é, por conseguinte, uma lei moral que cada qual adquire pela experiência e que se impõe pela razão. No entanto, a sanção que acompanha essa lei, no estado natural, é da alçada da iniciativa pessoal, tendo o homem, naturalmente, o direito de defender-se, de reaver seus bens ou de punir pelo emprego da força. O estado natural não apresenta, para Locke, a instabilidade constitutiva que o caracterizava em Hobbes e o conduzia à guerra generalizada em virtude de uma lógica interna. A lei natural lockiana possibilita a paz; a guerra procederia tão-somente da intervenção de um elemento externo – o dinheiro –, que vem quebrar a harmonia da relação entre homem e natureza, levando-o a deixar de dar atenção a si mesmo e de zelar pela conservação do restante da humanidade.

Resulta daí, então, que “a vontade de evitar esse estado de guerra é uma das *razões principais pelas quais os homens* deixaram o estado natural e *passaram a viver em sociedade*”. A origem da sociedade política reside numa convenção em que os homens decidem constituir uma comunidade única. O pacto social é, portanto, o atestado de nascimento do corpo político, porque o pacto inicial de associação implica – por uma necessidade interna e sob pena de nulidade – a abdicação da totalidade dos poderes necessários à realização dos fins civis em favor da maioria. Em outras palavras, do ato de associação sempre resulta o ato de sujeição. Mas a característica específica da teoria política lockiana é que o povo conserva o direito de destituir os magistrados que não cumpram os deveres impostos por seu cargo. Assim, a sociedade civil preserva autonomia em relação ao governo político: é na unidade prévia da comunidade que repousa a unidade do corpo social, e não mais, como em Hobbes, na unidade da pessoa do soberano. De sorte que a monarquia absoluta acha-se excluída das formas de governo civil, justamente por ser incompatível com a existência da sociedade civil, pois

a condição de príncipe absoluto não se ajustaria a ela.

Continua afeto ao povo o poder supremo de estabelecer e organizar o Poder Legislativo e o Poder Executivo, que ele instaura por meio de leis. Numa sociedade bem organizada, esses poderes devem ser distintos de fato como o são de direito. Existe igualmente outro poder, o federativo, que se ocupa das relações internacionais do Estado, em particular das questões atinentes à guerra e à paz. Se o Poder Judiciário não aparece na distinção entre os diferentes poderes, é porque a exigência de justiça está presente em todos os poderes e constitui a norma que rege o jogo político. Na verdade, o proceder de Locke consiste em moralizar a política sem, com isso, desprezar o realismo necessário a qualquer teoria política. Essa moralização do político manifesta-se de duas maneiras. Por um lado, a obrigação não nasce com a instituição do Legislativo; muito pelo contrário: a obrigação vinculada às leis positivas encontra fundamento último na obrigação moral ligada à lei natural prescrita por Deus. Por outro lado, o próprio Executivo é regido pela exigência moral de justiça, de sorte que, se infringir as leis, não terá mais nenhum direito a exigir obediência. A distinção e a hierarquia dos poderes, necessária ao bom funcionamento da sociedade civil, não é a única base. A *Carta sobre a Tolerância* vai apresentar outra, não menos importante, que concerne à dissociação entre o político e o religioso: de fato, a intolerância decorre inteiramente da confusão entre ambos e prejudica tanto o bem público quanto a busca sincera da salvação individual. Para Locke, a tolerância em matéria de religião remete ao limite intrínseco do poder do Estado, que só diz respeito aos interesses civis da sociedade e só tange aos bens temporais, sem nunca se estender à salvação das almas. O magistrado civil não tem nenhum direito e nenhum poder sobre esse foro íntimo e absoluto que é a fé individual. A sociedade religiosa, por sua vez, é uma associação livre e voluntária, cujos membros não são ligados por outros laços senão os que nascem da fé na vida eterna; portanto, diz respeito a uma opção pessoal e tem por âmbito o espiritual. Quando uma assembléia religiosa se forma para render culto público a Deus,



sua autoridade não se sobrepõe à do Estado nem em termos de instituição, nem de finalidade, nem de meios. Contudo, ao limite do direito político deve corresponder o limite da adesão religiosa, que não pode, em caso algum, significar submissão civil a um particular ou a um magistrado estrangeiro.

Uma vez que a descrição e a distinção das idéias, dos princípios e das instituições do ponto de vista moral e político são condição do juízo verdadeiro e da ação legítima, pode-se dizer que a problemática política ao mesmo tempo depende e remata a teoria do conhecimento. Por isso, o nome de Locke permanecerá ligado tanto à história da filosofia quanto à das instituições políticas e jurídicas.

• *Works*, 10 vol., reimpressão da “nova edição corrigida”, Londres, 1823, impresso por T. Tegg, W. Sharpe, Aalen, 1963; *Two Tracts on Government* (1660-1661), org. P. Abrams, Cambridge, 1967; *Essays on the Law of Nature* (1663-1664), org. W. von Leyden, 1954; *Anatomie* (1668), in Dewhurst, Locke and Sydenham on the teaching of Anatomy, *Medical History*, t. II, 1958; *De Arte Medica* (1669), in Fox Box Bourne, *The Life of John Locke*, t. I; *Draft A* (1671), *An Early Draft of Locke's Essay Together with Excerpts from his Journals*, org. Aaron e Gibb, Oxford, 1931; *Draft B* (1671), *An Essay Concerning the Understanding, Knowledge, Opinion and Assent*, org. B. Rand, Harvard, 1931; *Locke's Travels in France, as Related in his Journals, Correspondence and Other Papers* (1675-1679), org. J. Lough, CUP, 1953; *Epistola de tolerantia ad clarissimum virum*, 1689; *A Second Letter Concerning Toleration*, 1690; *A Third Letter for Toleration*, 1692; *Two Treatises of Government*, 1690; *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), segunda edição, “com edições maiores”, 1694; *Some Consideration of Consequences of the Lowering of Interest and the Raising of the Value of Money*, 1692; *Some Thoughts Concerning Education*, 1693; *Further Considerations Concerning Raising the Value of Money*, etc., 1695; *The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures*, 1695; *A Vindication of the Reasonableness of Christianity*, 1695; *A Letter to the Right Rev. Edward Ld. Bishop of Worcester, Concerning Some Passages Relating to Mr. Locke Essay of Human Understanding...*, 1697; *Mr. Locke Reply to the Right Rev.*, 1697; *Mr. Locke Reply to the Right Rev... Answer to his Second Letter*, 1699. – Obras póstumas (1706): *Of Conduct of the Understanding, An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing all Things in God, A Discourse on Miracles, Part of a Fourth Letter on Toleration, Memoirs Relating to the Life of Antony, First Earl of Shaftesbury, His new Method of a Common-place-book*.

– Correspondência: *Original Letters of Locke*, Algernon Sidney and Anthony, Lord Shaftesbury, org. T. Forster, Londres, 1830; *The Correspondence of John Locke and Edward Clarke*, ed. B. Rand, Oxford, 1927; *Lettres inédites de Le Clerc à Locke*, org. G. Bonno, Univ. of California, 1959.

Traduções francesas: *Oeuvres complètes*, nov. ed. Revista por Thuot, 7 vol., Paris, 1822-1825; *Draft A. Première esquisse de l'“Essai philosophique concernant l'entendement humain”*, trad. M. Delbourg-Delphis, Vrin, 1974; *Lettre sur la tolérance*, trad. e introd. de R. Polin, Paris, 1965; Slatkine Reprints, com uma apresentação de Paul Vernière, Genebra, 1980; *Deuxième traité du gouvernement civil, comprenant également un résumé du Premier traité du gouvernement civil et les Constitutions fondamentales de la Caroline*, introd., trad. e notas de B. Gilson, Vrin, 1962; *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. Coste, Vrin, 1972; *Quelques pensées sur l'éducation*, trad. de G. Compayré, introd. e notas de J. Chateau, Vrin, 1966; *De la conduite de l'entendement*, trad. Y. Michaud, Vrin, 1975; *Examen de la “Vision en Dieu” de Malebranche*, introd., trad. e notas de J. Pucelle, Vrin, 1978; *Traité du Gouvernement civil. Premier Traité*, trad. F. Lessay, PUF, 1991; *Second Traité*, trad. D. Mazel, introd. S. Goyard-Fabre, Flammarion, 1984.

⇒ R. I. Aaron, John Locke, 3ª ed., Oxford at the Clarendon Press, 1971; Ch. Bastide, *John Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre*, Paris, 1907; M. Cranston, *John Locke, a Biography*, Londres, Longmans, 1957; F. Duchesneau, *L'empirisme de Locke*, Haia, Martinus Nijhoff, 1973; J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge UP, 1975; J. H. Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty*, Cambridge UP, 1978; H. Ollion, *La philosophie générale de John Locke*, Paris, ed. Félix Alcan, 1908; R. Polin, *La politique morale de John Locke*, Paris, PUF, 1960; L. C. Tipton, *Locke on Human Understanding*, ensaios selecionados editados por Oxford UP, 1977; J. Tully, *A Discourse on Property, John Locke and his Adversaries*, 1980; J. W. Yolton, *J. Locke and the Way of Ideas*, Oxford, 1956; *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge, CUP, 1970; *John Locke, Problems and Perspectives*, Cambridge, CUP, 1969; S. Goyard-Fabre, *John Locke et la raison raisonnable*, Vrin, 1986.

Yves-Charles ZARKA

## LÖWITH Karl, 1897-1973

Filósofo alemão, nascido em Munique e falecido em Heidelberg. Ensinou no Japão, nos Estados Unidos e, a partir de 1952, em Heidelberg.

Com sua obra *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928), Löwith contribui de maneira significativa para uma filosofia da intersubjetividade como filosofia do ser com outrem. Em polêmica incessante contra a analítica existencial de Heidegger, o autor procura estabelecer a primazia da relação com outrem para a experiência humana do mundo. Antes de ser mundo em torno (*Umwelt*), o mundo é mundo com outrem (*Mitwelt*). Essa filosofia do diálogo vincula-se às filosofias dialógicas de Wilhelm von Humboldt e de Ludwig Feuerbach, mas as ultrapassa. Como estas, põe em evidência a exclusividade da relação entre o eu e o tu. O eu e o tu constituem um mundo à parte, que deixa para fora o mundo em geral. Para o eu, o tu não é um outro (*alius*), mas o outro (*alter*). O tu é, assim, o outro do eu. A insistência na exclusividade dessa relação não leva, porém, a uma simples teoria da reciprocidade das consciências; o que cabe analisar é justamente o estatuto ontológico do nexos existente entre o eu e o tu, que não pode ser reduzido a uma conjunção nem a uma correlação. A relação entre o eu e o tu comporta uma ambivalência constitutiva que não desaparece quando aprende a refletir sobre si mesma. O ser com outrem significa fundamentalmente “alteração” que afeta um ao outro. Na evolução ulterior de seu pensamento, sob a influência da leitura de Nietzsche, o autor rejeitou a idéia de que o mundo seja originariamente mundo de outrem: tal concepção reflete ainda o antropocentrismo cristão. O autor empenha-se em mostrar que a idéia de história universal e, portanto, as diferentes filosofias da história preocupadas com a questão do sentido último de história vivem da mesma dívida inconfessa para com a idéia cristã de história da salvação. A análise dessa dívida leva, assim, a uma crítica fundamental da existência histórica.

• *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Munique, 1928; *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1956; von Hegel zu Nietzsche, *ibid.*, 1958; *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953; trad. franc., *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard.

Jean GREISCH

LUCRÉCIO, 98/94-55 a.C.

Não se sabe praticamente nada da vida e da personalidade de Tito Lucrécio Caro, autor de um dos mais célebres e grandiosos poemas filosóficos já escritos. Sua data de nascimento está mal determinada; uma notícia de São Jerônimo, deveras suspeita sob muitos aspectos, afirma que, “enlouquecido por um filtro de amor, durante os intervalos de sua doença ele escreveu alguns livros, que Cícero corrigiu posteriormente, e terminou por dar cabo da própria vida aos quarenta e quatro anos”. De seu patronímico, ora se deduziu que era de origem humilde, ora de nascimento aristocrático; dos poucos quadros da vida romana disseminados por sua obra, concluiu-se às vezes que era romano, às vezes que não necessariamente. Tampouco se pode tirar grande coisa da dedicatória de seu poema ao amigo Mêmio, provavelmente o político C. Mêmio, letrado ambicioso e sem escrúpulos. A própria obra fornece indicações psicológicas preciosas, mas quase nenhuma informação propriamente autobiográfica. Nenhum documento atesta de forma precisa suas possíveis relações com os meios filosóficos da época, epicuristas em particular. Nunca se apresentando como membro de uma escola, de uma comunidade de pensamento e de amizade, mantém uma espécie de duplo colóquio singular: por um lado com Epicuro, seu mestre, também isolado e içado em pedestal heróico; de outro, com Mêmio, seu interlocutor, cuja amizade será a recompensa por seu trabalho solitário (“teu mérito e o prazer que espero de tua doce amizade me convencem a enfrentar qualquer labor e me convidam à vigília nas noites serenas, na busca das palavras e do poema com que poderei difundir em teu espírito uma luz fulgurante, capaz de fazer-te perceber os mais profundos segredos da natureza”, I, 140-5).

A obra única de Lucrécio é um vasto poema epicurista em seis cantos, *De natura rerum* (*Da Natureza*), obra-prima poética ao mesmo tempo que documento filosófico de primeira importância. O texto, transmitido no essencial por dois manuscritos da biblioteca de Leiden, serviu para exercitar os maiores filósofos, do Renascimento (Maroulos, Lambin) a nossos dias, passando pelo

século XIX alemão (Lachmann); ainda apresenta inúmeros problemas. Discutiu-se muito os últimos retoques dados à obra. O papel atribuído a Cícero foi interpretado de diferentes maneiras: para uns, ele teria dado a Lucrécio conselhos estilísticos; para outros, teria publicado a edição póstuma de um manuscrito que ficara inacabado. Cícero mesmo não fala em parte alguma de sua intervenção nesse caso; sabe-se apenas, por uma carta ao irmão Quinto, que ele tivera em mãos os poemas de Lucrécio; segundo seu julgamento enigmático, “ricos em luzes do espírito, com muita arte, porém”. O estilo e a composição demonstram acabamento desigual; encontram-se digressões e, principalmente, repetições sobre cujo sentido não há unanimidade. Foram propostos muitos deslocamentos de versos, alguns dos quais parecem necessários; há vestígios possíveis de superposição entre vários projetos distintos. O problema mais discutido, e mais preenhe de conseqüências, é saber se o canto VI, que se apresenta explicitamente como o último, está ou não inacabado em seu estado atual; termina abruptamente ao cabo de uma longa e implacável descrição da peste de Atenas, que faz um singular e sinistro contraste com a luminosa invocação a Vênus, que abre o canto I. A promessa de uma “vasta exposição” sobre a bem-aventurança dos deuses, feita no canto V (155), não está em parte alguma e, assim, foram muitas as suposições sobre o que poderia ter sido um final de *De natura rerum* em forma de hino à alegria.

A tarefa que Lucrécio se atribui não é tarefa de filósofo, mas de tradutor, em todos os sentidos da palavra. Primeiro no sentido próprio: o sistema epicurista, segundo ele, só foi descoberto recentemente (exagera um pouco: Epicuro viveu mais de duzentos anos antes dele), e “eu sou, hoje, o primeiro capaz de traduzi-lo para a nossa língua materna” (torna a exagerar: Cícero cita um ou dois autores epicuristas de expressão latina que o precederam); ressalta, aliás, as dificuldades da tarefa [“Não tenho ilusões: essas obscuras descobertas dos gregos são difíceis de transpor claramente em versos latinos, principalmente porque é necessário muitas vezes recorrer a palavras novas, por causa da pobreza da língua e da novidade do tema” (I, 136-9)]. Tradutor, mas

também divulgador: no início do canto III, Lucrécio invoca Epicuro nos seguintes termos: “Ó tu, que do fundo de tão densas trevas foste o primeiro capaz de fazer brotar luz tão fulgurante e de nos esclarecer sobre os verdadeiros bens da vida, sigo tuas pegadas, ó tu, honra do povo grego, e ora ponho o pé sobre a marca deixada por teus passos, menos desejoso de rivalizar contigo do que movido pelo amor, e porque desejo te imitar.” Imitação paradoxal, aliás, porque poética: a poesia, veículo privilegiado da mitologia, não era muito apreciada por Epicuro. Lucrécio apresenta motivos pedagógicos para justificar-se: “Sobre um tema obscuro, componho versos luminosos, pondo sobre todas as coisas a graça das Musas. Essa maneira de agir não parece desprovida de razão. Quando os médicos querem dar às crianças o repugnante absinto, antes põem na borda da taça uma camada doce e loura de mel; assim, essa idade imprevidente deixa-se prender na cilada dos lábios, e de um só gole bebe até o fim a amarga poção; enganada mas não lesada, a criança vê-se restabelecida e curada. É o que faço hoje, e, como nossa doutrina muitas vezes parece amarga demais a quem não a provou, como a multidão se afasta dela com horror, desejei apresentá-la na suave língua da poesia e, por assim dizer, depositar sobre ela o doce mel das Musas” (I, 933-47 = IV, 8-22).

Esse vínculo médico que estabelece com o leitor, Lucrécio mantém primeiro, invertido, com Epicuro. O culto que lhe dedica se assemelha muito ao do doente para com o médico que o curou; e, a julgar pela precisão e pela vivacidade das descrições que dele dá, é pouco duvidoso que tenha conhecido, por experiência própria, as angústias e os tormentos de que pretende libertar o leitor. Epicuro é seu deus, seu herói, seu pai; é o único verdadeiro benfeitor da humanidade, o autêntico Prometeu. Um dos aspectos mais interessantes do poema de Lucrécio é que ele expressa o ponto de vista de um consumidor de filosofia, não de um produtor; é essencial, para ele, que a filosofia seja a filosofia de outro; ele está para ela assim como o sedente está para a água; não é fonte. A maior parte das diferenças – às vezes de conteúdo, mas sobretudo de tom – que podemos assinalar entre Epicuro e ele tem origem no se-

guinte: ao defender e ilustrar uma doutrina que o salvou, Lucrécio acrescenta nova aspereza, uma lógica obstinada, um ardor sombrio. Substitui a argumentação do mestre, que no mais das vezes é tranqüila, abstrata e prosaica, pela polêmica violenta e pela poesia visionária; a comédia da natureza pelo drama cosmológico.

Muito se interrogou sobre as fontes que Lucrécio teria utilizado; nenhum dos textos de Epicuro que chegou até nós (nem a *Carta a Heródoto*, nem os fragmentos conservados do grande tratado *Da Natureza*) corresponde exatamente, pela extensão e pelo nível de tecnicidade, à exposição lucreciana. Uma hipótese cômoda e não comprovável consiste em indicar como modelo de Lucrécio – pelo menos como modelo principal – um *Grande Resumo* do qual nada sabemos, além do fato de ter existido; mas do próprio texto do poeta fica claro que ele utilizou várias obras de maneira bastante livre (“És tu, pai, o inventor da verdade; és tu, que nos prodigalizas as lições paternas; é nos teus livros, mestre glorioso, que, como as abelhas que por toda parte vão colhendo o pólen nos prados floridos, nós também nos vamos saciando com palavras de ouro”, III, 9-12). O intuito de manter-se fiel no plano doutrinário pelo menos não deixa dúvidas, ainda que às vezes esse intuito seja um tanto abalado pelo pessimismo fundamental do poeta e outras vezes pela virulência de seu ardor anti-religioso.

O poema de Lucrécio, como indica o título, é essencialmente uma exposição da física epicurista; as duas outras “partes” da doutrina de Epicuro, a “normativa” e a ética (ver o verbete “Epicuro”), não são tratadas *ex professo*, muito embora sua presença seja constante. Desde o prelúdio do canto I, por exemplo, o célebre e paradoxal hino a Vênus, “Prazer dos Homens e dos Deuses”, é ao mesmo tempo um hino à paz, simbolizada por Marte vencido pelo amor, um hino à criação, invocando no poema a ajuda daquela “sem a qual nada aborda as margens divinas da luz, nada se faz alegre nem amável”, e um hino ao prazer, que anima e arrebatava todos os seres vivos. Lucrécio faz em seguida um ardente elogio de Epicuro, o primeiro que, em meio a uma humanidade esmagada pela religião, ousou erguer os olhos, forçar as portas da natureza,

“percorrer o todo imenso para voltar vitorioso e nos ensinar o que pode nascer, o que não pode, enfim de que maneira a potência de cada coisa é limitada, de que maneira seus marcos são profundamente fixados”; a impiedade não está do seu lado, mas do lado da própria religião, cujos crimes são simbolizados pelo sacrifício da comovente Ifigênia.

Lucrécio expõe então os princípios gerais da física atomística: nada nasce do nada (“por efeito de um poder divino”, ele não pode se impedir de acrescentar, deformando com isso a argumentação de Epicuro); nada volta ao nada. Demonstra em seguida a existência dos átomos; citaremos aqui um de seus argumentos, para dar uma idéia da vivacidade concreta que o poeta soube dar a essas exposições teóricas: “À medida que se sucedem as revoluções do sol, o anel que trazemos ao dedo se adelgaça por baixo; a queda da gota d’água fura a pedra; de ferro embora, a relha curva do arado se desbasta invisivelmente nos sulcos que vai abrindo; sob os pés da multidão, desgastam-se as lajes de pedra das estradas; às portas das cidades, as estátuas de bronze ostentam com frequência a mão direita gasta pelo beijo dos passantes que as cumprimentam” (311-318). A mesma abundância de imagens e argumentos contribui para demonstrar e ilustrar a existência do vazio. Não existe nada além dos corpos e do vazio, salvo suas propriedades ou seus acidentes. Uma longa série de argumentos estabelece em seguida as propriedades fundamentais dos átomos, sua solidez absoluta, a indestrutibilidade disso resultante, a inseparabilidade física das partes mínimas que podemos teoricamente discernir neles. Vem então uma seção polêmica, sem equivalente nos textos de Epicuro que foram conservados, mas que só tem em mira – pelo menos explicitamente – os físicos bem anteriores a ele: são sucessivamente expostos e refutados Heráclito (em quem Lucrécio denuncia a obscuridade de estilo, que lhe valeu ser adotado “entre as cabeças vazias”), Empédocles (seu colega e modelo em matéria de poesia filosófica, de quem faz um elogio entusiasmado, criticando porém sua física), Anaxágoras. Depois disso, Lucrécio retorna à exposição positiva, voltando ao plano da *Carta a Heródoto*, e demonstra a infinidade do todo, a

do espaço em extensão, a dos átomos em número. Dessa infinidade resulta o absurdo das concepções que – como a de Aristóteles (ou a dos estóicos) – atribuem um centro ao mundo; a polêmica leva Lucrécio a disparar alguns sarcasmos contra os que afirmam que, nos antípodas, há gente a andar de cabeça para baixo; ela também evoca no leitor moderno aquela passagem “do mundo fechado ao universo infinito” desenvolvida pelo Renascimento, mas já antecipada (e, aliás, preparada) aqui por Lucrécio.

O canto II começa com o famoso *Suave mari magno* (“Como é agradável, quando no vasto mar os ventos encapelam as ondas, contemplar da terra firme as rudes agruras alheias”), que não devemos separar de seu corretivo imediato: “Não que as penas de alguém nos cause prazer; mas ver de que males estamos isentos é algo doce.” O elogio da filosofia resume aqui o ideal ético de Epicuro, ausência de dor no corpo, sentimento de bem-estar na alma, ao abrigo da preocupação e do temor; Lucrécio acrescenta um quadro idílico da vida simples e natural, assim como um ataque à sede de poder militar e político. Após esse exórdio, examina uma série de problemas concernentes às propriedades cinéticas dos átomos. Primeiro descreve seu movimento, que, perpétuo (mesmo nos compostos), se efetua – salvo resistência externa – a uma velocidade “sem igual”, mas sempre igual a si mesma, movimento que pode ser causado por seu próprio peso (dá-se então “de cima para baixo”) ou pelo choque de outro átomo (ele ricocheteia então em todas as direções). A essas duas causas, inicialmente apresentadas independentemente (84-5), Lucrécio acrescenta o célebre *clinâmen*, declinação ou desvio mínimo em relação à vertical, que se produz “num momento indeterminado, em lugares indeterminados”. Não apresentando de modo algum o *clinâmen* como um efeito sem causa, como uma ruptura no princípio de causalidade, ele se baseia justamente nesse princípio para justificá-lo (286-7): se não utilizasse essa hipótese, certos efeitos visíveis “nasceriam do nada”. O próprio *clinâmen* é uma causa, assim como o peso e o choque; é menos um acontecimento do que um poder ou uma propriedade que pertence aos átomos tão originalmente quanto o peso des-

tes, de sorte que seria tão insensato, por assim dizer, indagar de sua causa quanto perguntar por que os átomos são pesados. Segundo a exposição de Lucrécio, ele possui duas funções distintas em sua doutrina: uma, cosmogônica, que é explicar como os átomos, caindo originalmente no vazio com velocidade igual, logo sem poderem juntar-se, puderam apesar disso entrar em colisão, ricochetear uns nos outros, unir-se para constituir mundos; a outra, psicológica, que é explicar o movimento voluntário dos seres vivos, movimento que não é apresentado como algo que fuja à previsibilidade psicológica (não tem nada de “ato gratuito”, e a busca do prazer, tanto no animal como no homem, é seu melhor exemplo), mas como um poder de iniciativa que põe em xeque a hipótese de uma série de causas sem ruptura, de uma necessidade externa, ou mesmo interna, em relação à qual o ser vivo seria puramente passivo (cumpre notar que a noção de responsabilidade moral não representa papel algum na exposição lucreciana). Portanto, as duas funções do *clinâmen* não são desvinculadas: essa liberdade mínima do átomo é como um átomo de liberdade, penhor físico da nossa liberdade, se encontra. Será porém esse penhor, para a liberdade humana, uma faca de dois gumes? Aqui nos contentaremos em formular a pergunta, limitando-nos a lembrar que a idéia de ir buscar na escala atômica a garantia de que o homem é livre ainda teve dias de glória, não muito distantes de nós.

No resto do canto II, Lucrécio estuda a diversidade das formas dos átomos, que relaciona com a diversidade dos seres compostos e com a discernibilidade dos indivíduos de uma mesma espécie (porventura a vaca não procura o seu bezerro, e nenhum outro, quando ele lhe é arrancado, tal como Ifigênia, para ser sacrificado?). Essa diversidade não é infinita, porém; e isso é confirmado pela limitação dos fenômenos em suas escalas de variação. Daí e da infinidade do número total de átomos resulta que os átomos de mesma forma são em número infinito; o que é o fundamento do importante princípio da *isonomia*, ou da igual repartição (do fato de que certas espécies de compostos são relativamente raras em certas regiões do mundo – por exemplo elefantes na Europa – seria errôneo concluir que os



átomos necessários à sua composição são em número limitado; sua abundância na Índia compensa sua raridade na Europa). A variedade das formas atômicas constitui a base da variedade dos fenômenos; um corpo encerra tantas espécies de átomos quantas são as propriedades que possui. Mas os átomos cuja presença explica determinada propriedade no composto que os contém não possuem, de per si, essa propriedade; Lucrécio explica longamente que não têm nem cor, nem calor, nem nenhuma das qualidades sensíveis, e que as diferenças perceptíveis em nível macroscópico correspondem apenas a diferenças de forma e disposição em nível microscópico. Tomando como exemplo a vida e a sensibilidade, ele mostra como se resolve o paradoxo de um todo que possui uma propriedade que suas partes não têm.

Após uma transição solene de tom, Lucrécio termina o canto II com a doutrina da pluralidade dos mundos, que nascem e morrem, disseminados no espaço e no tempo, ao sabor dos encontros atômicos, por uma espécie de método de tentativas e erros, que seleciona as combinações viáveis, sem nenhuma intervenção de tipo divino. Cada mundo passa por fases de crescimento, maturidade e decrepitude, do mesmo modo que um ser vivo; nosso mundo é o exemplo de um mundo que envelhece, como mostra Lucrécio, utilizando em favor da sua visão pessimista a zoogonia de Epicuro: se vegetais e animais nasceram originariamente da terra, forçoso é constatar que esta se encontra, agora, “cansada de gerar”; as plantas familiares ao camponês latino vêm estear aqui as lembranças eruditas.

Com o canto III, preludiado por outro elogio de Epicuro, abre-se uma nova sequência no poema. Os dois primeiros cantos, centrados no universo e em seus componentes primordiais, tinham por função ética dissipar o medo dos deuses, mostrando que eles não intervêm na ação da natureza; com o canto III, Lucrécio ataca outro grande medo que constitui a infelicidade dos homens: o medo da morte e do juízo que a segue, segundo as mitologias. Para tanto, o essencial é mostrar que a alma é uma realidade corpórea, um composto atômico de uma espécie particular, fisicamente incapaz de preexistir ao corpo que a con-

tém e de sobreviver a ele; não é uma realidade incorpórea nem um epifenômeno do corpo, mas uma realidade física integral, como evidencia o fato de que ela atua não apenas sobre o corpo e sofre ação não apenas pelo corpo, mas também independentemente deste. Para conciliar em termos materialistas a realidade da alma e sua inseparabilidade, o epicurismo a identifica a certa mistura específica de átomos, e não apenas a isso, mas também a essa mistura disposta e localizada de certa maneira no corpo que a contém, assim como um vaso encerra um líquido particularmente volátil. Essa disposição espacial é dupla em todos os seres vivos, tanto animais quanto homens (inútil procurar no texto um suporte físico para a distinção entre eles): o espírito é central (*animus*, *mens*); a alma (*anima*) espalha-se pelos membros. A distinção não corresponde à distinção entre pensamento e vida (é o *animus*, mais que a *anima*, que “mantém fechadas as cancelas da vida”, de sorte que permanece vivo quem conserva o *animus*, ainda que a mutilação de seus membros tenha amputado a *anima*), nem à distinção entre racional e irracional (a localização do *animus* no peito é justificada pelos sobressaltos e palpitações que nele suscitam o medo e a alegria); ela corresponde sobretudo, ao que parece, à distinção entre a unidade central e a multiplicidade periférica nas funções psíquicas. *Animus* e *anima* são, ambos, feitos de átomos, particularmente pequenos e móveis, mas não homogêneos: aí encontramos, por um lado, átomos idênticos aos que compõem corpos conhecidos em outros contextos (exalação e calor, diz Epicuro, ao que Lucrécio e outras fontes acrescentam o ar); eles dão conta das funções vitais da alma (movimento, calor, respiração), mas também, pelas diferenças de suas proporções na mistura, das diferenças de “temperamento” entre espécies animais, assim como entre indivíduos humanos; encontramos por outro lado, na mistura, átomos de uma espécie específica, que não entra em nenhum outro composto e que, por essa razão, é “privado de nome”; destes últimos, que constituem a “alma da alma”, decorrem a sensibilidade e a consciência. É uma questão difícil saber como se articulam a distinção *animus-anima* e a dos componentes da mistura psíquica; em vez de pensar que a

essência “sem nome” se acha apenas no *animus*, ou mesmo que ela é a única a se encontrar aí, será preferível supor que também há essência na *anima*, mas localizada de outro modo e com outra concentração; sendo local a sensibilidade (é o olho que vê, diz Lucrécio, e não o *animus* pelo canal do olho), é necessário supor que os átomos que a possibilitam se encontram tanto na periferia quanto no centro.

Falta-nos espaço para pormenorizar os numerosos argumentos que Lucrécio apresenta em seguida para demonstrar a solidariedade funcional entre alma e corpo, suas interações em múltiplos sentidos e, por conseguinte, a mortalidade total da alma, a sua impossibilidade de viver, sentir e pensar fora das condições corporais de existência. Os adversários do dualismo de tipo cartesiano, da concepção da alma como substância separada ou separável, utilizarão esse vasto repertório (a começar por Gassendi, que redescobre o epicurismo no século XVII e utiliza-o contra Descartes); notemos, contudo, que bom número dos argumentos de Lucrécio visam a concepções especificamente antigas da independência da alma, como a doutrina da preexistência das almas e a de sua transmigração, que encontramos nos pitagóricos e em Platão.

Falta-nos espaço também para fazer algo mais do que simplesmente remeter o leitor à última parte do canto III (830-1094), onde Lucrécio, no melhor de sua penetração psicológica e de sua força satírica, descreve e ataca as misérias e as ilusões do homem às voltas com o medo da morte, e o suplício realmente infernal que se torna sua vida quando, ignorando o verdadeiro sentido de sua mortalidade, ele a deplora como um mal e uma injustiça. Não irá mais longe Pascal nessa pintura da miséria humana.

Com o canto IV, voltamos a uma exposição doutrinal sobre a psicologia da sensação e do pensamento. Epicuro fora buscar nos antigos atomistas a idéia de que a sensação é um contato ou provém de um contato entre o objeto sentido e o corpo senciente. Para reduzir ao tato, sentido fundamental, os sentidos que parecem impressionáveis a distância, como o olfato, a audição e a visão, era necessário imaginar que se desprendiam eflúvios das coisas sensíveis para entrar em con-

tato com nosso corpo. No caso particularmente difícil e importante da visão, esses eflúvios são os célebres simulacros (*eidôla*, pequenas imagens), finas películas atômicas que se desprenderiam continuamente dos objetos visíveis e se transportariam para a nossa direção, entre outras. Mas enquanto Demócrito concebera uma colaboração complexa entre os simulacros emitidos pelo objeto e os raios projetados pelo próprio olho, Epicuro adotara uma teoria de princípio mais simples, na qual o simulacro impressiona diretamente o olho, o que reduz a parcela de atividade do sujeito senciente na sensação. Mas os simulacros, que pululam no espaço circundante, também podem impressionar diretamente o espírito; com o que explicam não apenas a sensação normal, mas também as visões alucinatórias, as imagens do sonho, a imaginação espontânea, o movimento voluntário (que sempre precede uma imagem desse movimento, diz Lucrécio). Toda a primeira parte do canto IV é dedicada a demonstrar a existência dos simulacros, a analisar seu modo de formação, a descrever a velocidade de seu movimento, a pormenorizar as modalidades de sua ação sobre o sujeito senciente; essa exposição se prende ao objetivo ético, pois a teoria pode contribuir para dissipar os terrores dos pesadelos e das visões fantasmagóricas. Soma-se a isso um objetivo epistemológico, bastante compreensível se nos lembrarmos do papel de critério que é atribuído à sensação na doutrina de Epicuro. Lucrécio retoma a análise que permitia que seu mestre imputasse ao espírito a inteira responsabilidade pelos erros equivocadamente atribuídos aos sentidos; quando lemos, por exemplo, o trecho sobre a sombra que nos segue (365-86), vemos como é estritamente reduzido o domínio de competência e de infalibilidade da sensação. No mesmo contexto, introduz-se uma refutação apaixonada ao ceticismo.

Depois de analisar segundo linhas análogas as outras sensações além da visão, Lucrécio dedica algumas páginas à “visão mental”, que para ele é um fato de natureza idêntica à percepção visual, uma vez que os simulacros que a estimulam só se diferenciam dos que agem na visão ocular por sua extrema tenuidade. Essa visão mental parece invocada para explicar, essencialmente, a

imaginação e o sonho; nada no texto de Lucrécio corrobora as hipóteses levantadas, a propósito de Epicuro, para explicar com essa faculdade o conhecimento dos fatos e leis de escala atômica.

O fim do canto é menos bem ordenado do que seu início. Após um célebre trecho contra as causas finais, que não apenas ataca a ilusão, mas indica sua origem numa transferência ilegítima da arte para a natureza, Lucrécio evoca diversos problemas psicofisiológicos, depois, com base na transição fornecida pelos sonhos eróticos da adolescência, lança-se numa longa e violenta denúncia das misérias do amor. O tom por vezes é simplesmente irônico, como no trecho sobre as ilusões dos enamorados (1157-70) que Molière imitou numa tirada famosa do *Misanthropo*; mas em outros pontos a veemência e a brutalidade são tais que chegamos a suspeitar que o poeta viveu uma experiência atormentada nesse campo; e não podemos nos abster de lembrar a história do filtro, contada por São Jerônimo. Quanto ao remédio proposto por Lucrécio contra as devastações da paixão amorosa, é simples: fazer uso do “primeiro corpo que aparecer”, ao sabor da “Vênus vagabunda”. Esse cinismo às vezes cede lugar, *in extremis*, a conselhos procriativos e matrimoniais que, apesar de permeados de discreta ironia, não deixam de ser assimiláveis pelo moralismo romano.

O canto V é, sem dúvida, o mais célebre e mais influente de todo o poema. No movimento eterno do universo, descrito nos cantos I e II, aparecem dois tipos de objetos (paradoxalmente, é importante para a felicidade saber que eles são mortais): as almas, dentre as quais a nossa (cantos III e IV), e os mundos, dentre os quais o nosso. O canto V tem a finalidade de mostrar que este mundo teve um começo e terá um fim, e contar as fases da sua história; ele comporta uma cosmogonia, uma astronomia, uma zoogonia e uma antropologia genética. A não-eternidade do mundo implica que ele não é animado nem, *a fortiori*, divino; com um misto de angústia e humor, Lucrécio reivindica o benefício da ciência para essa doutrina que subverte as concepções tradicionais do mundo: “Talvez minhas palavras venham a ser confirmadas pelos fatos; talvez vejamos em pouco tempo todas as coisas ruir num pavo-

roso tremor de terra. Que o destino soberano afaste de nós semelhante desgraça, e que o raciocínio, mais que o próprio fato, nos convença de que o mundo inteiro vencido pode abismar-se em horrível fragor!” (104-9). Ele mostra que o mundo não poderia ser obra dos deuses, admirável e construída para toda a eternidade, tanto porque a própria idéia de iniciativa criadora da parte deles seria ininteligível, quanto porque os defeitos da natureza, em especial o desamparo do homem, contradizem a hipótese de ação providencial. Sem falar aqui dos átomos, cuja indestrutibilidade – seguindo seu modo de raciocínio – poderia levar à conclusão da indestrutibilidade do todo que eles compõem, Lucrécio se apóia na destrutibilidade dos quatro elementos de Empédocles (terra, água, ar e fogo) para mostrar que ela implica a destrutibilidade do mundo cujos membros são. Aborda em seguida a cosmogonia, insistindo sobretudo na infinita sucessão de tentativas e erros (se assim podemos dizer, pois nenhuma inteligência guia o processo) que permite compreender como, a partir do movimento caótico dos átomos, uma seleção natural das combinações viáveis pôde levar à constituição do mundo e de suas partes; nenhum turbilhão democritiano é alegado, mas apenas o agrupamento mecânico dos semelhantes com os semelhantes.

À astrogonia sucede uma longa seção astronômica, notável sobretudo pela fidelidade com que Lucrécio aplica as regras do método epicurista. Como os fenômenos astronômicos não são observáveis de perto, o melhor que se pode fazer é tentar interpretá-los por meio de analogias proporcionadas pelos fenômenos mais familiares; mas essas analogias sugerem várias explicações possíveis, nenhuma das quais se impõe absolutamente em detrimento das outras. Convém pois expô-las lado a lado, como na *Carta* de Epicuro a *Pitocles*. Lucrécio acrescenta (é ou não o autor desse trecho? Em todo caso, é uma aplicação do princípio epicurista da *isonomia*) a idéia de que, se apenas uma das causas possíveis – não sabemos qual – estiver agindo de forma evidente em nosso mundo, as outras também devem estar em algum dos outros mundos que povoam diversamente o universo; assim, não há nada possível

que não seja realizado; nada racional que não seja real (cf. 526-33).

Lucrécio descreve então o aparecimento dos vegetais, dos animais e dos homens. A terra-mãe, hoje esgotada e capaz apenas de parir pequenos vermes, produziu-os na generosa desordem de sua fecundidade primeira. Aqui também, o mecanismo invocado é o das combinações ao acaso, corrigido por uma seleção natural das que se revelem viáveis. Lucrécio entrega-se à demorada tarefa de distinguir os monstros da pré-história (cuja existência e cujo desaparecimento ele precisa alegar para poder elaborar uma biologia não finalista) dos monstros da mitologia (centauros, quimeras e outros), que, em vista de sua luta anti-religiosa, não são admitidos de modo algum. O caráter distintivo parece ser que os primeiros, anteriores à formação das espécies animais que conhecemos, assemelham-se a estas o menos possível, descritos que são por características essencialmente privativas (sem pés, sem mãos, sem boca, sem olhos, sem sexo), ao passo que os segundos, compostos de partes tomadas de empréstimo às espécies existentes, demonstram por isso mesmo que são inviáveis e se originam do imaginário humano.

A história do gênero humano, que se segue, é uma das partes mais densas e mais ricas de todo o poema. Nela, Lucrécio começa por descrever a rude vida dos primeiros homens, robustos gigantes que levavam existência animal, selvagem, numa economia de coleta, sem relações familiares nem sociais, sem abrigos ou armas que não fossem muito rudimentares; sem preocupações inúteis também, servindo-lhes de sabedoria a força e o hábito, e preservados por sua vida dispersa dos males da sociedade técnica. O poeta descreve, com uma orgia de detalhes a que remetemos o leitor, as conquistas progressivas da cultura: vida social, linguagem, uso do fogo, organização política, crenças religiosas, metalurgia, tecelagem, agricultura, música, poesia etc. Distingue de modo geral nela, em conformidade com o ensinamento de Epicuro, duas fases, uma natural e irrefletida, a outra refletida, artificial ou convencional. Indagou-se muito se esse quadro, visivelmente permeado de intenções morais, veiculava uma ideologia otimista de progresso ou uma vi-

são pessimista de decadência. A própria possibilidade de hesitar entre ambas parece mostrar que o problema está mal formulado; é necessário ver que, entre a sombria pintura da existência primitiva e a não menos sombria descrição da depravação atual, Lucrécio intercala um momento de equilíbrio idílico e precário, o mesmo que Rousseau descreverá com o nome de “juventude do mundo”. Com isso, parece-nos, o poeta apenas estende no tempo a distinção feita por Epicuro entre os desejos naturais e necessários (que dominam a vida dos primeiros homens), os desejos não naturais e não necessários (que inflamam o homem pervertido pela sociedade do luxo) e, preciosos intermediários, os desejos naturais mas não necessários (cuja inocente satisfação permite “variar” o prazer fundamental, sem contudo aumentá-lo).

Não temos espaço para um aprofundamento no canto VI, longa enumeração explicativa do que na tradição científica grega era chamado de “meteoros”, fenômenos atmosféricos (como o trovão, os relâmpagos, as trombas d’água, as nuvens, a chuva, o arco-íris) ou mesmo terrestres (terremotos, erupções vulcânicas, cheias do Nilo), que, por seu caráter excepcional e espetacular, têm o duplo poder de criar mitos e de lançar desafios à inteligência científica. Por intermédio dos lagos pestilentos e da influência do clima sobre a saúde, Lucrécio passa insensivelmente a uma espécie de meteorologia médica, que lhe dá ensejo de tratar das epidemias e dedicar as últimas páginas conservadas do poema a uma célebre e terrível descrição da peste de Atenas, inspirada em Tucídides e muitas vezes imitada desde então, tanto pelos antigos (Virgílio, Ovídio) quanto pelos modernos (Chateaubriand, Camus, Giono).

Tivesse sido planejado ou não esse final de grande efeito fúnebre (falamos acima das hipóteses a respeito), ele nos lembra que Lucrécio também é um grande artista. Procuramos pôr em evidência por que ele merece figurar num *Dicionário dos Filósofos*. Num *Dicionário dos Poetas* também mereceria, dando-se ênfase então a outros aspectos da sua obra. Mas se cada um de nós compusesse, para uso próprio, um dicionário de irmãos em humanidade, apostamos que não se-

riam obras muito volumosas, mas que, apesar disso, Lucrécio seria uma presença constante.

• *De la nature* (texto e trad. franc. de A. Ernout), Paris, 1920, numerosas reedições revistas; *De Natura Rerum* (texto, trad. ingl., comentário, de C. Bailey), Oxford, 1947.

⇒ M. Bollack, *La raison de Lucrèce*, Paris, 1978; P. Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, 1963; reed., 1978; M. Conche, *Lucrèce et l'expérience*, Paris, 1967; reed., 1981; A. Ernout, L. Robin, *Commentaire exégétique et critique*, Paris, 1928; reed., 1962; Giussani, *Studi lucreziani*, Turim, 1896; reed., 1921; G. D. Hadzits, *Lucretius and his Influence*, Nova York, 1963; M. Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, Paris, 1977. Ver também J. Paulson, *Index lucretianus*, Göteborg, 1926; A. Comte-Sponville, *Une éducation philosophique*, Paris, 1989; *Suzètèsis. Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Nápoles, 1983; O. Gigon (org.), *Lucrèce* (Entretiens de la Fondation Hardt), Vandoeuvres-Genebra, 1977; J. Salem, *La mort n'est rien pour nous – Lucrèce et l'éthique*, Paris, 1990.

Jacques BRUNSCHWIG

## LUHMANN Niklas, 1927-1998

Sociólogo alemão nascido em Luneburg. Luhmann estudou direito e sociologia. Depois de exercer funções de administrador e professor em órgãos culturais da Baixa Saxônia, na Escola Superior de Administração e no Centro de Pesquisas Sociais de Speyer e Dortmund, tornou-se professor de sociologia em 1968, na Universidade de Bielefeld (Alemanha).

Como alternativa à teoria de ação de Max Weber e paralelamente a T. Parsons, Luhmann elaborou uma teoria sociológica dos “sistemas sociais” (*Systemtheorie*), que provoca discussões importantes em todas as ciências humanas. Uma tal teoria, que queira apreender a realidade social, não pressupõe sua própria forma como prescrita, pois cumpre saber como o mundo vivido pode ser problematizado. Os modelos clássicos partem de uma ordem dada para conceber uma perfeição e sua corrupção, ou então consideram o normal como inverossímil (Marx, Hobbes). Este segundo modelo aproxima-se do sistema buscado, que é a dissolução e a recombinação da experiência cotidiana. A teoria de Luhmann reduz o normal ao inverossímil para levar a compreender que o

mundo, tal como é conhecido, se produz, apesar de tudo, com certa regularidade. Esse programa pode ser ilustrado por três temas: “dupla contingência”, “comunicação” e sistema enquanto “redução” da complexidade.

O primeiro problema refere-se à compreensão imediata do outro e de si mesmo como uma dependência recíproca em termos de decisões por tomar. Mas como poderá uma ordem social ser explicada se a circularidade das autodeterminações implica já uma comunicação baseada em referências sociais? Ora, pela explicação da contingência a partir de uma teologia criacionista, vê-se que essa noção diz respeito a uma teoria modal: o mundo tal qual é poderia ter sido criado de outro modo. Por isso é que o agir também se manifesta como contingente: ele não é necessário nem impossível. E a dupla contingência não aparece desde logo como consequência da dependência recíproca, mas já no momento em que as ações se orientam umas em relação às outras. Reduzidos a essa significação originária, a ação constitui uma seleção e o evento torna-se utilizável como informação. Para a teoria de Luhmann isso quer dizer que a dupla contingência determina a contribuição para a ação como um elemento seletivo do sistema. O agir em tal situação aclarada pela dependência recíproca pode explicar agora o “sentido visado” (Max Weber: *gemeinter Sinn*), que faz a ação de dois sujeitos ser tratada como o objeto desejado (ou negado) por eles. Luhmann vê na dupla contingência a autocatálise dos sistemas sociais, pois em função dessa natureza autocatalisadora o sistema é constituído sem que o problema da contingência precise desaparecer. Evidentemente, a seleção provoca um encadeamento seletivo, pelo qual a complexidade do possível se reduz e, por meio disso, os sistemas sociais ganham impulso, mas a gênese e a reprodução constante dos sistemas sociais continuam sendo, ao mesmo tempo, inverossímeis e normais, como exige a teoria. O preço de tal generalização universal é sua impossibilidade de dizer como se deve agir e que sistemas vão nascer. Mas a ordem percebida por essa teoria confere plausibilidade suficiente por eliminar a tautologia na auto-referência.



Se, nesse plano teórico, a ordem social não é tributária de nenhuma natureza ou de nenhum consenso axiológico prévio, só pode ser produzida por meio do processo que ela mesma possibilita. Para Luhmann, a comunicação realiza tal produção quando tematiza alguma outra coisa tanto quanto a si mesma. Entre essas duas possibilidades há uma troca reflexiva que transmite informações que visam a um consenso prático, o que implica todas as investigações práticas com o fim de melhorar os desempenhos comunicacionais. Mas para a comunicação em geral é preciso partir dos sistemas auto-referenciais fechados e muito complexos que condicionam o contato com o ambiente. E esses sistemas fazem isso de tal maneira que o processo comunicacional possui um grau de complexidade menor que os próprios sistemas em questão. Desse modo declara-se inverossímil o funcionamento normal no nível semântico da teoria. Recorrendo ao conceito de liberdade concedida sob coação, cumpre dizer por analogia que os sistemas se articulam como sistemas de ação, sendo esta uma imputação que tange tanto a outrem como a nós mesmos enquanto atores autônomos. O sistema se “autocoisifica” como sistema de ação, pois o reconhecimento de uma ação é resultado de constatações (*negotiated order*). Assim, todo tema pode ser submetido a um processo de comunicação sem sair da contingência, e por esse meio o sistema contribui para a transposição do inverossímil para a normalidade. A diferença entre o código linguístico e o processo comunicacional, por um lado, e entre os temas e as contribuições temáticas, por outro lado, realiza novas seleções em todas as situações de dupla contingência.

Isso já implica o terceiro ponto: a seleção só é possível como constituição auto-referencial do sistema em dois níveis. Escolhemos o que é preferido em comparação com outras possibilidades, e estas são julgadas a partir da não-pertinência. Em outras palavras, no sistema escolhemos este mesmo com seu ambiente particular, e nesse sentido a comunicação constitui sistemas sociais como conjuntos seletivos de um tipo particular. As ciências da vida orgânica e a teoria decisional contribuem para a compreensão da teoria do

“sistema social”, pois nelas interpretamos também os sistemas segundo o problema de sua própria constituição e sua conservação num ambiente e pela redução de complexidade da realidade através dos conceitos construídos. Além disso, a epistemologia e a psicologia do conhecimento propõem agora que mesmo os critérios de racionalidade sejam relativos à complexidade, levando-se em conta as capacidades limitadas do tratamento das informações. Todavia, não há uma simples equalização entre a teoria dos sistemas e a teoria decisional, considerando-se o ambiente como complexo e o sistema como redução. A diferença adicional entre estrutura e processo leva a perceber que todos os processos do sistema reduzem a complexidade, tanto externa quanto interna. Esse abaixamento da complexidade produz, porém, sempre uma versão simplificada, que é a condição prévia para a adição de outros processos. A compensação entre a complexidade menor e uma complexidade maior (por exemplo, o mundo) realiza-se de um modo interno por meio do equilíbrio restabelecido graças à seleção concertada das estruturas e dos processos. Tais sistemas funcionam na forma de auto-referência elementar, sem poder corresponder ponto por ponto a seu ambiente. Os estados internos são produzidos e transformados em relação com outros estados internos, e o contato com o ambiente é salvaguardado nessa forma de contato consigo mesmos. A constituição “mutualista” ou “dialogal” do sistema auto-referencial com a comunicação e a dupla contingência deve mostrar que cada evento visa a alguma coisa que o supera e que ele será questionado a respeito.

Os conceitos tradicionais de auto-referência, de reflexão e de sentido são assim transferidos do lado do sujeito para a teoria dos sistemas. Luhmann trata-os como estruturas da realidade, o que produz o aparecimento do conhecimento, da ciência, da religião, das ideologias etc., como casos particulares entre os processos de auto-abstração da realidade. Enquanto “sistema-num-ambiente”, essa teoria implica um “sistema-com-uma-história”, ou seja, a transformação histórica pela evolução de sua forma de diferenciação exige uma teoria que explique a gênese. Nesta, as interrupções de interdependências e as relações

assimétricas constituem as próprias condições de existência.

• *Soziologische Aufklärung*, Colônia, 1970, 4ª ed. 1974; *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (com J. Habermas), Frankfurt, 1971; *Zweckbegriff und Systemrationalität*, nova ed., Frankfurt, 1973; *Funktion der Religion*, 1977; *Organisation und Entscheidung*, 1978; *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt, 1980; com F. Becker: *Legitimation durch Verfahren*, Berlim, 1909, reed. Frankfurt, 1983; *Theorie der Verwaltungswissenschaft*, Berlim, 1966; *Grundrechte als Institution*, Berlim, 1965, 2ª ed., 1986; *Vertrauen: ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart, 1968, 2ª ed., 1973; *Recht und Automation in der öffentlichen Verwaltung*, Berlim, 1966. Com J. Habermas: *Politische Planung*, Opladen, 1971, e *Rechtssoziologie*, 2 vol., 1972, 2ª ed., Opladen, 1983. Com K. Eberhard-Sehors, *The Differentiation of Society*, Columbia University Press, 1982, e *Soziale System*, Frankfurt, 1984. Com P. Fuchs, *Paradigm Lost*, Frankfurt, 1990.

⇒ R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, 1973; F. von Benda-Beckmann, "Norm und Recht" in N. L. s Rechtssoziologie, *Arch. f. Rechts- u. Sozialphilosophie*, 60/2, 1974; A. Ollero, "La fonction technocratique du droit dans la 'Systemtheorie'", *Arch. f. Rechts- u. Sozialphilosophie*, 61/4, 1975; K.-H. Nusser, "System- und Handlungstheorie bei N. L.", *Ztschr. f. philos. Forschung*, 32/4, 1978; A. Zielcke, "System und funktionale Methode bei N. L.", *Arch. f. Rechts- u. Sozialphilosophie*, 63/1, 1977; W. Schulz, *Philosophie in einer veränderten Welt*, 1976; L. Eley, *Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft*, 1972; N. Mette, N. L., *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, org. K.-H. Weger, 1979 (com bibliografia sobre o aspecto religioso).

Rolf KÜHN

## LUKÁCS György, 1885-1971

Filósofo húngaro que escreveu e publicou a maior parte de sua obra em alemão, Lukács é o pensador que mais contribuiu para a renovação do marxismo no século XX.

Filho de um banqueiro judeu que ganhou *status* de nobreza, Lukács (que assinava os primeiros escritos como von Lukács) nasceu em 13 de abril de 1885 em Budapeste. Estudou filosofia inicialmente em sua cidade natal e depois em Berlim, onde freqüentou os cursos de Wilhelm Dilthey e de Georg Simmel. Seu primeiro livro, *História do Desenvolvimento do Drama Moder-*

*no*, obtém em 1908 um prêmio literário húngaro. Mas foi sua coletânea de ensaios *A Alma e as Formas* (1911) que conquistou o público europeu. W. Worringer, E. R. Curtius e E. Troeltsch, entre outros, apreciam a obra. Entre 1911 e 1918, em Florença e Heidelberg, redige duas versões de uma estética sistemática, da qual só publica um capítulo. Max Weber e Emil Lask, que tomam conhecimento da primeira versão, mostram-se interessados por suas posições, mas Lukács interrompe esse trabalho no verão de 1914 para começar um livro sobre Dostoiévski em que pretende expor seus princípios sobre ética e filosofia da história. Finalmente, só a introdução do livro será publicada na forma de ensaio autônomo, intitulado *Teoria do Romance*.

Entrando no Partido Comunista Húngaro no fim de 1918, Lukács participa ativamente da Comuna de 1919; é comissário do povo para a instrução no governo de Bela Kun e comissário político no *front*. Refugiado em Viena depois de esmagada a Comuna Húngara, publica em 1923 *História e Consciência de Classe*. Seu marxismo, que chega a ser um messianismo revolucionário, tem fortes matizes de hegelianismo. Criticada por Zinoviev, em 1924, no Congresso da Internacional Comunista, a obra será por muito tempo posta no ostracismo pelos defensores do marxismo oficial. Encarregado, em 1928, de redigir as teses do II Congresso do Partido Comunista Húngaro, Lukács elabora o texto conhecido com o nome de *Teses Blum*, que depois lhe servirá de linha de conduta. Defendendo a via democrática na construção do socialismo, distinta da ditadura do proletariado de tipo soviético, ele se encontra entre dois campos inimigos: de um lado os social-democratas, com os quais não simpatiza, e de outro aqueles que queriam instaurar o comunismo por meios ditatoriais. As *Teses Blum* serão rejeitadas como "revisionistas" por Bela Kun e pela Internacional Comunista.

A ascensão de Hitler ao poder obriga Lukács a refugiar-se na URSS. Durante os doze anos passados em Moscou, ele escreve ensaios sobre o realismo: *O Romance Histórico*, publicado em 1937, sua grande obra, e *O Jovem Hegel*, que, terminado em 1938, só será publicado dez anos mais tarde, na Suíça. Sua interpretação autônoma do

marxismo leva-o a travar uma “luta de guerrilha” contra a ideologia oficial. Detido em junho de 1941, fica preso em Liubianka e é libertado dois meses depois, graças à intervenção de Dimitrov.

Recebido com honras ao voltar à sua terra, em 1945, o filósofo conhecerá depois as desditas de qualquer intelectual comunista que se opusesse às práticas stalinistas. Em 1956, participa do Círculo Petöfi, em que toma forma a contestação contra o regime de Rakosi. Ministro da Cultura no governo de Imre Nagy, deportado para a Romênia com toda a equipe depois da derrota da insurreição, ele é suspenso do Partido até 1967. Em agosto de 1968, uma nova controvérsia o opõe à direção do Partido. Numa carta endereçada aos dirigentes húngaros, condena a invasão da Tchecoslováquia pelas tropas do Pacto de Varsóvia. Os últimos quinze anos de sua vida são dedicados à redação de duas grandes obras de síntese, *Estética*, cujos dois volumes são publicados em 1963, e *Ontologia do Ser Social*, publicado apenas depois de sua morte.

Sua obra, resultado de mais de sessenta anos de atividade intelectual, apresenta notável unidade. As mudanças importantes em sua evolução filosófica – desde o neokantismo e a “filosofia da vida”, que marcaram suas primeiras obras, até o marxismo rigoroso de sua obra da maturidade – tiveram por base uma preocupação constante: o interesse pelas relações entre subjetividade e objetividade, entre heteronomia e autonomia do sujeito, entre o caráter sócio-histórico das atividades do espírito e o caráter universal de suas objetivações. Ele nunca deixará de apurar sua observação das mediações existentes entre o plano da empiria, da vida e do pensamento cotidianos, por um lado, e o plano da atividade “transcendental”. Tanto na história literária quanto na história da filosofia, esforça-se por surpreender a transferência dos conflitos sócio-históricos para a interioridade das obras e por mostrar como a subjetividade cotidiana se eleva até a universalidade, como o aqui-e-agora se comunica com a autoconsciência do gênero humano.

Em seus primeiros escritos, coexistem duas tendências aparentemente heterogêneas. Por um lado, manifestam-se as preocupações do sociólogo da literatura e da cultura, que, sob a influência

de Georg Simmel, estuda o condicionamento sócio-histórico do drama clássico e moderno (*História do Desenvolvimento do Drama Moderno*); por outro, as preocupações do moralista que, apaixonado pelos imperativos da *Seele* (alma), exalta as virtudes da tragédia e busca um ponto de apoio no “eu inteligível” de Kant, na *Abgeschiedenheit* (solidão) ou na “pobreza de espírito” de Mestre Eckhart, ou então em figuras sublimes como o príncipe Myschkin de Dostoiévski e o Abraão de Kierkegaard. Essas duas tendências terão solução nas obras da maturidade. Crítica sociológica ou crítica estética? Lukács rejeita a alternativa. As análises de *O Romance Histórico*, assim como as considerações teóricas expostas na grande *Estética*, mostram que, entre a interpretação “cultural” da arte, praticada por Burckhardt, e a abordagem estritamente “formal” de Wölfflin, é possível um caminho novo: *tertium datur*.

O ponto de vista que o levava a considerar, em *Teoria do Romance*, a forma romanesca como expressão da “época da perfeita culpabilidade” (segundo a fórmula de Fichte) apresentará uma evolução perceptível cujo eco será constituído pelos ensaios sobre o realismo. Mesmo continuando a pôr no centro de suas observações a heterogeneidade entre as aspirações das personagens romanescas e a densidade ou a opacidade das circunstâncias, ele vai refinar suas análises sócio-históricas. Sua escala de valores evoluirá também: Fielding terá prioridade sobre Steme, Balzac sobre Flaubert, Tolstoi sobre Dostoiévski.

A leitura dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx, em 1930, determinará uma verdadeira guinada na evolução de Lukács. A prioridade ontológica da objetualidade (*Gegenständlichkeit*) sobre a atividade do sujeito (“Um ser não objetivo é um não-ser”, escrevia o jovem Marx nesses manuscritos) e a distinção entre objetivação e alienação ajudarão Lukács a livrar-se dos matizes idealistas que subsistiam em *História e Consciência de Classe*. A leitura marxista de Hegel o fará descobrir o papel capital do trabalho na gênese do homem e da sociedade; a alienação aparece-lhe agora como uma forma particular de objetivação, e a tese hegeliana de identidade sujeito-objeto, como simples fantasia.

Convencido de que a obra de Marx tem alcance filosófico universal, que ultrapassa a esfera da economia ou da “sociologia”, Lukács passará a dedicar-se à construção de uma estética e de uma ética sobre os alicerces do pensamento marxista. Com sua *Teoria da Vida Social*, ele pretende fazer justiça à especificidade e à autonomia relativa dos diferentes complexos sociais e evidenciar a desigualdade de seu desenvolvimento; essa visão separa-o radicalmente do “economismo” dos marxistas da II Internacional. Ele também contesta o excesso de feuerbachismo, que, em sua opinião, desabona o marxismo de Plekhanov e de Mehring, e transfere a tônica para a herança hegeliana. A obra *O Jovem Hegel* é a demonstração mais notável da nova abordagem lukacsiana do marxismo. Pela primeira vez, a gênese do pensamento dialético de Hegel é relacionada com seus pontos de vista econômicos, alimentados pela leitura de Stuart e de Ricardo e com a influência, muito forte, da Revolução Francesa e da era napoleônica sobre o autor da *Fenomenologia do Espírito*, o que permite evidenciar as origens sócio-históricas dos conceitos de contradição e de alienação. O gênio de Hegel consiste em elevar à dignidade de universal experiências hauridas na realidade histórica de seu tempo. É daí que provêm sua superioridade sobre grandes contemporâneos seus, como Fichte e Schelling, e a pertinência de suas críticas dirigidas a Jacobi e a Schleiermacher, ao romantismo filosófico e literário em geral.

O nazismo leva Lukács a escutar os fenômenos culturais que puderam redundar em tal catástrofe espiritual. Segundo ele, o nacional-socialismo não é uma anomalia passageira, nem um acidente; suas raízes estão mergulhadas em certas particularidades bem definidas da história alemã. Na grande obra polêmica *A Destruição da Razão* (1954), ele tentará demonstrar que uma forte tradição de pensamento irracionalista criou as condições favoráveis ao aparecimento da ideologia nacional-socialista. Se Hegel e Marx representam para ele o grande legado da filosofia alemã, a linha de pensamento inaugurada na última fase de Schelling, continuada e desenvolvida por Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche, e radicalizada por Spengler, Heidegger, Klages e Jünger, é

sinônimo de um vasto processo de “destruição da razão”. Apesar de muito contestada, essa obra, que atribui a pensadores como Nietzsche ou à “filosofia da vida” uma responsabilidade objetiva na emergência do nazismo, continua sendo um livro de referência na literatura que trata das origens ideológicas do nacional-socialismo.

As duas últimas obras de Lukács, *Estética e Ontologia do Ser Social*, atingem o nível da grande filosofia. Opondo-se às tendências contemporâneas, em *Estética* Lukács empreende uma espetacular reabilitação do conceito de mimese; propondo uma interpretação muito flexível da famosa *Teoria do Reflexo*, utiliza um rico conjunto de categorias (a possibilidade, o acaso, a inerência, a “objetualidade indeterminada” etc.) para delimitar com precisão a especificidade da arte. Porém, mais que uma estética, a obra é uma fenomenologia da subjetividade. A vocação antropomorfizante da arte, na qualidade de “auto-consciência do gênero humano”, é analisada em comparação com a ciência, a magia, a religião, a moralidade e a ética, e todas as criações do espírito são projetadas sobre o fundo da vida e do pensamento cotidianos. A análise genética une-se à análise estrutural (“fenomenológica”); as atividades superiores do espírito não aparecem *ex nihilo*, surgem da práxis cotidiana através de uma vasta rede de mediações.

Foi o contato com o pensamento de Nicolai Hartmann, autor de uma obra dedicada à reabilitação da ontologia na filosofia contemporânea, que sugeriu a Lukács a idéia de escrever uma *Ontologia do Ser Social*. Em seu projeto, a ontologia deveria servir de introdução a uma ética, mas desta só ficaram notas preparatórias.

Interpretado como eminentemente ontológico, o pensamento de Marx permitiria, segundo Lukács, conceber a sociedade como um “complexo dos complexos”, e reconstruí-la a partir do fenômeno originário do trabalho até as atividades ideológicas mais diferenciadas. As categorias de causalidade e de teleologia estão no centro da análise. Ressaltando o alcance filosófico da crítica marxista do hegelianismo, Lukács faz a distinção entre uma ontologia “verdadeira” e uma ontologia “falsa” de Hegel. Ele questiona em especial o logicismo e o teleologismo do

grande filósofo, mostrando que uma certa “hegelianização” do marxismo, praticada por Engels, pôde favorecer uma interpretação necessitarista da história, cuja personificação mais perversa é o “hiper-racionalismo” stalinista. Foi com base nessa deformação determinista do marxismo que Stálin imaginou ser possível encerrar o desenvolvimento da história num esquema monolítico. O objetivo de Lukács é restituir à história a complexidade, a densidade e a imprevisibilidade; ele forja os conceitos mais aptos a moldar-se ao seu desenrolar. A noção de alternativa, destinada a fundamentar a liberdade concreta, a distinção entre objetivação, exteriorização, reificação e alienação, assim como a distinção entre a especificidade do gênero humano em si (que reflete o *status quo* social) e a especificidade do gênero humano para si (que encarna as aspirações a uma existência não alienada) dão uma imagem extremamente matizada do processo histórico. A *Ontologia* de Lukács propõe uma concepção aberta, e não fechada, do ser, ao conceber o mundo como uma interação de complexos heterogêneos em perpétuo devir, em que se encontram continuidade e descontinuidade, e cuja característica fundamental é a irreversibilidade.

• *Werke*, 17 tomos previstos, Darmstadt/Neuwied, Ed. Luchterhand, 1962 ss. Tomos publicados: 2. *Früheschriften*, 2: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1968; 4. *Probleme des Realismus*, I: *Essays über Realismus*, 1970; 5. *Probleme des Realismus*, II: *Der russische Realismus in der Weltliteratur*, 1964; 6. *Probleme des Realismus*, III: *Der historische Roman*, 1965; 7. *Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten*, 1964; 8. *Der junge Hegel*, 1967; 9. *Die Zerstörung der Vernunft*, 1962; 10. *Probleme der Ästhetik*, 1969; 11 e 12. *Ästhetik, Die Eigenart des Ästhetischen*, I, II, 1963; 13 e 14: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, I, 1984, II, 1986; 15. *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, 1981; 16. *Frühe Schriften zur Ästhetik*, I: *Heidelberger Philosophie der Kunst (1912-1914)*, 1974; 17. *Frühe Schriften zur Ästhetik*, II: *Heidelberger Ästhetik (1916-1918)*, 1975.

Traduções francesas: *L'âme et les formes*, trad. G. Haarscher, Gallimard, 1974; *La théorie du roman*, trad. J. Clairevoix, Gonthier, 1963; *Philosophie de l'art (1912-1914)*, trad. R. Rochlitz e A. Pemet, Klincksieck, 1981; *Histoire et conscience de classe*, trad. K. Axelos e J. Bois, Ed. de Minuit, 1960; *Lénine*, trad. J. M. Brohm e B. Fraenkel, EDI, 1965; *Brève histoire de la pensée allemande*, trad. L. Goldmann e M. Butor, Nagel, 1949, 1972; *Goethe et son époque*, trad. L. Goldmann e Frank, Nagel, 1949; *Existentialisme ou*

*marxisme?*, trad. E. Kelemen, Nagel, 1948, 1961; *Le roman historique*, trad. R. Saille, Payot, 1965; *La signification présente du réalisme critique*, trad. M. de Gandillac, Gallimard, 1960; *Le jeune Hegel. Sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, trad. G. Haarscher e R. Legros, Gallimard, 2 vol., 1981; *La destruction de la raison*, trad. S. George, A. Gisselbrecht, E. Pfrimmer, L'Arche, 2 vol., 1958-1959; *Problèmes du réalisme*, trad. C. Prévost e J. Guénon, L'Arche, 1975; *Textes*, selecionados e apresentados por Claude Prévost, Messor/Éditions Sociales, 1985; *Socialisme et démocratisation*, trad. G. Comillot, Messor/Éditions Sociales, 1989; *Pensée vécue. Mémoires parlées*, trad. J.-M. Argelès, L'Arche, 1986.

⇒ *Revolutionäres Denken – Georg Lukács. Eine Einführung in Leben und Werk*, hrsg. von Frank Benseler, Luchterhand, 1984; Jacques Brun, *Un germaniste engagé. Georg Lukács*, Lille, Honoré Champion, 1979; Cesare Cases, *Su Lukács. Vicende di un'interpretazione*, Turim, Einaudi, 1985; L. Goldmann, *Lukács et Heidegger*, Paris, Denoël/Gonthier, 1973; M. Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, Paris, PUF, 1976; L. Congdon, *The Young Lukács*, Chapel Hill/Londres, 1983; R. Rochlitz, *Le jeune Lukács*, Paris, Payot, 1983; N. Tertulian, *Georges Lukács. Etapes de sa pensée esthétique*, Paris, Le Sycomore, 1980; N. Tertulian, *Lukács. La rinascita dell'ontologia*, Roma, Editori Riuniti, 1986; N. Tertulian, *Ontologia del Ser social*, México, Universidad Autónoma Chapingo, 1991; *Il marxismo della maturità di Lukács*, a cura di Guido Oldrini, Nápoles, Prismi, 1983; *Lukács Today*, editado por Tom Rockmore, Dordrecht/Boston, Lancaster/Tóquio, D. Reidel, 1988; *Ernst Bloch et Georg Lukács un siècle après*, Actes du Colloque Goethe Institut, Paris, 1985; Actes Sud, 1986; *Georg Lukács. Jenseits der Polemiken*, hrsg. von Rüdiger Danneemann, Frankfurt, Siedler, 1986; Arpad Kadarkay, *Georg Lukács Life, Thought and Politics*, Cambridge/Massachusetts e Oxford, Basil Blackwell, 1991; Elisabeth Weisser, *Georg Lukács, Heidelberger Kunstphilosophie*, Bonn/Berlin, Bouvier, 1992; Tom Rockmore, *Irrationalism. Lukács and the Marxist View of Reason*, Filadélfia, Temple University Press, 1992.

Nicolas TERTULIAN

## LUTERO Martinho, 1483(?)–1546

Reformador e teólogo alemão cuja vida, cheia de peripécias e de ações dramáticas, não se resume: é preciso dizer tudo ou calar. Aqui nos contentaremos em marcar três datas: a do nascimento (1483 ?), a da morte (1546) e a do ponto culminante da vida de Lutero, ou seja, seu comparecimento diante da Dieta de Worms (1521), quando, arriscando a vida (apesar do que alguns di-



zem), ele enfrentou calmamente o Império e o Papado, coligados contra ele: “Revogar o que quer que seja é coisa que não posso nem quero.”

Lutero é em primeiro lugar um teólogo, mas seu pensamento o obrigou a realizar uma verdadeira revolução no domínio da filosofia: ao longo de sua obra, ele não deixou de atacar – é o fio condutor de sua concepção das coisas – a noção de *substância*, para substituí-la pela de *relação*. Ele é o primeiro grande “dessubstancializador”, o que vamos tentar fixar em relação a três idéias fundamentais: de Deus, do homem e do mundo.

Não se deve esquecer que o Deus da tradição cristã é um Deus trinitário, constituído por uma natureza e por três pessoas, e que essa trindade foi concebida sob a poderosa influência do helenismo, ou seja, segundo a noção de substância (em nossa obra *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, 1956, já expusemos o conjunto dessa tradição, que é importante conhecer bem se quisermos compreender a novidade de Lutero). De acordo com Lutero, o Pai não existe *a principio* em si para se voltar *depois* em direção aos homens. Não, Deus é *de imediato* Cólera e Amor, por não ser concebível fora de sua criação. Ele não é o grande Separado solitário que não precisa de um mundo nem do homem. Sua grandeza consiste, ao contrário, em poder pôr seres fora de si e em trazê-los de volta a si pelo amor, depois de os ter afastado pela cólera. Essas noções de cólera e amor mantêm uma relação dialética fundamental. Com sua alma profundamente religiosa, Lutero sentiu, talvez como ninguém antes, até que ponto Deus era santo, e o homem, pecador. Só a Cólera ressalta a Santidade, assim como só esta permite compreender aquela. Só a justiça permite compreender a Misericórdia, e a Misericórdia permite compreender a justiça: “Deus odeia necessariamente o pecado e o pecador, porque de outro modo Deus seria injusto e se comprazeria no pecado” (WA, 40, 1, 371, 13). Se não acreditarmos naquilo que Kant chamaria mais tarde de “mal radical” – aliás, sob a evidente influência de Lutero –, será impossível compreender o Reformador. Este sempre se recusou a perder-se em especulações que considerava estéreis sobre as origens do pecado (por que Deus não criou de vez uma hu-

manidade santa, e outras perguntas análogas): ele *sente-se* e *sabe-se* profundamente pecador, o que significa que Deus ao mesmo tempo o odeia e o ama. Odeia-o porque é justiça; ama-o porque é Bondade. Se só supusermos a cólera de Deus, afundaremos na mediocridade e na insignificância; o mesmo ocorrerá se só pressupusermos o seu amor: é graças à *relação dessas duas noções*, de algum modo a esse verso e reverso, que Deus é Deus e pode ser concebido como um ser pessoal e vivo. Para Lutero, Deus é essencialmente vontade (ek-sistência).

Mas a Cólera e o Amor não devem ser postos no mesmo plano. O amor é a “obra própria” (*opus proprium*) de Deus; a cólera é sua “obra estranha” (*opus alienum*), e esta está a *serviço* daquela: “Sua obra é estranha *com vistas à* sua obra própria, pois ele só perde *para* salvar, e só condena a carne *para* glorificar o espírito” (WA, 3, 246, 19). “O mais admirável é que, segundo *Isaías* 28, ele decide realizar sua obra estranha *a fim de* realizar sua obra própria” (WA, 4, 87, 22). “Ele constringe a carne *para* dilatar o espírito; crucifica e faz morrer *para* ressuscitar e glorificar. Portanto, só realiza sua obra estranha *para* realizar sua obra própria” (WA, 4, 331, 11). O Deus “liberal” da escolástica medieval, a partir de Anselmo, só dava o que lhe era supérfluo. Em Lutero, o Deus de amor se dá totalmente: “A glória de Deus consiste em nos ser benéfico” (WA, 4, 278, 15). Percebe-se então até que ponto Deus é dessubstancializado.

Como se situa, nessa doutrina, a segunda “pessoa” da Trindade? O Filho tampouco é “uma essência”, como o Pai: ele também é uma relação dupla, com Deus e com os homens, relação que não é uma propriedade de seu ser, mas que o constitui. Cristo é uma *maneira de ser* do Pai, pois é *por ele* que Deus manifesta a cólera e a misericórdia, o juízo e o perdão de que falamos. Em termos clássicos, Lutero restabelece o *modalismo*, que a tradição considerava uma heresia. Cristo é juiz por pregar a Lei, ou melhor, por explicá-la em sua pregação. O *Sermão da Montanha* expressa a vontade divina, portanto também a cólera divina, pois o homem não consegue cumprir seus mandamentos por suas próprias forças. “Eu tremia quando ouvia o nome de Cristo” (WA,

46, 1, 298, 9), e Lutero confessa que isso lhe ocorreu até a velhice. Cristo também tremera diante de Deus. Do ponto de vista anti-substancialista que é o nosso, aqui, seria interessante constatar que, em oposição ao catolicismo, o Reformador se recusa a ver na morte de Jesus uma penitência (por definição *meritória*!) oferecida a Deus: seu aniquilamento foi puro castigo, e não reparação do pecado. Este último é irreparável, nem mesmo por Cristo crucificado, que se sentia unicamente sob a cólera de Deus. Lutero cita a palavra: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” e a comenta assim: “Ele não só foi maldito como foi feito maldição” (*WA*, 40, 1, 449, 1 s.). Não há méritos diante de Deus, nem mesmo em Cristo. Deus não se deixa “comprar” por uma penitência sucedânea: ele perdoa *gratuitamente*. Esse perdão se traduz pela ressurreição de Cristo. A morte de Jesus é o *opus alienum* de Deus, que está a *serviço* de seu *opus proprium*: a vitória sobre a morte. A ressurreição só será levada a sério se houver morte total, e *vice-versa*. “Ele (Deus) o fez maldição e quis daná-lo, mas não pôde porque Ele é a bênção eterna” (*WA*, 40, 1, 439, 10 s.). A cruz, portanto, não é o ato de salvação, mas sim a ressurreição (estritamente associada à morte, mas não idêntica a ela, modo pelo qual Lutero corrige o ponto de vista exclusivo que era o da teologia desde Anselmo e que voltou a sê-lo na ortodoxia luterana). O aniquilamento de Cristo não é a última palavra de Deus: trata-se de uma luta entre morte e vida, na qual esta acaba por triunfar. Deus perdoa *concomitantemente* com o castigo; a maldição é superada pela bênção, e Lutero pode dizer que “Deus (o Deus juiz) é *vencido*” (*ibid.*).

Dizer que Cristo ressuscitou não é afirmar que ele é Deus em si mesmo e por si mesmo, mas sim que *recebeu* sua divindade de Deus. Evidentemente, ele é igual a Deus – a tal ponto que Lutero lhe atribui os títulos de Sabaoth e de Jehovah –, sua vontade é idêntica à de Deus, e sua natureza humana forma uma unidade com sua natureza divina (donde a crítica luterana da *alloiosis* de Zwinglio), mas a cristologia do Reformador nem por isso deixa de ser, de modo bem consciente, “subordinacionista” no sentido de que Cristo é tudo o que acabamos de dizer somente pelo fato de ser o Pai, “*inclusive divindade*” (*Drews*, 518).

Desses pontos de vista decorre que Jesus não conduz os homens a si, mas a Deus, e que não cumpre sua vontade, mas a do Pai. Essa doutrina está de acordo com a de Paulo e de João, mas dificilmente concordaria com o dogma de Nicéia (que Lutero criticou expressamente). O afastamento é ainda maior porque o Reformador, seguindo nisso Co I, 15, 24, afirma que a obra de Cristo cessará na eternidade (assim como a do Espírito Santo): “Nesta vida precisamos da obra do filho de Deus, mas depois desta vida já não haverá ministério do Espírito Santo” (*Drews*, 709 e 129). Que acontecerá então a Cristo quando tiver devolvido a Deus sua soberania? – poderíamos perguntar a Lutero. O erro, no caso, não está nele, porém no antigo dogma que, extraindo da metafísica da natureza os conceitos de substância, essência, subordinação e hipóstase, concebidos como em si, só poderia redundar numa idéia muito chã da pessoa e chocar-se com a piedade viva de Lutero, baseada na vontade e na comunhão de vontade entre Deus e os crentes.

O Espírito Santo não é, como o Filho, senão um modo de Deus, uma de *suas manifestações*, e não uma grandeza determinada por seu ser próprio. Ele também revela acima de tudo a “Majestade” (a cólera, o juízo) de Deus sobre os homens. Pesa estes últimos e os lança na angústia em virtude da Lei que ele mesmo torna viva e, portanto, temível na consciência deles. Temível porque todos são pecadores (seja por não obedecerem à Lei, seja por se vangloriarem de cumpri-la com suas próprias forças, incidindo assim no erro mais grave, que Paulo chama de “justiça própria”). Mas aí também há a obra estranha de Deus por meio de seu Espírito, que está a *serviço* de sua “obra própria” através do mesmo Espírito. Este só julga para salvar. “O Espírito Santo, quando escreve com seu próprio dedo a Lei nas tábuas de pedra de Moisés, está, em sua majestade e por ela mesma, convencido do pecado e terrifica os corações. Mas quando se manifesta nas línguas e nos dons espirituais, é chamado de dom, santificador, justificador” (*WA*, 2, 499, 20). Percebe-se que Lutero evita mais que Paulo o perigo de compreender a ação do Espírito em nós como súbitas inspirações extraordinárias. Concede-o como aquele que nos ajuda a cumprir a

vontade de Deus: “Quanto mais o Espírito está em nós, maior é o prazer que sentimos na Lei” (*Drews*, 272).

Assim como a ação de Cristo, a ação do Espírito cessará na eternidade: “Depois desta vida, o ministério do Espírito já não existirá, porque ele será revelado e nós o veremos tal qual é [...] em sua majestade e sua glória” (*Drews*, 129). Para o Reformador, isso só constitui um problema para aqueles que estão imbuídos da antiga metafísica, daquilo que ele chama de “filosofia rançosa de Aristóteles” (*WA*, 9, 43, 1 ss.).

Dessa correspondência entre Cristo e o Espírito depreende-se claramente a idéia diretiva da doutrina luterana da Trindade: o Filho e o Espírito participam da “Majestade” do Pai mas são enviados por ele como seus *dons*, por meio dos quais Ele se reconcilia com a humanidade e faz dela a Comunhão dos crentes e dos salvos. Todos os grandes especialistas em Lutero ficaram chocados com a *sinonímia* que nele existe entre as palavras Deus, Filho, Espírito e Cristo, bem como com a constante possibilidade de *intercâmbio* entre elas, ao contrário do que ocorre com a tradição patrística e medieval e com a própria ortodoxia luterana posterior, que voltou a ser substancialista.

Falar do homem segundo Lutero equivale a expor sua célebre doutrina da justificação apenas pela fé. Lendo a *Epístola aos Romanos*, o Reformador ficara impressionado com o v. 17 do cap. 1: “A justiça de Deus é revelada no Evangelho.” Esse texto o aterrorizava: o Evangelho, portanto, não passava de tribunal? “Eu odiava essa expressão ‘justiça de Deus’, pois o uso corrente e seu emprego habitual pelos doutores me haviam ensinado a entendê-la no sentido filosófico (jurídico) [...] Apesar do caráter irrepreensível de minha vida monástica, eu me sentia pecador diante de Deus. Por isso, não amava esse Deus justo e vingador, mas o odiava [...] Eu estava fora de mim. Por fim, Deus teve piedade de mim [...] Comecei a compreender que justiça de Deus significa aqui a justiça que Deus dá [...] O sentido da frase é portanto este: o Evangelho nos revela a justiça de Deus, mas a justiça *passiva* [...] Imediatamente me senti renascer e tive a impressão de entrar no Paraíso por portas escancaradas” (O.

Scheel, *Dokumente zu Luthers Entwicklung*, 1929, 511, p. 186).

O que é “justiça passiva”? Deus, sendo a própria santidade, é justo: nele não há ódio, egoísmo nem mal de espécie alguma. Sua justiça faz que ele nos ache injustos, ou seja, pecadores, pois o pecado é o que há de mais real em nós. Portanto, quando reconhecemos que somos maus até o fundo de nosso ser, o juízo que fazemos sobre nós coincide com o juízo de Deus. Harmonizando-nos assim com a opinião que Ele tem de nós, nós o justificamos. A justiça passiva é, pois, o ato por meio do qual damos razão a Deus: “Deus é justificado por nós quando sua justiça é reconhecida” (*WA*, 56, 220, 1-10), ou seja, a *justeza* da idéia que ele tem de nós. Estamos então na verdade das coisas: “Quem se julga e confessa seu pecado dá razão a Deus e constata que está dizendo a verdade, pois está dizendo o que Deus diz a seu respeito. E assim já está em conformidade com Deus e diz a verdade e é justo como Deus, com o qual está de acordo. Pois Deus e ele dizem a mesma coisa. E essa conformidade do homem, que *se* julga com Deus que *o* julga, constitui a justiça do homem” (*WA*, 3, 289, 33 ss.). O homem é, portanto, *indissoluvelmente* pecador e justo: é por se reconhecer pecador que ele está na justeza, ou seja, na justiça. Ser justo é estar de acordo com Deus, mas estar de acordo com Deus é emitir o mesmo juízo que Ele tem de nós, a saber, que somos maus. Quem não confessa que é e continua pecador não pode ser justo. Essa idéia do homem ao mesmo tempo (*simul*) pecador e justo é a chave do pensamento de Lutero. Só somos justos no próprio ato de nos reconhecermos pecadores.

A fé outra coisa não é senão essa iluminação que Deus nos dá sobre nosso estado de pecadores, pois enquanto estamos entregues a nós mesmos sempre nos consideramos honestos, bons, leais etc. Só os olhos de Deus podem abrir os nossos: “A justificação passiva (ou seja, o fato de darmos razão a Deus quando ele nos declara pecadores) e nossa fé são *uma só e mesma coisa*. Pois o fato de acharmos justos os seus juízos é um *dom de Deus* em pessoa” (*WA*, 56, 227, 18 s.).

Mas a justificação não será porventura algo mais positivo? Estará ela limitada ao fato de ser-

mos convencidos por Deus de que somos radicalmente maus? Visto que agora estamos de acordo com Deus e, por conseguinte, participamos de seu horror ao mal, não iremos reagir contra o mal do mesmo modo que Deus? Com certeza. Mas, ao fazermos isso, teremos deixado o terreno da moral “filosófica” ou “natural”. Se Lutero criticou de modo acerbo as éticas aristotélica, estoíca e erasmiana, não o fez porque elas fossem más no que prescrevem, mas porque elas pressupõem que o homem pode cumprir o prescrito com suas próprias forças. Os teólogos católicos, por sua vez, acreditavam na necessidade da graça, mas só a título de auxílio: a graça nos torna capazes de conquistar méritos que Deus aceita e coroa. Lutero nega radicalmente essa posição intermediária: mesmo com a graça não podemos reivindicar o que quer que seja. E gosta de citar a palavra de Paulo: “O que tens que não tenhas recebido? E, se recebeste, por que te glorificares como se não o tivesses recebido?” (Co I 4, 7). Há, portanto, na teoria luterana da justificação, um aspecto eminentemente positivo: Deus, por meio de Cristo e do Espírito, opera em nós um novo nascimento, e como esse ser novo é puro dom do alto, tudo o que dele brota em matéria de amor a Deus e ao próximo não nos dá direito a nenhum título próprio, nem mesmo (e *principalmente!*) ao menor dos méritos.

Mas – poderíamos *objeitar* – se a justificação nos transforma em seres novos, como isso se concilia com a idéia fundamental de que continuamos pecadores? É aqui que entra a teoria conhecida, porém mal compreendida, da *não-imputação* do pecado. Lutero repete constantemente que Deus deixa de imputar pecado a quem crê. Por que não dizer simplesmente – o que, aliás, o Reformador também afirma sem cessar – que Deus perdoa o pecado? Por que esse termo estranho de não-imputação? Lutero não o inventou. Tomou-o da escola occamista, mas conferindo-lhe um sentido totalmente novo. Sua educação católica lhe ensinara que, com o batismo e a fé, o pecado era retirado. O mal estava remido, no sentido de deixar de existir. Claro que o fiel cometia novas faltas, mas o sacramento da penitência ou um ato de contrição perfeita tornavam-no de novo puro e semelhante aos anjos. É isso que o Refor-

mador se recusa a admitir: seu sentido moral aguçado dizia-lhe que não adianta sermos batizados ou confessarmos-nos, pois o pecado continua em nós, terrivelmente poderoso, até nosso último suspiro. A graça não destrói nosso ser malvado, e o mais fervoroso dos cristãos é obrigado a convir que continua mentiroso, hipócrita, ciumento, ambicioso e – para resumir – fundamentalmente egoísta. No entanto, ele é justificado porque tem fé. A partir daí, em que consiste essa justificação? No fato de Deus não *lhe imputar mais* seus pecados, ou seja, estes, embora subsistam, não são mais computados como tais por Deus. Em outras palavras, Deus nos perdoa, mas esse perdão não é idêntico à anulação da falta. Deus, de algum modo, fecha os olhos e nos considera justos. “É um erro acreditar que o mal (que está em nós) pode ser suprimido [...] Mas tal é a misericórdia divina que, embora esse mal subsista, deixa de ser contado como pecado daqueles que invocam Deus e lhe pedem em prantos a libertação [...] Assim, somos pecadores para nós, mas apesar disso somos justos diante de Deus pela fé” (WA, 56, 271, 2 a 274, 4).

Logo, se Deus se contenta em não nos imputar nosso pecado, e se este último permanece, como conciliar isso com o aspecto positivo da justificação de que falamos, com nosso renascimento? A essa pergunta Lutero responde em primeiro lugar: “Nenhum cristão pode negar que continua pecador até morrer.” A supressão verdadeira do pecado só ocorrerá na vida eterna; só podemos confiar que isso vai acontecer e, nesse sentido, só estamos salvos em esperança. Mas isso não impede que nossa ressurreição comece. O perdão que Deus nos concede é integral desde que tenhamos fé, se por perdão entendermos a não-imputação de nossos pecados. Mas se com essa palavra entendermos a supressão efetiva do mal, neste mundo o perdão só é inaugurado, de tal modo que continuamos culpados. Seremos totalmente justos no sentido de que, em seu amor a nós revelado por Cristo e pelo Espírito, Deus não nos imputa nosso pecado. Mas continuamos pecadores no sentido de que a ab-rogação real da falta apenas começa na terra. “Outrora, eu vivia num conflito perpétuo, não sabendo que o perdão é real mas que não é idêntico à abolição do

pecado: esta só pode ser esperada” (ibid.). E Lutero continua: “Estamos na situação de um doente cheio de confiança no médico que lhe prometeu a cura. Esse médico (Deus agindo por meio de seu filho e de seu espírito) é todo-poderoso e todo amor. Por conseguinte, cumprirá sua promessa: pode cumpri-la (em virtude de seu poder) e quer cumpri-la (em virtude de sua bondade). Nesse aspecto, já estamos totalmente salvos, e é essa certeza absoluta que fez da vida de Lutero um canto de gratidão e alegria. Mas só estamos curados em esperança, pois a cada momento cometemos novas faltas. Em resumo, a não-imputação do pecado está completa desde o primeiro dia, mas o renascimento só se cumpre aos poucos. O ato do perdão é imediato; a regeneração é progressiva (*Deus sanat a reatu statim, ab infirmitate paulatim*) (WA, 56, 70, 22 s.). Ou ainda, do ponto de vista da regeneração, “o homem está sempre com um pé no pecado e com o outro no terreno da graça” (WA, 1, 42, 21-37), ou seja, exatamente o contrário de uma substância.

Por que Deus quis que fosse assim? Por que quer que até a morte sejamos pecadores? A resposta de Lutero é simples e profunda: não nos cabe incidir na segurança humana de nos considerarmos justos. O Reformador emprega constantemente a palavra *securitas*, ou seja, a segurança daquele que se acredita sem pecado. A fé é uma contínua dependência de Deus. Ora, perderemos isso de vista se a vida cotidiana não nos lembrar incessantemente a nossa miséria. O homem que chega ao estado de perfeição seria tentado a atribuir-se o mérito por esse estado e a esquecer-se de que nada é por suas próprias forças. “A mãe de todos os hipócritas e a causa da hipocrisia é a segurança (*securitas*). Deus nos deixa à mercê do pecado, da tendência para o mal e a coíça para nos manter em temor e humildade [...]. Se esse temor desaparecesse, a segurança chegaria bem depressa” (WA, 56, 280, 11 a 281, 11). E ainda: “O pecado subsiste no homem espiritual para exercitá-lo a procurar a graça, para reduzir o orgulho, para reprimir a presunção” (WA, 56, 350, 1-17). Um número excessivo de cristãos, “certos de terem conquistado a justiça [...], incidem na segurança e, de braços cruzados, entregam-se à doce quietude” (ibid.). O crente está

“sempre no não-ser, sempre em devir, sempre pecador, sempre justo” (WA, 56, 14 s.). Em outros termos, ele é o próprio antípoda da substância: é ao mesmo tempo in-sistência e ek-sistência, em si e fora de si, para retomar a linguagem de Heidegger (que sempre reconheceu sua dívida para com Lutero, que ele conhecia mais profundamente do que a maioria dos teólogos de profissão).

Ao contrário do que se disse com demasiada frequência, a mensagem de Lutero é uma mensagem de certeza e ação, ou seja, de amor. A certeza (oriunda de Deus) é o contrário da segurança (oriunda do homem). Crer é ter a confiança de que Deus não nos imputa nosso pecado. O fato de essa não-imputação ser apenas uma não-imputação, ou seja, uma promessa, não a impede de ser uma certeza absoluta, pois ela nos é concedida por Deus. O médico que nos promete a cura, que não leva mais em conta a nossa doença (nossas faltas) não é um homem, mas Deus em pessoa. Essa não-imputação não vem de nós, de nossos méritos, de nossas boas obras, caso em que não passaria de coisa humana frágil e perecível, mas vem do Todo-Poderoso. Portanto, é absoluta. É também uma mensagem de ação, pois se somos regenerados apenas *parcialmente* pela graça de Deus (por Cristo e pelo Espírito), temos um longo caminho para percorrer em direção à vida eterna. A graça é apenas um ponto de partida, um fundamento sobre o qual é preciso construir. Antes de realizar uma boa obra, “é preciso ter apreendido Cristo pela fé [...] É gratuitamente que Deus dá o fundamento, o refúgio da consciência e a confiança do coração, *antes* de todos os nossos esforços por edificar alguma coisa. Que arquiteto terá sido jamais tão insensato a ponto de querer construir a própria rocha? Por acaso ele não fura o solo para encontrá-la ou não utiliza a rocha que encontra à flor da terra? Assim como a terra nos oferece, sem nossa colaboração, uma base sólida para nossas construções, também Cristo nos oferece, sem nossa colaboração, a justiça, a paz, a segurança da consciência *a fim de* que, como bons operários, nunca deixemos de construir sobre essa base” (WA, 56, 116, 21 a 117, 24).

Entende-se por que Lutero se opôs violentamente à moral “filosófica” e ao Direito que lhe



havam sido ensinados. As morais humanas são códigos aos quais só cabe conformar-nos. Mas os pensamentos de Deus não são os nossos, nem seus caminhos são nossos caminhos. Não conhecemos previamente o que o amor vai exigir de nós. Ele não prescreve por antecipação o que é preciso fazer: devemos adivinhá-lo quando estamos diante do outro. A obra do amor é infinita: “Ainda que um homem tivesse mil vidas, não cumpriria a tarefa que esse mandamento lhe prescreve” (WA, 6: todo o “sermão sobre as boas obras”, 196-276). Uma infinidade de ocasiões de amar o próximo se apresenta, e nenhuma regra moral pode prevêê-las. Todos os preceitos podem reduzir o campo em que se deve dispensar a boa vontade oriunda da fé (ibid.). Lutero é, portanto, um antinomista resolutivo. Abominava o Direito Canônico, que considerava uma invenção do diabo. Para mostrar a insuficiência de qualquer moral, exprimia-se com grande simplicidade: “Os esposos unidos pelo amor por acaso precisam ser informados pelo código sobre a maneira como devem comportar-se, sobre o que devem dizer-se ou não, sobre o que devem fazer ou não? O coração lhes dita essas coisas [...] Assim, um cristão unido a Deus pelo coração sabe tudo o que é preciso fazer e tem o ímpeto necessário para fazê-lo. Age sempre com liberdade e alegria. Não pensa em acumular méritos, mas sente alegria em alegrar Deus, em servi-lhe sem segundas intenções de recompensa. Basta-lhe que aquilo que ele faz agrade a Deus” (ibid.). Ou ainda, numa forma mais lapidar: “A fé não se pergunta se há boas ações para realizar; antes de perguntar-se, já as realizou” (WA, 5, 144, 34 s.).

O que foi dito acima sobre a importância fundamental do amor ao próximo nos conduz naturalmente ao nosso terceiro e último tema: o do mundo, ou seja, das relações do cristão com o mundo. A idéia essencial é que o mundo, sendo criação de Deus, não deve ser depreciado. Para Lutero, não há, como no catolicismo medieval, separação entre a atividade espiritual e a atividade mundana. Como a fé em Deus domina tudo, decorre que aquilo com que se honra Deus pode ser tanto uma grande ação quanto a obra mais modesta, um ato mundano ou um ato “espiritual”. A menor das tarefas torna-se espiritual se a cum-

primos com a consciência de que se trata de um dever exigido por Deus. A atividade no mundo aproxima muito mais do Criador do que a fuga monástica do mundo. Aqui tocamos no famoso *Beruf* luterano, que significa, indissoluvelmente, ofício e vocação divina, ofício-vocação que cada homem recebe de Deus, a tarefa temporal que lhe é prescrita pelo Criador.

Deve-se dizer que o *Beruf* não vem diretamente de Deus: é mediado pela sociedade e pelo Estado, que são obras humanas. Assim, apresenta-se o seguinte problema: o Reformador, que afirma que o mundo é criação de Deus e ação temporal a serviço de Deus, pode aprovar a ordem social e estatal do modo criado pelos homens? Lutero já havia operado uma profunda ruptura na ordem social existente ao despojar a Igreja visível de sua pretensão a ser uma fundação direta de Deus. Não deveria ele fazer o mesmo com o Estado: este último constituía um serviço imediato de Deus? Se o reino de Deus era uma comunidade espiritual que exigia, acima de tudo, a livre doação de si mesmo, como conciliar isso com a ordem social e estatal que mantém seus membros – homens mas também cristãos! – sob a coação das leis e muitas vezes da força? Como conciliar isso com a vida econômica baseada, acima de tudo, na busca do interesse pessoal? Como conciliar isso com a guerra? Não haverá duas ordens no mundo, sendo a do reino de Deus a única desejada por Ele e a única que exige incondicional obediência? Não foram os anabatistas que levantaram essa questão em primeiro lugar, mas sim Lutero.

Este último nunca aceitou substituir a ordem do direito e da economia pelo Evangelho. Sempre rejeitou essa idéia, mesmo em pleno coração da guerra dos camponeses, quando essa recusa pôs em xeque a imensa popularidade por ele adquirida até então, precisamente por causa do Evangelho. Porque este não é nem tem simples conteúdo; ele é essencialmente feito de uma série de exigências, que só podem ser cumpridas com total liberdade interior. Lutero percebeu claramente que esse ponto capital estaria ameaçado se o Evangelho se tornasse uma ordem social, um direito que curvasse todos os indivíduos sob seu jugo, com ou sem o consentimento des-

tes. O Evangelho se tornaria então uma coação, uma “Lei” que só engendraria hipocrisia. Em todo caso, a moralidade e a piedade corriam o risco de transformar-se em simples regra exterior. Mas também era insuportável, na opinião do Reformador, considerar que o Estado e as formas da vida temporal não têm relação alguma com o reino da graça, levando assim o cristão a fugir do mundo ou a ter dupla moralidade, vida dupla.

A solução foi encontrada na constatação de que o círculo do reino de Deus seria sempre menor que o da humanidade. Ele nunca acreditou que o Evangelho conquistaria o mundo inteiro. Em todos os tempos, mesmo entre os cristãos, houve e haverá não-cristãos. A supor-se mesmo que o Evangelho possa reinar exteriormente, os falsos cristãos e os não-cristãos estariam sempre em maioria. É nesse sentido que nosso autor interpreta a palavra: “Há poucos eleitos”, e viu que a experiência a confirmava: “Por que uns aceitam a graça e por que outros a desprezam, eis outra questão [...] Por que Deus não transforma *todos* os homens: é o que não estamos autorizados a procurar saber” (WA, 18, 684, 32). Trata-se então do “conselho secreto” do Altíssimo, da predestinação. É fato que em muitos homens falta a primeira das condições do reino de Deus: uma consciência moral viva. Por isso, Lutero considerava ilusão fatal querer introduzir na falsa “cristandade” a regulamentação da ordem natural-mundana, identificar o reino da graça com o da sociedade, como se todos os membros da comunidade cristã fossem verdadeiros crentes que cumprissem *livremente* o mandamento do amor, sacrificando, caso necessário, o interesse próprio. Em verdade, a massa obedece unicamente a seus impulsos selvagens (*wilden Triebe*) e, de moto próprio, condescende no máximo na manutenção de certo bom comportamento exterior. Pode-se, pois, identificar a ordem evangélica com a ordem mundana.

Por isso o Reformador afirma a necessidade do Estado e do Direito, para que a humanidade, que se bate e dilacera, encontre a paz civil. Não se pode renunciar ao emprego da força, pois muitos só entendem essa linguagem. Esperar que eles se emendem por meios pacíficos significa-

ria tornar-se culpado, juntamente com eles, de todos os crimes que cometessem nesse entretempo. Com esses princípios, Lutero expressou sem a menor ambigüidade que Direito e Estado são formas de vida que se situam bem *abaixo* do Evangelho. É verdade que, contribuindo para a manutenção da paz e da prosperidade, o Estado é uma ordenação desejada por Deus. Mas não é a ordem do mais alto grau. O Estado é o reino de Deus “da mão esquerda” (WA, 52, 26, 21 s.), ou seja (e aqui reencontramos o anti-substancialismo de nosso autor), o *opus alienum* (a obra estranha) de Deus por oposição a seu *opus proprium* (sua obra própria). O Estado está no grau mais baixo: ele é o instrumento da Cólera de Deus que toca a humanidade pecadora. Mas assim como a Cólera de Deus não é aniquiladora, também o Direito e o Estado apresentam um aspecto pelo qual se unem ao Evangelho e vêm ajudá-lo. A paz civil é uma condição *sine qua non* da crença e mesmo da simples subsistência do reino de Deus. Sem a intermediação do Estado, os cristãos que não podem opor nenhuma resistência à injustiça estariam entregues à exploração dos poderosos. Poderiam, claro, suportar isso em nível individual, mas no total – visto que a violência dominaria – a consequência seria a exterminação dos crentes e a extinção pura e simples do Evangelho. Garantindo a paz civil, o Estado torna-se um meio pelo qual Deus mantém seu Evangelho no mundo. Há mais ainda: o Estado desempenha certo papel na realização do mandamento do amor, pois a proteção que dá aos fracos, o cuidado que tem com o bem-estar material dos cidadãos, a comunhão que cria são – embora se trate apenas de coisas exteriores – uma manifestação de bondade em relação aos homens: “No tempo dos Apóstolos, a paz era tal que a palavra de Deus podia ser anunciada por todas as partes, ainda que os romanos (trata-se da *pax romana*) ignorassem para que servia essa paz” (WA, 16, 339, 3). Como recompensa, o cristão não somente pode como também deve ajudar o Estado, seja como funcionário, magistrado, soldado e até carrasco. Deve exercer esses diversos cargos com a honestidade e a fidelidade a que é obrigado como cristão, e com isso estará servindo a Deus, exercendo o amor ao próximo.

Mas há ainda duas condições para que a atividade exercida no *Beruf* mundano seja realmente um serviço a Deus. Em primeiro lugar, embora o mundo seja desejado pelo Criador, isso não significa que a ordem social e estatal criada pelo homem deva permanecer imutável. Essa ordem está a serviço do amor, o que quer dizer que a autoridade civil deve melhorá-la sem cessar nesse sentido e eliminar o que sempre há, em maior ou menor grau, de desumanidade, insensatez e até de crueldade em todo Direito reinante. Embora um magistrado cristão seja acima de tudo obrigado a levar em consideração os interesses da comunidade e não deva hesitar em infligir as penas apropriadas, deverá ter em mente os efeitos que a dureza das sentenças proferidas pode exercer sobre os condenados. Em uma palavra, é preciso evitar que se realize o *summum jus, summa injuria*. Lutero não deixou de fazer numerosas propostas para emendar o Direito imperial, tão complicado, de seu tempo, e assim ele, o “conservador”, foi ao mesmo tempo o artifice do progresso.

Em segundo lugar, o Direito, o Estado e a Economia não têm – evidentemente – nada de cristão por si mesmos. Não há Estado cristão, assim como não há sapataria cristã: podem existir apenas estadistas cristãos e sapateiros cristãos. Tudo então depende da intenção. Mesmo o cumprimento mais fiel do *Beruf*, mesmo o exercício mais estrito da autoridade podem enraizar-se na procura de si mesmo. O ato mais irrepreensível em si não se transforma em serviço de Deus, a não ser que seja *conscientemente* reportado a ele. Isso é óbvio para Lutero, dada a sua concepção de Deus. A teologia escolástica também ensinava ser preciso fazer de tudo pela honra de Deus. Mas para isso bastaria um amor a Deus que se tornasse consciente de *tempos em tempos*. Quanto ao resto, bastaria uma intenção “virtual” ou “habitual”. Lutero exige o *todo* do homem: a ação deve estar numa relação *consciente e pessoal* com Deus. O Reformador sempre teve predileção especial pelo texto em que Paulo diz que “tudo o que não vem da fé é pecado” (Rm 14, 23): “Só presto serviço a Deus quando vejo sua vontade, e meu coração diz: estou fazendo isto porque é a vontade de Deus” (WA, 15, 677, 8). Isso explica a existência de casos em que não

cabe limitar-se estritamente ao *Beruf* nem às leis humanas aparentemente mais sábias. O crente pode ser levado a refletir sobre atos habituais, a enfrentar o direito e os costumes, pois Deus é um poder criador que abre novas possibilidades e mesmo novas necessidades. O cristão deve então fazer-se seu instrumento e considerar dever seu fazer coisas que, em relação à “Lei”, são transgressões. Mas Lutero esclarece: infeliz daquele que se permitisse tais infrações por orgulho, de modo ímpio e criminoso!

Nestas páginas só procuramos elucidar a novidade de nosso autor em relação à sua época. Mas houve momentos em que Lutero se arrependeu e mesmo se contradisse. Um único homem, por mais genial que fosse, não podia corrigir, nem à custa de labuta obstinada ou de coragem excepcional, dezesseis séculos de tradição religiosa. “Desensinar o papa às pessoas: isso é mais difícil que ensinar-lhes Cristo” (WA, 1, 103, n.º 244). Até o fiel Melanchthon se assustara várias vezes com as audácias de seu Mestre. Portanto, não é de espantar que depois se tenha constituído uma ortodoxia luterana que acentuou os temas em que o Reformador não fora justamente... bastante reformador. Por isso, é preciso distinguir entre luterismo e luteranismo, luteranismo este sobre o qual L. Febvre (*Un destin, Martin Luther*, 1945, 203) afirma: “Dizer que ele traía o homem de Worms [...] não é suficiente. Ele o teria coberto de vergonha se não tivesse sido de algum modo alheio a ele.”

• A obra de Lutero é tão vasta que a simples enumeração de seus escritos constituiria um livro. Portanto, aqui nos limitaremos a indicar a grande edição crítica chamada de Weimar, *Kritische Gesamtausgabe*, iniciada em 1883, que está atualmente no 58.º volume, sem que seja possível dizer quando estará terminada. Nossas referências indicam essa edição com a abreviatura WA. A abreviatura Drews refere-se à edição *Disputationem*, de Drews, 1896. O leitor francês tem à disposição uma tradução (infelizmente de valor pouco uniforme) de certas obras importantes de Lutero: *Luther, Oeuvres*, Genebra, 1957 s., 10 vol. Algumas das edições feitas na França: *Discours à la noblesse chrétienne de la nation allemande*, Aubier, 1948; *Oeuvres choisies*, Labor et Fidès, 18 vol. pub. a partir de 1958; *Mémoires*, trad. Julius Michelet, Mercure de France, 1990; *Les grands écrits réformateurs*, prefácio de P. Chaunu, Flammarion, 1992; *Propos de table*, prefácio de P. Chaunu, Aubier, 1992.

André MALET

**LUXEMBURGO Rosa, 1870-1919**

Teórica e militante marxista, nascida em Zamosc, perto de Lublin, na Polônia. Rosa Luxemburgo morreu assassinada em Berlim, na noite de 15 de janeiro de 1919.

Em 1893, fundou com seu companheiro, Leo Jogiches, cognominado Tyszka, o Partido Social-Democrata Polonês, representado por ela no Congresso da II Internacional em Londres, no ano de 1896. A partir de 1897, ela passou a viver na Alemanha e tornou-se membro do Partido Social-Democrata Alemão (SPD). Numa brochura intitulada *Sozialreform oder Revolution*, desenvolveu uma crítica radical ao revisionismo de Eduard Bernstein. No Congresso Internacional Socialista de Stuttgart, em 1907, Rosa Luxemburgo propôs com sucesso, ao lado de Lênin, uma resolução segundo a qual os socialistas deveriam tirar proveito de uma eventual guerra para precipitar a queda da dominação capitalista.

Mas em 4 de agosto de 1914, os deputados social-democratas, esquecidos das resoluções adotadas pouco antes, votaram no Reichstag as verbas militares, inaugurando assim a política de União Sagrada. Rosa Luxemburgo, reprovando a atitude tomada pelos dirigentes do SPD, promoveu então, com alguns outros militantes, entre os quais Karl Liebknecht, uma propaganda sem trégua para denunciar o caráter imperialista da guerra. Condenada a um ano de prisão por atividade antimilitarista em 1914, foi presa em 19 de fevereiro de 1915 e depois de novo em julho de 1916 por “medida de proteção”. Só foi libertada em 8 de novembro de 1918, quando a Revolução, depois de ganhar Hanôver, Colônia, Brunswick e Munique, provocara a constituição do primeiro governo da república da Baviera. Desde que fora presa, ela não cessara de enviar contribuições para *Spartakusbriefen* (Cartas de Espártaco), órgão de oposição revolucionária da social-democracia.

A partir de novembro de 1918, à frente da Liga Espártaco e do Partido Comunista Alemão, fundado em janeiro de 1919, Rosa Luxemburgo lutou pelo nascimento de uma república socialista alemã. Mas a reação, a ala direita do SPD e o exército coligaram-se contra a revolução. As tropas do

social-democrata Noske esmagaram o movimento revolucionário. Foi a semana sangrenta de janeiro de 1919. Rosa Luxemburgo, presa em Berlim com K. Liebknecht por oficiais dos corpos francos, foi assassinada: teve o crânio esmagado a pauladas, e seu corpo foi jogado num canal (Parque de Tiergarten).

Rosa Luxemburgo é uma das mais importantes teóricas do marxismo. Através das polêmicas que sacudiram a II Internacional, empenhou-se em demonstrar que o marxismo não é uma teoria acabada, e o que o estudo das transformações do capitalismo a partir da morte de Marx permite não revisar a teoria, mas, ao contrário, aprofundá-la. Em sua obra principal, *Die Akkumulation des Kapitals* (A acumulação do capital, 1913), que aprofunda o conceito de reprodução ampliada do capital, ela demonstra que a contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e o desenvolvimento da demanda global leva necessariamente o capital a buscar mercados não capitalistas para realizar a mais-valia. Donde o imperialismo. Ela mostra assim que, embora em seu tempo as lutas de competição do capitalismo tivessem se atenuado em escala nacional, em escala mundial se agravavam. Elas não poderiam aguçar-se e redundar numa situação de crise generalizada quando o mundo inteiro estivesse sob o jugo do capital, e só o proletariado poderia impedir que tais lutas degenerassem em barbárie. A classe operária não devia, pois, esperar passivamente as convulsões supremas nem limitar-se às lutas parlamentares. Pois, cedo ou tarde, a revolução passaria às vias de fato. Contra o imobilismo, Rosa Luxemburgo afirmava que a educação do proletariado só pode dar-se na ação revolucionária. A classe operária, dizia ela, reivindica firmemente o direito de cometer seus próprios erros e de aprender por conta própria a dialética da história. Do ponto de vista histórico, os erros cometidos pelo movimento operário são infinitamente mais fecundos e mais preciosos que a infalibilidade do melhor Comitê Central. Para Rosa Luxemburgo, o papel do partido é intervir no movimento espontâneo da classe operária, para conferir-lhe meta política. Nisso, ela se opõe aos bolcheviques e em particular a Lênin, para quem a classe operária explorada, dividida e por muito

tempo submetida à ideologia dominante, não tem, espontaneamente, “consciência de classe” nem posição revolucionária. Rosa Luxemburgo interveio também em nome do marxismo nos debates sobre a guerra, sobre as colônias, sobre a questão nacional. Desenvolveu uma atividade política imensa, percorrendo a Alemanha de comício em comício, num esforço incessante, “como uma vela que queima nas duas pontas”.

Note-se enfim que, embora sempre tenha acreditado que a instauração do socialismo não podia ocorrer sem que fosse vencida a resistência da burguesia, Rosa Luxemburgo em várias ocasiões condenou o terror. A principal queixa de Rosa Luxemburgo em relação a Lênin foi a limitação à liberdade de expressão. Para ela, a ditadura do proletariado identifica-se com a democracia no sentido mais amplo, e a liberdade é sempre a liberdade daquele que pensa de modo diferente.

• *Sozialreform oder Revolution?*, Leipzig, 1899; 2ª ed., 1908; *Massenruik, Partei und Gewerkschaften*, Hamburgo, 1906; 3ª ed., Leipzig, 1919; *Die Akkumulation des Kapitals*, Berlim, 1913; *Die Russische Revolution*, Hamburgo, 1922; *Briefe aus dem Gefängnis* (Intern Jugend bibliothek, 10), 3ª ed., Hamburgo, 1922. – Trad. franc.: Obras, I, II, III, antologia, Paris, Maspéro, 1971; *La crise de la social-démocratie*, Bruxelas, Ed. La Taupé, 1970.

Christian ROCHE

### LYOTARD Jean-François, 1924-1998

Filósofo francês, nascido em Paris. Professor de filosofia a partir de 1950, obtém o doutorado de Estado em 1971. Após dez anos de ensino de filosofia em escolas secundárias (também em Constantina, Argélia, de 1950 a 1952), mais de vinte anos de ensino e pesquisa em estabelecimentos superiores (Sorbonne, Nanterre, CNRS, Vincennes) e doze anos de trabalho teórico e prático dedicado ao grupo “Socialisme ou barbarie”, depois a *Pouvoir Ouvrier*, é atualmente professor de filosofia na Universidade de Paris VIII (Vincennes, Saint-Denis) e *distinguished professor* na Universidade da Califórnia, Irvine.

Em seu primeiro livro, *Fenomenologia*, J.-F. Lyotard escreve: “Compreender a história: não há tarefa mais verdadeira para o filósofo” (1954). É esse, ao que parece, seu ponto de partida. Após

sua militância no grupo “Socialisme ou barbarie”, a crítica a essa atividade levará Lyotard ao que mais tarde denominará sua “deriva”. Deriva tal que torna impossível, sem profunda revisão, a teoria da história projetada. De fato, em seu primeiro grande livro, *Discurso, Figura* (1971), a arte – em especial a pintura – surge no lugar da história e da política.

Segundo ele, *Discurso, Figura* pretende contribuir para uma crítica da ideologia. Como e por que esse empreendimento será realizado através da arte? Porque, para Lyotard, o desvio pela arte é a oportunidade de interrogar a supremacia que o Ocidente concede ao discurso desde o platonismo. Não se trata, porém, de estabelecer uma alternativa ingênua – discurso ou figura –, mas sim de fazer justiça a um “outro do discurso”, que está presente no discurso: esse “espaço figurar”, heterogêneo e irredutível, que marca o discurso com seus efeitos, também subverte a representação. A crítica do discurso, feita em nome da figura, será ao mesmo tempo uma crítica das imagens.

Consequência para o enfoque da arte: a não-estética ou a estética apresentada por Lyotard exclui a compreensão da obra como gesto ou expressão de um sujeito da experiência (pictural ou outra) do real. O estudo da obra de Cézanne e de Klee leva Lyotard a rejeitar a concepção fantasmática da obra de arte defendida por Freud (1980 b). De fato, para Lyotard, Freud permanece cativo de um modelo de arte representativo ou teatral, que não é moderno, no qual a identificação se perpetua pela manutenção da boa forma. Ora, a obra, embora comprove a “convivência radical entre o desejo e a figura” (1971), investe precisamente contra essa convivência invertendo a relação especial do desejo e da figura, central na questão do fantasma. Por essa inversão complexa, a obra renuncia à sua função de conciliação e de comunicação, que a sociedade muitas vezes lhe confiou (ex.: o museu imaginário). Exerce outra função, crítica (1973 a), porquanto a obra veda a consumação do desejo de acordo com formas consideradas boas. Nesse sentido, a obra é decepção, e o trabalho do artista desagradado. Há em *Discurso, Figura* um duplo movimento: de um lado, uma crítica das formas (imagens



e discurso) que recorre, com o conceito “figural”, à energia e aos processos que reinam no sistema do inconsciente tal como Freud o descreve; de outro lado, uma crítica de Freud em nome do privilégio indevidamente concedido às boas formas. A saída de *Discurso, Figura* é, portanto, a ruptura com as boas formas. Uma das características essenciais da filosofia de Jean-François Lyotard consiste justamente na nova apreciação dos fenômenos da modernidade. A arte moderna cinde o sujeito, o belo e o gosto; é a arte do capital, que impossibilita a vivência, precipitando o ideal em suas “águas geladas”. Ao contrário de W. Benjamin e de Adorno, Lyotard se recusa a pensar essa destruição em termos de perda e de dor, que, a seu ver, são profundamente religiosos e reativos. Ao contrário, para ele modernidade significa uma nova forma de pujança do espírito. Assim, a arte moderna contribui para a crítica prática da ideologia, “crítica que tem contrapartida na crítica revolucionária das coerções econômicas, sociais e políticas” (1973 a). *Discurso, Figura* inaugura uma perspectiva energética, libidinal, marcada pelo reconhecimento da força e do desejo; essa força é que dará a tônica à filosofia afirmativa em que Lyotard se engaja.

É em *Economia Libidinal* (1974) que essa filosofia terá a expressão mais radical. O sujeito fenomenológico do doador de sentido desaparece em favor daquilo que Lyotard chama de “a grande película efêmera”. Nela não há mais regiões, não há mais zonas. O desejo se volta para qualquer parte da faixa e investe os lugares mais inesperados. Essa película não unifica nunca as intensidades que a ativam. A energia, as intensidades encontram contudo com que se “ligar” (no sentido em que Freud fala de “energia ligada” ou “não ligada”) num dispositivo dito pulsional ou libidinal. No essencial, um dispositivo pulsional é uma organização de captura de energia, um bloqueio do intenso de acordo com ligações e intercambiadores que transformam a energia em cores, palavras, sons, narrativas, ciência, arte etc. Ao mesmo tempo que capta, o dispositivo estabiliza. É por isso que um dispositivo econômico, lingüístico, pictural etc., sempre pode, em princípio, ser examinado do ponto de vista libidinal. Essa possibilidade repousa na duplicidade dos

signos e na dissimulação que ela assinala. Por conseguinte, Lyotard pode descrever a economia política como um dispositivo que dissimula a economia libidinal. Nessa perspectiva em que o conceito metafísico de realidade se apaga diante da “grande película efêmera” sobre a qual se instanciam as pulsões – já que toda economia é energia (no sentido de Freud) comutada, e todo signo é tensor porque dúplice –, o pensamento crítico de Marx não pode mais subtrair-se realmente à religiosidade – visto que o recurso à força de trabalho como exterioridade do capital se torna uma ficção metafísica. A tal ponto que a obra deu ensejo a mal-entendidos: renúncia ao político, à filosofia, ao desejo, defesa do capital.

A problemática libidinal se apresentará, para Lyotard, como um impasse filosófico. De fato, uma vez que se reporte a formação dos conjuntos pulsionais a um princípio único (energia), estes só se distinguirão entre si por diferenças de velocidade. Com isso, fica-se impedido de conceber um princípio de discriminação que respeite a irredutibilidade dos “signos” políticos, econômicos, estéticos etc., de distinguir o justo do injusto. Essa constatação vai orientar Lyotard para uma reflexão sobre o incomensurável (1977 a), já implícita na *Economia Libidinal*. Incomensurabilidade, de fato, da “grande narrativa” legitimadora dos pensamentos e dos poderes que têm o nome de marxismo, em relação às “pequenas narrativas” das revoltas operárias, de que “Socialismo ou barbarie” fez-se eco. Assim, para Lyotard, as multiplicidades narrativas atacam o que ele chama de “as grandes narrativas da legitimação” (1977 b, 1979 a e b) (narrativa da religião, narrativa da emancipação e das luzes, narrativa da ciência), do mesmo modo que a grande película efêmera é atacada pela multiplicidade das intensidades. Para explicar esses efeitos de narração, J.-F. Lyotard analisa a “pragmática das narrativas”. Com isso é designado “o conjunto das relações, complicadíssimas, que há entre aquele que narra e aquilo de que fala, aquele que narra e aquele que ouve, e entre este último e a história de que o primeiro fala” (1977 b). A pragmática dos relatos haure sentido numa reflexão mais geral sobre os jogos de linguagem que se alimenta provisoriamente da leitura de Wittgenstein.

Cada jogo deve ser jogado segundo suas regras. Ora, observa-se o tempo todo a contaminação de um jogo de linguagem por outro (ex.: contaminação do jogo do justo pelo verdadeiro). Por conseguinte, a questão da justiça debatida em *Com Justiça (Au juste)* (1979 b) apresenta-se como a condição da possibilidade de haver uma filosofia dos jogos de linguagem. Nesse sentido, ser justo é garantir a pureza de cada um dos jogos, realizar o encadeamento correto ou, ao contrário, desfazer encadeamentos impróprios. O filósofo pós-moderno respeita a incomensurabilidade dos jogos, impede o avanço ou os excessos de um sobre o outro, mantendo a justa distância, o “abismo” que existe entre cada um dos jogos de linguagem. Essa preocupação não se inspira apenas em Wittgenstein, mas, com ainda maior nitidez, em Kant. É a preocupação do “crítico” kantiano como juiz de um “tribunal” que decide ou transige sobre “o território”, “o domínio”, em que são validadas frases e jogos de linguagem. Em outro sentido: “Ser justo é aventurar-se a emitir uma hipótese sobre o que há para fazer” (ibid.). Essa “hipótese” implica “uma idéia e uma prática da justiça que não [é] a do consenso” (1979 a). Ela requer, por conseguinte, uma “política do juízo” (1979 b) cuja indicação encerra *A Condição Pós-moderna*. Essa política implica que se deve “julgar antes de toda e qualquer regra” (1981 b). Nessas condições, julgar se mostra uma faculdade política e não apenas jurídica. É toda a problemática kantiana que é reexaminada por Lyotard.

O sentimento do sublime já pertence, para ele, à pós-modernidade, cujas características é um dos primeiros a descrever (1979 a). Na condição pós-moderna, o sentimento do sublime substitui o juízo de gosto. A experiência, no sentido hegeliano, cede lugar à experimentação. O artista e o filósofo, irmãos em experimentação, inventam, uns com as palavras, as cores, os sons, outros com as frases e suas regras de formação. Ambos “jogam” com o desprazer marcado de satisfação, com o esforço de apresentar o inapresentável e o ilimitado do pensamento. A pintura de hoje não apresenta nada além do invisível, nunca a realidade ou a ausência de realidade con-

vencionais; há, diz Lyotard, um “inapresentável” para o pensamento (o absoluto, o infinito etc.). Os estudos que ele dedica ao trabalho dos artistas contemporâneos mostram o quanto o fim da vivência e a questão do tempo estão no âmago da pintura pós-moderna, assim como no âmago do capitalismo (1980 a e c; 1982 b e c): o pintor pós-moderno pinta monocromaticamente ou, ao contrário, “constitui o tempo” por meio da cor. A estética do sublime polemiza sem cessar com quem, de perto ou de longe, invoca o real, o realismo, a realidade. A sujeição do pensamento a outras finalidades que não ele mesmo, a uma suposta finalidade única e unitária da história ou do sujeito, a um dado presente ou futuro, está prenhe da ameaça do Terror. Na liça (*agôn*) das frases e dos jogos de linguagem, uma “jogada” não é permitida: a que “faz uso, mesmo indireto, mesmo simbólico, da ameaça de morte a seus destinatários” (1980 b). Sem dúvida faz parte da condição pós-moderna: Pensar é “frasear”. Pensar é apresentar e encadear frases. É buscar a regra “sem que já se possa anunciar o que essa regra diz” (1981 a). É também assinalar a incomensurabilidade das frases, o “abismo” que as separa e tomar partido do “litígio”. “Eu gostaria de chamar de *litígio* o caso em que o queixoso está desprovido dos meios de argumentar, e assim se torna vítima” (*Le différend*, 1983). Significa que o litígio é, de saída, uma questão de frases. Cada frase “apresenta um universo”, definido em termos de pragmática. “Uma frase comporta um *Há*.” Esse “*Há*” implica uma ontologia... da ocorrência, do caso: “Não o ser, mas um ser, uma vez.” Em vez de realizar o projeto *Aufklärer* da modernidade, a filosofia tem por tarefa “dar direito ao litígio”.

• *La phénoménologie*, PUF, 1954; “Études sur la question algérienne”, in *Socialisme ou barbarie*, n<sup>os</sup> 18, 21, 24, 25, 33, 34, 1956-1963; *Discours, figure*, Klincksieck, 1971; *Dérive à partir de Marx et Freud*, UGE, 1973 a, “10/18”; *Des dispositifs pulsionnels*, UGE, 1973 b, “10/18”; *Economie libidinale*, Minuit, 1974; *Les transformateurs Duchamp*, Galilée, 1977 a; *Instructions païennes*, Galilée, 1977 b; *Rudiments païens*, UGE, 1977 c, “10/18”; *La condition postmoderne*, Minuit, 1979 a; *Au juste*, Christian Bourgois, 1979 b; *La constitution du temps par la couleur dans les oeuvres récentes d'Albert Ayme*, Traversière, 1980 a; *Des dispositifs pulsionnels* (nova ed.), Christian Bour-

gois, 1980 b; *La partie de peinture*, Maryse Candela à Cannes, 1980 c; Discussions, ou: phraser "après Auschwitz", in *Les fins de l'homme*, Galilée, 1981 a; Introduction aux écrits historico-politiques de Kant, in *Rejouer le politique*, Galilée, 1981 b; Pierre Souyri, le marxisme qui n'a pas fini, *Espit*, I, 1982 a; *Essai sur le secret dans l'oeuvre de Baruchello*, Feltrinelli, 1982 b; *L'assassinat de l'expérience par la peinture*, Le Castor Astral, 1984; *Le différend*, Minuit, 1983; *Tombeau de l'intellectuel et au-*

*tres papiers*, Galilée, 1984; *Essay on Sartre*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986; *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, 1986; *Que peindre?*, La Différence, 1987; *Heidegger et les "juifs"*, Galilée, 1987; *L'inhumain*, Galilée, 1988; *Peregrinations: Law, Form, Event*, Nova York, Columbia University Press, 1988; *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Galilée, 1991.

Michel ENAUEAU e Jean-Loup THÉBAUD

# M

## **MACH Ernest, 1838-1916**

Físico e filósofo austríaco. Nascido na Morávia, educado pelo pai até os catorze anos devido à sua falta de aptidão para a vida escolar, Mach estuda em seguida matemática, física e filosofia na Universidade de Viena. Ali defende em 1860 uma tese de doutorado sobre os fenômenos elétricos de descargas e de indução. Nomeado professor de matemática na Universidade de Graz em 1864, torna-se professor de física experimental em Praga, em 1867; permanece nessa instituição até 1895, data em que a Universidade de Viena lhe oferece uma cátedra de filosofia (história e teoria das ciências indutivas), que ocupa até 1901. A obra científica de Mach é considerável em campos muito diversos: óptica, acústica, psicofísica e fisiologia da sensação, mas também mecânica e termodinâmica. Descobre, entre outras coisas, o papel do ouvido interno na percepção do movimento e o fenômeno denominado “faixas de Mach” na percepção dos contrastes luminosos; seu trabalho sobre a estrutura do espaço perceptivo antecipa a *Gestalttheorie* e suas pesquisas sobre os fenômenos supersônicos são utilizados na aerodinâmica moderna. Mas, se ele é hoje universalmente conhecido, é sobretudo por sua obra em filosofia da ciência.

Mach chega à filosofia da ciência pela análise crítica dos conceitos da física e da fisiologia. A descoberta dos defeitos do atomismo mecanicista junto com a “impressão indelével” experimentada quando da leitura dos *Prolegômenos* de Kant convince-o, no começo da década de 1860, da necessidade de uma reflexão sobre os funda-

mentos da mecânica, e essa tarefa o leva de uma crítica da definição newtoniana da massa como quantidade de movimento a um estudo histórico do princípio de conservação da energia, e depois disso à sua célebre exposição histórica e crítica da mecânica (1883). A história da ciência, compreendida como reconstituição dos raciocínios (e erros) baseados em fontes primárias, permite a ele revelar a importância, para a inteligibilidade da ciência, de certas questões gerais: de onde provém nossos conceitos atuais? Por que eles se tornam tão familiares que sua evidência parece impor-se sem discussão? Por que este ou aquele raciocínio, este ou aquele tipo de prova, se impõe numa determinada época como critério de verdade? Desse trabalho, Mach não extrai nenhuma filosofia da ciência sistemática, ao contrário do que se costuma dizer, e Einstein tinha razão ao elogiar nele, acima de tudo, seu “cepticismo incorruptível”. No entanto, ele define uma orientação para o que, a seu ver, poderia ser uma teoria do conhecimento, ao afirmar que a totalidade do saber em geral deriva das necessidades da vida. Essa ancoragem numa injunção biológica encontra um paralelo metodológico no princípio de “economia de pensamento”: “Toda ciência se propõe a substituir e economizar as experiências com a ajuda da cópia e da figuração dos fatos no pensamento [...]. A própria ciência pode ser considerada um problema de mínimo.” Ademais, o próprio fato de o saber científico ter um caráter intrinsecamente convencional tem um paralelo histórico na luta contra todas formas de rigidificação do pensamento, em particular contra aquelas

que se imunizam contra a crítica por meio de asserções “metafísicas”. O esforço de Mach dirige-se, pois, como o dos energistas, contra a ontologização coisista dos conceitos da física e contra o lugar de destaque atribuído à mecânica; da crítica dos conceitos de massa, de força e de causa, Mach passa à dos conceitos de coisa e substância. A transformação de noções funcionais em noções metafísicas só se explica pela necessidade que nosso pensamento tem de estabilidade; ora, não há nada de estável na natureza, “a coisa é uma abstração de um complexo de elementos cuja variação não é levada em consideração”. Em vez de as sensações serem o reflexo de coisas existentes – o saber, espelho do mundo –, é antes aquilo que chamamos de “coisa”, isto é conceitos, que são os símbolos de nossas sensações. As coisas são nossas maneiras de inserir identidade e permanência no fluxo de uma natureza que “só se apresenta uma vez”, e as relações causais ou são sentimentos arbitrários de hábitos, ou conceitos funcionais cômodos: “As repetições de casos semelhantes [...] só existem na abstração que empregamos a fim de copiar os fatos no pensamento.” A idéia de realidade independente do mundo externo não passa, portanto, de uma projeção metodológica exigida pela fragmentação de nossas sensações. Em resposta às críticas de Husserl (*Investigações Lógicas*, I, 9), Mach observa na sexta edição da *Mecânica* que, na qualidade de “pesquisador em ciências da natureza”, está acostumado a proceder do singular ao geral e que foi isso que fez no estudo do desenvolvimento do conhecimento físico. “Fui obrigado a proceder dessa maneira pelo fato de que uma teoria da teoria era uma tarefa difícil demais para mim.” Dirigindo então sua atenção para os fenômenos particulares, tais como a adaptação das idéias aos fatos e das idéias entre si, a economia mental, a comparação, a experiência intelectual, a constância e a continuidade do pensamento etc., descobriu ser útil considerar o pensamento (científico e ordinário) como um “fenômeno biológico e orgânico para o qual o pensamento lógico ocupa a posição de um caso-limite ideal”. Mas ele tem certeza de que a análise poderia partir indiferentemente de uma ou da outra margem – em outras palavras, também seria possível começar pelo pensamento lógico. Mach defende-se,

por conseguinte, de ter caído numa confusão entre o lógico e o psicológico, e situa em outro lugar seu interesse: “Mesmo se a análise lógica de todas as ciências estivesse terminada, acredito que a exploração biopsicológica de seu desenvolvimento continuaria sendo uma necessidade e, portanto, não excluiria uma nova análise lógica baseada nessa nova exploração.” A teoria da economia do pensamento, em si mesma independente de qualquer projeto fundacional, não proíbe a investigação de um fundamento mais profundo e, ao contrário, visa à sua realização.

A apreciação do conteúdo e da influência dos trabalhos de Mach fica distorcida se não for inserida em seu contexto. A filosofia das ciências aparece no final do século XIX em estreita relação com a crise da mecânica e a da geometria, e a riqueza das discussões daquele período foi geralmente simplificada e caricaturizada por repetidas leituras feitas a partir da evolução posterior do positivismo. Deve-se portanto ler Mach comparando suas idéias às de Hertz, Boltzmann, Helmholtz, Duhem e Poincaré e não a partir de sua apropriação pelo Círculo de Viena, no fim da década de 20. Um exemplo típico é o da questão da realidade dos átomos. Mach foi muito criticado por sua recusa obstinada da teoria atômica, sem que se percebesse que ele negava e recusava a hipótese metafísica de uma constituição universal da matéria em “corpos muito pequenos” e que de forma alguma se opunha à introdução de entidades inobserváveis na física. Mas, na década de 1880, o átomo era frequentemente associado a imagens químicas ingênuas, e Mach critica acima de tudo a ontologização dos conceitos. Nesse sentido, seu ponto de vista é bem mais próximo do da física atômica e quântica que aparece após 1900, e entende-se melhor por que Einstein deu mostras de tanta admiração por ele no momento em que, por um lado, elaborava a teoria da relatividade restrita graças a uma crítica dos conceitos newtonianos de espaço e tempo absolutos e em que, por outro, contribuía de modo decisivo para a transformação do conceito de átomo por seus trabalhos em mecânica estatística (1905). Antes de ser uma prefiguração do positivismo lógico, a obra de Mach aparece essencialmente como uma obra crítica, tal qual destaca Einstein em



1947 numa carta a M. Besso: “Para mim, seu mérito particular está no fato de ter abrandado o dogmatismo relativo aos fundamentos da física que predomina durante os séculos XVIII e XIX.”

• Obras. – [As traduções inglesas só estão indicadas quando não existe tradução francesa.] *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, Praga, 1872; trad. ingl. *History and Root of the Principle of the Conservation of Energy*, Chicago, Open Court, 1911; *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, Leipzig, 1883; várias reedições modificadas; trad. franc. da 4ª ed. alemã por E. Bertrand, *La mécanique, exposé historique et critique de son développement*, Paris, Hermann, 1904; *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Iena, 1886; 2ª ed. modificada, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, 1900; *Popular Scientific Lectures*, primeira publicação em trad. ingl., La Salle, Ill., 1895; *Populärwissenschaftliche Vorlesungen*, Leipzig, 1893; reedições aumentas até 1923; *Die Prinzipien der Wärmelehre*, Leipzig, 1896; *Erkenntnis und Irrtum Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Leipzig, 1905 e 1906; trad. franc., *La connaissance et l'erreur*, Paris, Flammarion, 1908; *Die Prinzipien der physikalischen Optik. Historisch und erkenntnis-psychologisch entwickelt*, Leipzig, 1921; trad. ingl. *The Principles of Physical Optics. An Historical and Philosophical Treatment*, Londres, 1926, e Dover, NY, 1953.

Estudos. – John T. Blackmore, *Ernest Mach. His Work, Life and Influence*, Berkeley, 1972; Robert S. Cohen e R. J. Seeger (eds.), *Ernest Mach: Physicist and Philosopher*, Boston Studies in the Philosophy of Science, VI, Dordrecht, 1970; Erwin Hiebert, *The Conception of Thermodynamics in the Scientific Thought of Mach and Planck*, Friburgo, 1968; Ernst Mach, *Dictionary of Scientific Biography*; Jaako Hintikka (ed.), *A Symposium on Ernst Mach*, *Synthese*, 18, 1968; Robert Musil, *Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs und Studien zur Technik und Psycho-technik*, Berlim, 1908; trad. franc. parcial, *Pour une évaluation des doctrines de Mach*, Paris, PUF, 1985; Joachim Thiele, *Ernst Mach Bibliographie*, *Centaurus*, 8, 1963.

Catherine CHEVALLEY

## MAIMÔNIDES (Rambam), 1135-1204

Maimônides pode ser considerado a personalidade mais célebre do mundo judaico, conhecido e apreciado tanto por judeus quanto por árabes e cristãos, sendo também uma figura filosófica e científica de primeira ordem.

Médico célebre, exegeta da Bíblia e do Talmud, de que publicou uma verdadeira súpula, a

tal ponto que foi chamado de “águia da sinagoga”, autor de trabalhos médicos célebres, inspirador de uma filosofia e de uma concepção do homem em que tentou fundir a tradição filosófica de Aristóteles com a tradição judaica, o pensamento grego com o pensamento judaico, Maimônides é também considerado uma das figuras mais importantes da medicina árabe, o que permite ver nele um espírito universal.

*Moisés ben Maimun*, em árabe Abu Amram Musa Maimun Obad Allah, e em hebraico Rabi Moche ben Maimon (Rambam), nasceu em Córdoba, na Espanha, em 30 de março de 1135 de pai estudioso do Talmud, matemático e astrônomo. Já na infância, com a idade de treze anos, foi obrigado a deixar Córdoba devido à invasão dos Almôadas, indo estabelecer-se com a família na Almeria. Dali, perseguido ainda pelos Almôadas, foi obrigado a emigrar para Fez com a família. Nessa cidade, os judeus eram obrigados a aceitar o islamismo para salvar a vida. Maimônides, diante dessa situação trágica, em que os judeus ficavam diante do dilema de renegar sua religião ou morrer, aconselhou simular a prática do islamismo permanecendo fiel ao judaísmo, com o fim de conservar a fé judaica.

De Fez, Maimônides foi com a família para a Terra Santa, passando por Akko (São João de Acre), por Jerusalém, até chegarem ao Egito.

Depois da morte do pai e do irmão David, Maimônides fixou-se no Cairo, onde trabalhou em todos os seus textos; em 1175 teria sido nomeado rabino do Cairo, exercendo a medicina simultaneamente. Em seguida obteve um posto importante como médico do sultão e na corte de Saladino. Sua profissão de médico absorveu-o cada vez mais, e sua notoriedade tornou-se considerável. Escreveu numerosos trabalhos de medicina. Ao mesmo tempo, terminava seu tratado filosófico, *O Guia dos Desgarrados (Moré Nebur'him)*. Ficava impressionado com a filosofia de Aristóteles traduzida por Ibn Sina, e tentou conciliá-la com o judaísmo.

Sua reputação tornou-se considerável em todas as comunidades judaicas, particularmente no Sul da França, representado por Ibn Ezra, pelos tibonidas e os kimidas, por Narbonne etc. Foi Samuel Ibn Tibbon, na Provença, que traduziu as

obras de Maimônides. Maimônides saudou numa carta célebre os judeus de Lunel, que “com mão firme empunhavam a bandeira da Torah”.

Maimônides morreu com a idade de setenta anos (20 de Tebet – 13 de dezembro de 1204); nas palavras de Graetz, judeus e muçulmanos observaram luto de três dias. “A comunidade de Jerusalém organizou uma cerimônia fúnebre e decretou jejum geral.” Foi enterrado em Tiberíades.

A obra de Maimônides é considerável. Ela contém particularmente:

1º O resgate da tradição judaica; os principais fatores para o resgate de um *verdadeiro Credo* para a religião judaica como para as outras religiões.

Os treze artigos de fé de Maimônides são os seguintes:

- 1) Deus criou o mundo e o governa;
- 2) Ele é UNO e único. Sempre foi e será eternamente;
- 3) Não tem corpo nem nada de corpóreo;
- 4) Não teve começo nem terá fim;
- 5) É só a Ele que devemos volver nossas preces;
- 6) As palavras dos profetas são verazes;
- 7) Moisés é o maior dos profetas;
- 8) A lei que seguimos é a que Deus deu a Moisés;
- 9) Essa Lei é imutável;
- 10) Deus conhece os pensamentos e as ações dos homens;
- 11) Deus recompensa os bons e pune os maus;
- 12) Deus enviará o Messias;
- 13) Os mortos ressuscitarão.

2º Além disso, Maimônides retomou e sistematizou todas as diretrizes da Bíblia e do Talmud. No que se refere ao Talmud, dedicou uma obra especial ao capítulo da Mishnah, intitulado “Pirquê Avoth”, ou Máximas dos Pais, que encerra os elementos fundamentais da sabedoria judaica, que Maimônides comentou máxima por máxima, e, ademais, deduziu da Bíblia e do Talmud linhas de conduta (*Alarhot* é a *Alarhat*, ou seja, o modo de se portar em todas as circunstâncias), extraindo por exemplo os fundamentos da Torah (*Yesodot hatorah*), os do estudo da Torah, as prescrições referentes aos idólatras, aos “servidores dos astros e da sorte” (*Ovdei corhavun ou mazalot*), as regras do arrependimento e do

retorno à Lei (*techuvah*), as regras da prece que precede o *Shemá* (*Kriat Shemá*), as referentes a todas as preces, sobre o uso dos *tephilim* (instrumentos de prece), sobre o uso do *talith* e do *tsitsit*, sobre as bênçãos, a circuncisão etc. Todo esse conjunto considerável recebe o nome de *Michné Torah* (redobro da Torah) e de “mão forte” (*Haiaad harhazakah*). Outra parte é exposta na forma de cartas (*igueret, iguerot ha rambam*), cartas pessoais ou coletivas às diversas comunidades, sobre assuntos variados, muitas vezes para revigorar a fé, como está escrito nas cartas de abertura da esperança (*Petarh Tikvah*), no seguinte trecho (p. 130): “Por isso é que nossos irmãos de todo Israel, dispersos pelos quatro cantos da terra, devem ganhar mais forças para dar atenção às grandes e às pequenas coisas, às coisas individuais e às coletivas, a fim de que vosso povo se ligue à Verdade que não muda e não pode ser modificada, para elevar vossas vozes para a fé, fé que nunca se dobra e que deve ser incorruptível.”

Além dessa obra religiosa e filosófica, a obra de Rambam é considerável no campo médico e científico. Seus trabalhos médicos foram reunidos em várias coletâneas publicadas pelo Instituto Lerav Kook, intituladas: *Ctavim refuarim* (Escritos médicos), quais sejam:

- 1) *Conduta da Saúde*;
- 2) *Capítulos de Moisés sobre a Medicina*;
- 3) *Comentários sobre a Obra de Hipócrates*;
- 4) *As Medicinas Puras*;
- 5) *Modos de Revigorar as Forças do homem*;
- 6) *Livro da Asma*;
- 7) *Resumo Sucinto da Obra de Galeno*;
- 8) *Sinais da Morte e Tratamentos contra Eles*;
- 9) *Nomes dos Medicamentos*;
- 10) *Respostas às Questões Médicas*.

Os trabalhos de Maimônides não deixaram de lado o campo da psiquiatria. Ele escreveu um capítulo notável, intitulado “A Conduta da Saúde da Alma”. Estudou particularmente as modificações do rosto, da “luz da face” (*ohr panar*) na melancolia, na agorafobia etc. O Dr. Litvaq (*in memoriam*), que publicou o primeiro compêndio de psiquiatria em hebraico, dedicou-lhe nessa

obra um capítulo intitulado “A Doutrina da Alma, do Psiquismo Segundo Maimônides e na sua Época” (pp. 162-75). Maimônides distingue níveis de psiquismo: o dos instintos, o da afetividade (*hamarguish*) e o nível mais elevado, o da inteligência (*Sichli*). Em resumo, Maimônides, talvez sob a influência de Aristóteles, distingue almas diferentes ou níveis psíquicos diferentes, segundo uma tendência filosófica distinta da tendência à *Unidade*, que domina a tradição hebraica.

Não podemos aqui analisar mais profundamente esses trabalhos médicos, que foram objeto de importantes estudos por parte do Dr. Mountner (de Jerusalém) e do Dr. I. Simon (Paris).

3º Os importantes trabalhos de Maimônides despertaram vivas reações, sobretudo após sua morte. Essas reações, depois, se atenuaram. Uma das maiores críticas feitas a Maimônides foi a de certo dogmatismo e de transposição filosófica dos dados da Torah.

De acordo com a inspiração de Aristóteles e dos filósofos gregos, a razão e o justo meio são superiores aos sentimentos e às intuições, ao passo que a tradição bíblica e talmúdica os funde numa unidade.

O seguinte trecho de Maimônides em *Michné Torah* (t. I, p. 4), é característico: “A via correta é a do justo meio, que está a meia distância entre os dois extremos”, e Maimônides acrescenta que o homem deve evitar a paixão, a cólera. Percebe-se que essa concepção não está distante da “ataraxia” dos filósofos gregos. Mas então o que dizer da prescrição fundamental de Moisés na prece do Shemá: “Amarás teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças”? Que dizer das indignações de Moisés diante da injustiça, que o fizeram matar um egípcio, quebrar as tábuas da Lei diante do Bezerra de Ouro etc.?

Deus nunca reprovou esses arreios de Moisés, nem os dos profetas, quando o ardor tinha por fim a defesa de seu Deus, a defesa das viúvas, dos órfãos, e quando visava a erguer os que caíssem. Esse ímpeto dos profetas seria compatível com o justo meio frio e impassível dos filósofos?

Porém o mais importante é que, no *Guia dos Desgarrados*, Maimônides se insurge contra o antropomorfismo, vendo *alegorias* nos trechos bí-

blicos que falam da face de Deus, da mão de Deus etc. Falando no t. I dessa obra do “príncipe dos filósofos” (Aristóteles), considera necessário aprender “as regras do silogismo e da demonstração, assim como da maneira de preservar-se dos erros do espírito”. Ora, precisamente as regras do silogismo e da lógica formal, tão características da tradição filosófica grega, estão em contradição com a orientação da Bíblia hebraica e do Talmud.

Aqui se trata de dados históricos vivenciados em toda a sua intensidade e emoção; pode-se dizer que se trata de dados *experimentais* que mostram a ação do Deus de Abrão, Isaac e Jacó a subverter a lógica da força e da razão para substituí-la pela Justiça verdadeira, a caridade e o impulso de amor pelas criaturas, em defesa do direito diante dos abusos dos opressores ou dos exploradores!

Essa oposição é tão real que, quando Maimônides quis escrever um livro para introduzir a Lógica, livro cujo título é *Terminologia Lógica* (traduzido para o francês por Ventura), não era possível encontrar uma palavra que traduzisse lógica. Finalmente, esse termo foi traduzido por *Higayon*, que significa exprimir idéias. Este termo, relativamente pejorativo, designa na realidade o falatório dos filósofos acerca de todas as espécies de variedades de idéias de aparência lógica diante da experiência da *realidade vivida* e empolgante da história humana, realidade que, na verdadeira tradição hebraica, está mais próxima da ciência que da filosofia e representa a verdadeira *ciência do homem*. É que a verdadeira filosofia judaica está contida não só nos textos de personalidades que comentam ou interpretam a Bíblia e o Talmud, mas também e sobretudo nos Midrachim (*Midrach Tanhumah*, *Midrach Rabah*), que, em vez de interpretar os textos bíblicos, elucidam-nos fazendo paralelos entre eles, o que resalta seu significado prático. O mesmo acontece com os *Mefarchim*, ou seja, com os comentadores de cada parte da Torah, quer se trate de Rachi, de Rambam, de Or hahaim, de Ibn Ezra e de muitos outros, comentários cujo objetivo principal é captar exatamente o texto e extrair seu sentido. Finalmente, nesses comentários encontram-se escritos anônimos, principalmente os *Rimzei hato-*

rah, que sintetizam a filosofia e a metafísica judaicas. O Deus de Abraão, Isaac e Jacó é o “Deus vivo”, criador do Céu e da Terra, cujos atributos são os sentimentos mais elevados da humanidade, ou seja, a Justiça, a Caridade e o Direito. É, segundo a expressão de *Rimzei hatorah*, “o grande homem criador do universo”, que reina sobre o mundo das almas (*olam ha nechamot*), e a alma de cada homem representa uma emanção dele, inserida num corpo submetido aos instintos e às leis da natureza, instintos às vezes perversos (*yetserharah*), mas que devem ser elevados por inspiração divina.

Assim, longe de rejeitar o antropomorfismo como Maimônides, a tradição judaica humaniza o *Universo inteiro* e, diante da brutalidade da natureza, representa o tesouro da defesa “dos que caem, do cuidado com os enfermos e da libertação dos oprimidos”! Vê-se, pois, que existem diferença e oposição entre a Torah e o ponto de vista da filosofia clássica herdada dos filósofos gregos. Este último ponto de vista baseia-se na lógica e na razão. Esse método produziu resultados em matemática, física e em certas ciências da natureza. Mas não corresponde à natureza do homem, no qual razão e sentimento constituem uma unidade, nem das sociedades humanas, que só podem viver em paz quando animadas pela justiça-caridade, ou seja, o *tsedek*.

A Torah representa precisamente a fonte da *ciência do homem*. O Deus de Abraão, Isaac e Jacó é um Deus vivo, bem diferente do Deus dos filósofos, e, aliás, é preciso notar que a luta e as críticas animadas por Maimônides no judaísmo prosseguiram também no cristianismo, com Tomás defendendo um ponto de vista próximo ao de Maimônides, que ele, aliás, cita. No entanto, Pascal lembrou o Deus vivo bem diferente do Deus dos filósofos, e recentemente Ch. Péguy, inspirado pela Bíblia, escreveu sobre Tomás de Aquino que ele era um “grande doutor, honrado, venerado e... enterrado!”

Todavia, a orientação de Maimônides continuou, sobretudo na Provença, com *Gersônides* no Languedoc, que nasceu em 1288 e a quem Charles Touati dedicou polpudo volume. Gersônides era particularmente inspirado por Maimônides e

Averróis. Mais tarde, essas tendências filosóficas se chocaram com inovações místicas, sobretudo do chassidismo.

• *Le guide des égarés*, tratado de teologia e filosofia, publicado por S. Munk, 3 vol., Paris, Ed. Maisonneuve, 1978, e Verdier, 1979; *Epîtres*, Verdier, 1983; *Le livre de la connaissance*, PUF, 1986; *Le livre des commandements*, Lausanne, l'Age d'Homme, 1987.

⇒ Ch. Touati, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris, Ed. de Minuit, 1973; grão-rabino Bauer, *Dix-neuf siècles d'histoire juive, de 70 à 1979*, Paris, Ed. Keren häsefer, 1979; Dr. Litvaq, *L'âme et ses maladies*, Tel-Aviv; Dr. Jean Benamara, *Actualité de Maimonide, commentaire et traduction inédite de sa lettre médicale au roi Alazdal*, tese, Faculté médicale de Strasbourg, 1973; H. Baruk, *Civilisation hébraïque et sciences de l'homme*, 1 vol., 1ª ed., Paris, Zikarone, 1965; 2ª ed., Paris, Librairie Colbo, 1979; A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, Vrin, 1972; R. Brague, *Maimonide*, PUF, 1988.

Henri BARUK

## MALEBRANCHE Nicolas, 1638-1715

Filósofo francês, prelado do Oratório. Nasceu em Paris no dia 5 de agosto de 1638 (um mês antes de Luís XIV), Malebranche morreu nessa mesma cidade (algumas semanas após o Rei) em 15 de outubro de 1715. No tempo de Richelieu, seu pai fora tesoureiro recebedor. Sua mãe, Catherine de Lauzon, era irmã de um vice-rei do Canadá e de um cônego de Notre-Dame. Último filho de família numerosa, com saúde frágil, fez os primeiros estudos em casa; em 1654, fez um ano de filosofia no colégio parisiense de La Marche e três anos de teologia na Sorbonne. Quando seus pais morrem em 1659, opta por ingressar no Oratório, fundado por Bérulle para a santificação dos sacerdotes. Fez o noviciado em Paris, com exceção de alguns meses que passou na casa de Saumur, em 1661. O ano de sua ordenação (setembro de 1664) é também o de sua conversão à filosofia, através da leitura – para ele conturbadora – de *O Homem*, obra póstuma de Descartes publicada em abril. Repelindo a escolástica e a crítica histórica das Santas Escrituras (a partir do hebraico), foi conquistado pelo método cartesiano, empreendendo estudos científicos de que nos falam sua primeira obra, *La recherche de la véri-*

te (A busca da verdade); o ponto de partida é cartesiano, mas Malebranche já sustenta uma teoria original do conhecimento. Sua vida no Oratório deixava-o livre para estudar e publicar, e toda a sua obra se orienta para a justificação do cristianismo. (Só em 1685, após a revogação do edito de Nantes, foi encarregado de uma missão junto aos novos conversos.) Assim, sua vida se confunde com o desenvolvimento de sua obra, cuja sistematização se define aos poucos. Apesar de sua aversão pela polêmica, foi muitas vezes obrigado a responder a adversários ou mesmo a amigos (Desgabets, F. Lamy) que o tivessem entendido mal: 1675-1676, respostas a Foucher e a Desgabets; 1682, respostas ao jesuíta Le Valois sobre a Eucaristia; 1683 a 1687, depois 1694 e 1699 (publicação de 1704), respostas a Arnauld (reunidas em quatro volumes, em 1709); 1692, depois 1700 e 1712, reformulação das leis do movimento após as críticas de Leibniz; 1693, Resposta a Régis (sobre a visão ampliada dos astros no horizonte; as idéias; o prazer); 1697-1699, polêmica com o quietista F. Lamy sobre o amor a Deus; 1708, após *Colóquio de um Filósofo Cristão e um Filósofo Chinês*, ataque aos jesuítas em *Mémoires de Trévoux* (Memórias de Trévoux), e *Avis de Malebranche* (Opinião de Malebranche); 1712, nova polêmica evitada quando essas mesmas dissertações a respeito de uma obra de Fénelon sobre a existência de Deus pareciam equiparar malebranchistas a ateus; finalmente, em 1715, as *Réflexions sur la prémotion physique* (Reflexões sobre a premoção física) combatem a má interpretação do ocasionalismo pelo Pe. Boursier. Em 1699 Malebranche foi eleito para a Academia das Ciências, onde apresentou um importante trabalho sobre a luz e as cores.

A primeira obra de Malebranche teve grande sucesso (quatro edições em quatro anos), e os contemporâneos viram nela principalmente elementos cartesianos: dualismo entre o pensamento e a matéria extensa; regra da evidência e (no livro 6) desenvolvimento do método (utilizando às vezes as *Regulae* de Descartes, ainda inéditas); finalidade vital das sensações (com a crítica de seus erros e a descrição da percepção a distância, prolongando a de Descartes em *Dióptrica e O Homem*; no livro 1); assim também no que se

refere às paixões, cuja classificação combina Santo Agostinho (subordinação da alegria e da tristeza ao amor e ao ódio) e Descartes (primado da admiração, paixão incompleta); finalmente, após vivas críticas contra o verbalismo da física de Aristóteles, exposição da física de Descartes, com algumas correções sobre as leis do movimento. Malebranche recusa-se a considerar o repouso uma força de resistência, e insiste na agitação da matéria sutil, que, no décimo sexto Esclarecimento, de 1700 a 1712, explicará por meio de pequenos turbilhões as cores, a geração do fogo, a gravidade, a dureza e a fluidez, assim como o movimento dos planetas. A relação ocasionalista (simples correlação, visto que a ação emana apenas de Deus) entre a alma e o corpo aparece no livro 2 (sobre a imaginação) com a teoria dos três tipos de ligação entre imagens e traços cerebrais. Malebranche prolonga aí uma tese dos cartesianos, elaborada antes dele por La Forge e Cordemoy. Mas no fim da primeira parte do livro 3, prepara sua ruptura com Descartes, “homem como os outros”, portanto sujeito a erro. Entre as diversas explicações possíveis do conhecimento examinadas na segunda parte desse livro 3, depois de rejeitar a emissão de imagens semelhantes aos objetos, encontrada nos escolásticos, e a transformação de impressões corporais em idéias, defendida pelos empiristas, Malebranche recusa as idéias inatas dos cartesianos, quer sejam concebidas como previamente inscritas em nossos espíritos, quer como desenvolvidas ocasionalmente ou a partir do poder que a alma teria de produzi-las. Assim, ele conduz indiretamente o leitor a admitir, pela eliminação das teses precedentes, que nosso entendimento percebe diretamente em Deus as essências dos corpos. Essa estranha “visão em Deus” foi imputada pelos primeiros leitores à devoção do autor, cujas numerosas exposições religiosas sobre as conseqüências do pecado original ou as exigências da moral cristã pareciam a Foucher pouco compatíveis com a separação cartesiana entre razão e fé. E, sempre em função dessa leitura cartesiana, Foucher, o adversário, e Desgabets, o cartesiano, atribuíam a Malebranche, devido a uma frase ambígua, a tese de Descartes sobre a livre criação por Deus das verdades eternas, o que



Malebranche nega formalmente já em 1675. É certo que ele só expõe explicitamente sua crítica a Descartes no décimo *Esclarecimento* (quando, em 1678, acrescenta um terceiro volume), mas desde as primeiras linhas de sua primeira obra, o prefácio – alimentado por citações de Santo Agostinho – afirma a união imediata de nosso espírito com Deus, como Razão Universal, o que é exatamente a condição da visão em Deus, com a outra asserção de que Deus deve ter as idéias dos seres antes de os criar. (Para Descartes, criação da essência e da existência são simultâneas.) Assim, estão excluídas as “idéias criadas conosco”, expressão que em Malebranche designa o inatismo, mas que também marca a dependência dessas idéias (cujas verdades são as relações inteligíveis) em relação a um Deus transcendente e incompreensível. Aqui a tese agostiniana sobre a visão em Deus das verdades eternas substitui a concepção cartesiana de idéias postas em nós por Deus, ao mesmo tempo em que cria livremente a matéria extensa e as leis geométricas que a regem. A convergência que os cartesianos acentuavam então entre os dois espiritualismos de Agostinho e Descartes mascarou aí sua radical divergência. Mas Descartes permite completar e ampliar a tese agostiniana, que se detinha nas verdades inteligíveis, visto que cada corpo se caracterizava por sua forma específica e qualitativa, incompatível com a universalidade da Razão Divina. Graças ao mecanismo cartesiano, toda idéia de um corpo é apenas um modo da extensão, objeto das relações matemáticas inteligíveis. E Malebranche explicita isso também no décimo *Esclarecimento* de 1678, introduzindo em Deus “a extensão inteligível”: vemos assim em Deus as relações de grandeza, que constituem a Ordem (mesmo *Esclarecimento* 10) com as relações de perfeição, ou hierarquia de valores. Outros *Esclarecimentos* desenvolvem a teoria da liberdade (n.ºs 1 e 2), a ausência de idéia clara de alma (11), o ocasionalismo (15). O longo *Esclarecimento* 8, sobre o pecado original e sua transmissão, parte da Ordem: Deus não tem outro fim senão ele mesmo. A partir daí o malebranchismo precisava de uma teodicéia. E ele a esboça em *Conversações Cristãs* (1677), que orientam a filosofia, ainda chamada de cartesiana, para a jus-

tificação do cristianismo: o ocasionalismo mostra Deus como fonte de todo movimento ou sentimento; e a Encarnação é apresentada como primeiro desígnio de Deus. Esse tema desabrocha no *Tratado da Natureza e da Graça* (1680), que enfrenta o problema do mal e o explica pelo princípio de simplicidade das vias, combinado com a perfeição do desígnio, segundo as exigências das perfeições divinas. A graça salvadora (ou de deleitação, tese agostiniana, adotada já em *A Busca da Verdade*: I, cap. 5, § 5, e *Esclarecimento* 5) é desigualmente distribuída, visto que a lei geral propõe como sua causa ocasional os pensamentos sucessivos e limitados de Jesus Cristo encarnado; o que escandalizou Arnauld, Bossuet e Fénelon. Nas *Meditações Cristãs* (1683) todas essas teses são expostas pelo próprio Verbo, interrogado pelo discípulo. O *Tratado de Moral* (1683) desenvolve a aplicação da Ordem das Perfeições a nossas ações: conformar-se a ela é o que define a virtude, nos deveres para com Deus, o próximo e nós mesmos. Cansado da polêmica acerba com Arnauld (que se concentra nos temas das idéias e da extensão inteligível, da graça e dos milagres, e finalmente do prazer), Malebranche quis dissipar os mal-entendidos expondo serenamente o conjunto de seu pensamento, em *Colóquios sobre a Metafísica e a Religião* (1688): visão em Deus estabelecida pela infinidade da extensão inteligível e das idéias claras, em oposição às percepções finitas e aos sentimentos confusos. Estes têm, como para Adão, uma função positiva vital, mas desde o pecado o espírito é escravo deles. A Providência Divina revela-se até na formação dos insetos e triunfa apesar das desordens (donde o número imenso de danados: retomada das soluções teológicas). Quadro das cinco leis gerais do ocasionalismo (naturais: movimentos dos corpos, união entre alma e corpo, união do espírito ao Verbo; sobrenaturais: distribuição das graças redentoras por Cristo, e – para economizar ao máximo os milagres, submetendo os prodígios a uma lei – poder dos anjos sobre os corpos). Em 1696 Malebranche acrescenta um importante prefácio (sobre a fonte da visão em Deus: Agostinho completado por Descartes) e três *Colóquios sobre a Morte* (imortalidade provada pela distinção entre alma e corpo; aspiração

à vida bem-aventurada). Depois de defender, contra Arnauld e Régis, a boa finalidade dos prazeres sensíveis, mas denunciando sua insuficiência e seus riscos (até tratar do corpo da vítima de sacrifício), Malebranche sustenta, contra os quietistas, que a beatitude é inseparável do amor a Deus (1697). Finalmente (a última obra, contra Boursier, voltando ao exercício de nossa liberdade em presença da graça), o *Colóquio* com um filósofo chinês (1708) compara o *Li* (princípio de ordem imanente à matéria) ao panteísmo de Espinosa, que Malebranche fora o primeiro a atacar publicamente nas *Meditações Cristãs*, de 1683, ao passo que em 1688 os *Colóquios*, aplicando-lhe as críticas agostinianas contra o panteísmo antigo, é a origem da caricatura difundida pelo *Dicionário* de Bayle (Deus dividido contra si mesmo). O aprofundamento da oposição entre Espinosa e Malebranche é assunto de sua última correspondência (1713-1714) com Dortous de Mairan que, por simpatia pelo espinosismo, tendia a aproximá-los. A maioria das cartas de Malebranche (reunidas nos tomos 18 e 19 das *Obras Completas*) tem principalmente interesse biográfico, com exceção dessa última correspondência e da que foi trocada com Leibniz (em três fases: 1675 e 1679, sobre a separação entre espírito e matéria; 1692 e 1698, sobre as leis do movimento e o cálculo infinitesimal; 1711, após o envio a Malebranche da *Teodicéia*, confronto sobre a combinação do desígnio com as vias, integradas em Leibniz num único cálculo).

O sábio: convertido à filosofia pelo método de Descartes e por sua aplicação à fisiologia mecanicista, Malebranche desenvolveu e utilizou obras mais recentes na descrição do cérebro e dos nervos (*Busca*, liv. II). Prolonga Descartes com Rohault para explicar a visão a distância, e elabora (definindo-a melhor a partir de 1675) a teoria dos “juízos naturais”, que integram imediatamente à sensação (como a “geometria natural” de Descartes na *Dióptrica*) uma infinidade de conhecimentos. O Último Esclarecimento acrescentado em 1712 desenvolve essa manifestação da Sabedoria Divina. O livro I também dá início, com uma reflexão sobre o infinitamente pequeno, à teoria do encaplanamento dos germes (desde o primeiro ancestral): em *Colóquios sobre a Meta-*

*física* (II, § 8) ele retoma as experiências de Redi contra a geração espontânea. Depois de 1690, inicia-se no cálculo infinitesimal e elabora a bibliografia matemática do livro VI-2, cap. 6. A partir da primeira edição da *Busca da Verdade* (t. 2, 1675), corrige as leis cartesianas da colisão, mas insuficientemente segundo Leibniz, e, apesar dos melhoramentos introduzidos em 1692, 1700 e 1712, continuará recusando o dinamismo. Sua crítica à resistência do repouso, afirmada por Descartes para explicar a dureza, orienta-o para a pressão da matéria sutil a partir de 1675; e a tese dos pequenos turbilhões ganha grande amplitude nos dois últimos Esclarecimentos acrescentados em 1700 e em 1712, explicando a formação do fogo, a gravidade, o movimento dos planetas e sobretudo (memória apresentada à Academia das Ciências em 1699) a diversidade das cores pela frequência das vibrações, principal motivo de glória do Malebranche douto.

A *Busca da Verdade* sistematiza também o princípio de associação (cujas importância é destacada por Descartes: *Paixões*, arts. 50 e 136). Assim como os cartesianos ocasionistas, Malebranche estabelece um vínculo extrínseco entre imagens mentais e traços cerebrais. Mas em 1674, parte (como Descartes no cap. I do *Mundo*) da ligação convencional entre palavras e sentidos, passa para as ligações naturais (dor e grito; ou grito do próximo e simpatia) e depois para as associações por identidade no tempo. De 1675 a 1700 (II-1, cap. 5) a ordem dos três tipos passa a ser: contigüidade, convenção, natureza. Finalmente, em 1712, o autor da natureza é a primeira causa, suposta pelas outras duas, identidade de tempo e vontade. No Esclarecimento 15 (que justifica o ocasionismo contra várias objeções) o sentimento de esforço é reduzido à consciência de um simples querer, sem conhecimento do mecanismo corporal, portanto sem efeito sobre ele. A transmissão mecanicista da imaginação das mães para a dos filhos em gestação explica o nascimento de monstros, que geralmente não vivem. (Malebranche compartilha com sua época a crença nos abortos em forma de frutos etc.) Também é o efeito contagioso das imaginações fortes que cria os pretensos “lobisomens”, que devem ser cuidados, e não queimados. O sucesso da obra

também se deve aos retratos satíricos de um “moralista” muito incisivo: contra os autores da moda (pompa estilística de Tertuliano e Sêneca, falsa simplicidade de Montaigne), os comentadores, eruditos e colecionadores. A psicologia diferencial, segundo sexo, idade, temperamento e história dos indivíduos, supre a impossibilidade de uma ciência dedutiva geral da alma. Pois embora seu modelo exista em Deus, não temos acesso a ela. Isso só se define no livro III-2, cap. 7, § 4: só conhecemos nossa alma por consciência ou sentimento interior. Assim, o *cogito* propõe a existência da alma, sem nos revelar o que ela é (*Busca da Verdade*, VI-2, cap. 6; *Colóquios sobre a Metafísica*, I, início do § 1). É por isso que o início da primeira obra (I, cap. 1, § 1) deduz a espiritualidade da alma por oposição à idéia clara que temos da matéria ou extensão divisível, e procede por analogia com os dois estados complementares desta para distinguir, no espírito, entendimento (receptividade de percepções, que o diferenciam como figuras) e vontade (movimento até o infinito, recebido de Deus). Mas o filósofo define seus limites, o que é desenvolvido no *Esclarecimento 1*: enquanto o corpo é totalmente passivo na comunicação do movimento inicial recebido de Deus, o espírito tem o poder de detê-lo (em noções confusas, donde o erro; ou em determinados bens) e também de suspender essa parada prematura até a irresistível evidência ou o verdadeiro Bem. Essa dupla intervenção da liberdade é atestada pela consciência, que dissipa também a ilusão da indiferença de equilíbrio. Por fim, uma vez que a experiência interior, vivenciada como sentimento, se limita à alma de cada um, conhecemos a do outro apenas “por conjectura” (*Busca da Verdade*, III-2, cap. 7, § 5), o que prolonga a exposição do livro I (cap. 13, § 5) sobre a incomunicabilidade da sensação a que vários indivíduos dão o mesmo nome. Mas, quanto à existência de outros espíritos, não se trata de conjectura: eles se encontram em sua união com a Razão Universal, condição do pensamento.

Essa tese, exposta já nas primeiras linhas do prefácio, prepara a explicação do conhecimento dos corpos pela visão em Deus de suas idéias ou essências; ela é curiosamente abordada, como se

disse, por eliminação sucessiva das outras explicações possíveis. A crítica da última (III-2, cap. 5: elaboração das idéias inatas por nossa faculdade de pensar, tese de Descartes na resposta ao cartaz de Regius, retomada por La Forge e Arnauld) propôs seu princípio: Deus, antes de criar, tem em si o modelo de todos os seres possíveis; cada um deles participa de algumas de suas perfeições. O conjunto dos corpos é feito “com a extensão apenas” (III-2, cap. 6), portanto a partir apenas da idéia de extensão, que o *Esclarecimento 10* e os textos ulteriores chamam de “extensão inteligível”, ou arquétipo da matéria, princípio da divisibilidade pelo movimento (modificação nas relações inteligíveis de distância), embora a idéia como tal seja imóvel e indivisível. Malebranche poderá então passar de sua infinidade à sua necessária inerência no Ser Infinito. No entanto, ela é apenas uma determinação particularizada deste, por oposição ao arquétipo dos espíritos e de outros tipos de seres possíveis que ignoramos, todos compreendidos no Ser Universal, único infinito em todos os sentidos (III-2, cap. 9, § 4). Mas a contemplação da essência dos corpos não nos permite deduzir sua existência (*Esclarecimento 6*), pois a vontade criadora é contingente, e nós não vemos no Verbo as vontades divinas. Essa existência do mundo é suficientemente estabelecida pela revelação da fé (Criação e Encarnação) e preparada pela revelação natural do sentimento (*Colóquios sobre a Metafísica*, 6, §§ 3-6), que concretiza a percepção de um corpo por sua correlação ocasional com a visão intelectual de uma porção de extensão. Mas a sensação não basta para atestar a presença dos corpos: os desenvolvimentos dos livros 1 e 2 da *Busca da Verdade* sobre sua subjetividade e suas ilusões são o equivalente da dúvida metódica de Descartes acerca do sensível.

A definição de Deus como Ser sem restrição, que abarca todas as perfeições possíveis, e as freqüentes advertências contra sua humanização levaram a aproximar Espinosa e Malebranche. Este chegaria a admitir a definição espinosista de Deus (a Mairan, 29 de setembro de 1713), desde que dissociadas as conseqüências ímpias deduzidas por Espinosa, ao confundir o todo Ser com a totalidade do Universo. Em vez de decor-

rer necessariamente de Deus, o mundo é o efeito de uma livre criação. E Malebranche acentua sempre a distinção entre a essência inteligível da extensão e a existência da matéria. Rejeita com indignação o contra-senso de Arnauld sobre a materialização de Deus pela inerência da extensão ao infinito. O único ponto que aproxima Malebranche de Espinosa vem de Descartes: é a prioridade do infinito positivo sobre toda limitação ou determinação negativa. O pensamento do ser em geral é anterior ao pensamento de tal ser; e Malebranche explica assim o abuso das entidades nos escolásticos, por aplicação confusa desse ser indeterminado. Deus, portanto, não tem necessidade de ser demonstrado: sem ele, não há movimento, sentimento (*Conversações Cristãs*, 1). A melhor prova continua sendo o primado do infinito, sem retomar os complexos procedimentos de Descartes (que põe em nós a idéia de Deus, inata, o que é recusado por Malebranche). O argumento ontológico torna-se uma prova de simples visão: se pensamos no infinito, é preciso que ele exista. E ainda que nossa linguagem limitativa leve às vezes Malebranche a falar, como os outros, de uma idéia do infinito, a recapitulação das formas de conhecimento segundo seu objeto (corpo, nossa alma ou a de outro) é precedida pela asserção de que Deus não pode ser objeto de uma idéia (*eidos* é, como *species*, um aspecto sempre determinado do ser). Deus é, pois, conhecido “por si mesmo”, mas sua visão direta é reservada aos bem-aventurados.

Mesmo não dando acesso às vontades de Deus, a Ordem das Perfeições nos desvenda os princípios que guiam sua ação e devem comandar a nossa. Pois Malebranche reconhece em Deus uma Sabedoria que ilumina a decisão. Sua recusa em humanizar Deus não chega (como em Descartes) até à incompreensibilidade transcendente. Diz mais respeito ao antropocentrismo: Deus só pode agir por si mesmo e segundo as exigências de suas próprias perfeições. A criação do mundo (no tempo para melhor marcar sua dependência, mesmo que a imutabilidade divina nos garanta que ele será transformado, e não aniquilado) só é digna de Deus pela união a um corpo de uma pessoa divina na Encarnação. (Essa tese, de origem escotista, não era defendida por Bérulle, fundador

do Oratório, apesar de seu cristocentrismo, a que Malebranche confere dimensão metafísica.) Além disso, Deus permitiu o pecado de Adão para que Cristo edificasse sua Igreja com maior glória a partir do nada de santidade. Mas Malebranche continua recusando-se a reduzir o mal ao elemento de um bem maior, segundo as metáforas estéticas (dissonância num concerto, ou sombra num quadro) que Santo Agostinho foi buscar nos estoicos e Leibniz desenvolveu em sua *Teodicéia*. Toda a sua elaboração do *Tratado da Natureza e da Graça* desenvolve o tema da simplicidade dos caminhos, apenas encetado nos textos precedentes. (O último Esclarecimento de 1678, que leva o nº 16, fazia um primeiro apanhado desse assunto, com aplicações criticáveis às leis do movimento, motivo provável pelo qual foi suprimido em 1700.) É indigno de Deus agir incessantemente por vontades particulares: estas definem o verdadeiro milagre, que Malebranche – apesar das acusações de Arnauld – não nega, *desde que* a Ordem o requeira. Mas para reduzi-lo ao máximo, inventou a lei geral do poder dos espíritos puros (anjos ou demônios) sobre os corpos: desenvolvida no último esclarecimento do *Tratado* (nº 4), explica sobretudo os prodígios do Antigo Testamento. A imputação, na *Busca da Verdade*, da gênese dos monstros à lei natural de comunicação entre o cérebro materno e seu filho era uma primeira aplicação da generalidade das leis: e esse princípio pode ser buscado em Descartes, que, na sexta Meditação, explica pelas leis da união, geralmente úteis, o erro da natureza que dá sede ao hidrópico, a quem beber é nocivo. O *Tratado da Natureza e da Graça* combina sistematicamente com a perfeição do desígnio concebido pela sabedoria divina a exigência dos caminhos mais simples para realizá-lo. Desígnio e caminhos não se integram num cálculo único, como em Leibniz. Pois a Ordem qualitativa das perfeições não é quantificável, e a comparação excessivamente humana (criticada por Arnauld e Bayle) com a economia de meios praticada por um bom arquiteto é corrigida nos adendos (intercalados a partir de 1684 entre os artigos do *Tratado*). Como consequência de uma lei natural, Malebranche dá em várias ocasiões o exemplo da desigualdade das precipitações pluviais, que irrigam a terra do mal-

vado ou se perdem sobre os mares e nos areais. Assim como seu interesse pelas metamorfoses dos insetos (*Colóquios sobre a Metafísica*, 11, § 14) está ligado ao simbolismo da ressurreição, a chuva é a imagem da graça. E a tese mais pessoal de Malebranche, a mais desconcertante para a maioria dos teólogos, está fadada a responder à objeção principal contra a bondade de Deus, o mal supremo: o enorme número de danados (os *Colóquios* chegam a falar de sua “infinidade”: 12, § 21). Ora, nenhum homem como tal merece ser escolhido como membro do Corpo Místico, ou pedra do Templo Espiritual, cujo chefe e arquiteto é Cristo: a graça é gratuita por princípio; e, como todos os agostinianos, Malebranche ergue-se contra o pelagianismo, que justificava a salvação por nossos méritos. No entanto, contra os jansenistas (que limitavam essa aceção a toda espécie de homens), ele repete que Deus quer realmente salvar *todos* os homens. Então intervéem a simplicidade dos caminhos pela lei geral, segundo a qual Cristo encarnado é a causa ocasional da distribuição das graças salvadoras. Estas, como também em Santo Agostinho e, neste ponto, em Jansênio, são necessárias para contrabalançar a concupiscência herdada de Adão. A luz é dada a todos pela união com a Razão Universal, mas em matéria de salvação ela não basta mais: “A graça da luz não pode curar um coração ferido pelo prazer” (*Tratado*, II, art. 30). A graça redentora, portanto, é sensível. (As *Reflexões* de 1715, contra o Pe. Boursier, criticam a premoção física dos tomistas por ser uma entidade que escapa à consciência.) Mas a experiência interior atesta também que somos livres para consentir ou não a graça: é eficaz por restabelecer o equilíbrio contra a concupiscência de que somos escravos, mas não a ponto de nos converter necessariamente por seu atrativo: aqui Malebranche se opõe a Arnauld e a Boursier, e imagina a fábula das marionetes, que o mestre pune quando não as fez cumprimentar. Como homem, Cristo não pode pensar ao mesmo tempo em todos, e, não tendo então a visão dos futuros contingentes, ignora o uso que dado indivíduo fará de dada graça em dado instante: suficiente em princípio para vencer a concupiscência, ela nem sempre é suficiente se aquele que a recebe estiver em estado de

falta profunda, ou se sua liberdade for radicalmente rebelde. Por isso é que Malebranche insiste na utilidade dos hábitos, fortalecidos pela prática dos sacramentos: como toda a sua filosofia, sua moral é inseparável do cristianismo, e dá os conselhos de um mentor espiritual. É verdade que ele adverte contra os mentores e médicos ignorantes (*Busca da Verdade*, Esclarecimento 13): deveríamos poder nos fiar no sentimento preveniente, agrado ou aversão pelo bem e pelo mal do corpo, consciência moral como “caminho curto e seguro” pela satisfação interior ou pelo remorso. Mas a civilização (não comeríamos demais – diz Malebranche – se os alimentos não fossem cozidos!) e a doença perturbam o instinto natural, e a concupiscência enfraquece o sentimento moral. Um médico e um mentor esclarecidos são então preciosos. E Malebranche soma seus conselhos práticos às exposições teóricas, que assimilam heranças diversas. A virtude, como em Aristóteles, é definida pelo hábito, mas o mecanismo de sua gênese por repetição deve muito às técnicas de treinamento recomendadas pelo tratado cartesiano das *Paixões*. A ação deve conformar-se à Ordem para ser boa, e essa retidão de intenção aproxima-o dos estóicos (aos quais Malebranche costuma ser hostil por achá-los orgulhosos). E por reconhecer o prazer como um bem foi tachado de epicurista: no entanto, ele tem laivos de pregador ao bradar contra os que visam apenas aos prazeres sensíveis; conclama com frequência à penitência, necessária para atingirmos o que nos torna *solidamente* felizes: depois de Santo Agostinho, ele retoma o tema da inquietação do coração feito para o Bem infinito, que não pode satisfazer-se com os bens fugazes. A vontade sempre tem movimento para ir além. Deixar de detê-la prematuramente no finito constitui o bom uso da liberdade, primeira regra na busca da verdade e na conduta. A adesão a Deus é nosso fim: devemos amá-lo *por* ele mesmo. Mas o “motivo” (o que nos move) exclui formalismos, pois esse amor é inseparável da aspiração universal à felicidade (*Amor a Deus*). O *Tratado de Moral* expõe nossos deveres para com Deus (em sua operação trinitária: submissão a seu poder, aplicação, pela atenção, à sua sabedoria, adesão voluntária ao movimento do amor); depois, para



com a sociedade, cujo fundamento é a comunhão de todos os espíritos com a Razão Divina e a mesma vocação para o Bem supremo. Ela é preparada pelas ligações naturais que sustentam a sociedade civil, pela compaixão imitativa (*Busca da Verdade*, II-1, cap. 1, § 2; IV, cap. 13, § 1; V, cap. 3). Portanto, é preciso distinguir dois planos: o que é *devido* a toda “pessoa” como tal, que Malebranche chama de “estima” (*Moral*, II, cap. 7, § 4) e Kant de “respeito”: este último termo, como em Pascal, é reservado à hierarquia social de fato, pois na humanidade pecadora a injustiça às vezes impõe uma “submissão exterior e relativa” (*ibid.*, cap. 9, § 16). Mas o direito que Deus delega ao Soberano impõe-lhe tratar seus súditos como ele mesmo será tratado por Deus. Ninguém pode ser obrigado a agir contra a sua consciência; e o dever é então de obedecer “generosamente e sem temor” (*ibid.*, cap. 9, § 12). Malebranche expõe também os deveres dos pais para com os filhos: a *Busca da Verdade* aconselha uma educação racional, que evite os castigos corporais então em uso e o abuso das recompensas materiais (II-1, cap. 8, § 2). Finalmente, Malebranche louva a amizade arraigada no mesmo apego à Razão e ao Bem. Os deveres que temos em relação a nós mesmos resumem-se em trabalhar nossa perfeição e nossa felicidade: “Não podemos parar de amar-nos, mas podemos parar de desamar-nos” (*Moral*, II, cap. 14, § 3). Com uma erudição autêntica, esse moralista sutil e escritor admirável pôde ser considerado, graças à audácia e à vastidão de seu sistema, o maior metafísico francês.

• Malebranche nunca parou de modificar suas obras (detalhes de estilo, mudanças de fundo, acréscimos e supressões). Por apresentar uma lista completa das edições e traduções, com descrição pormenorizada, na Introdução de cada obra, e por conter um aparato crítico com a totalidade das variantes do texto com base na última edição revista pelo próprio Malebranche, as obras completas dirigidas por A. Robinet (*Oeuvres complètes*, Paris, Vrin-CNRS, 20 vol., 1958-1967, reed. 1967-1978) constituem a edição de referência. Seguindo a ordem de seus tomos, indicamos o nome do responsável pela introdução e pelo essencial das variantes e notas, bem como pelos ricos índices, vindo em seguida o título (abreviado) com as datas das edições revistas quando Malebranche ainda vivia, seguidas entre parênteses por seu número de edição: T. 1 a 3 (G. Rodis-Lewis), *Recherche de la vérité...*: 1674-1675 (1); 1675-1676 (2); 1678

(3), com acréscimo dos Esclarecimentos); 1678 (4); 1683 (apenas Esclarecimentos) e 1688 (4 *bis* e *ter*); 1700 (5); 1712 (6). – T. 4 (A. Robinet), *Conversations chrétiennes*: 1677 (1 e 2); 1685 (3); 1693 (4); 1695 (5); 1702 (6). – T. 5 (G. Dreyfus), *Traité de la nature et de la grâce*: 1680 (1) e Esclarecimento (1681); 1681 (2); 1683 (3); 1694 (4); 1701 (5); 1703 (6); 1712 (7). – T. 6-7 e 8-9 (A. Robinet), *Recueil de toutes les Réponses... à Arnauld*: Réponse (aux) Vraies et fausses idées, 1684; Lettres e Réponses, 1685-1687; 1694 e 1704; Recueil, 1709. – T. 10 (H. Gouhier e A. Robinet), *Méditations chrétiennes*: 1681 (1); 1690 (2); 1699 (3); 1707 (4). – T. 11 (M. Adam), *Traité de morale*: 1684 (1); 1683 (2, antedatado); 1697 (3); 1704 (4). – T. 12-13 (A. Robinet), *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*: 1688 (1); 1690 (2); 1696 (3, com acréscimo do prefácio e de *Entretiens sur la mort*); 1711 (4). – T. 14 (A. Robinet), *Traité de l'amour de Dieu*: 1697 (1); 1699 (2, com acréscimo de três cartas ao Pe. Lamy); *Réponse générale à Lamy* (sem data; publicação de 1700). – T. 15 (A. Robinet), *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*: 1708; depois *Avis* (1708). – T. 16 (A. Robinet), *Réflexions sur la prémotion physique*: 1715. – T. 17-1, Coletâneas de excertos e escritos diversos (P. Costabel), *Lois du mouvement*: 1692 e com *Recherche...*, 1700 e 1712; (A. Robinet), *Réponse à Régis*: 1694 e com *Recherche...*, 1700 e 1712; (A. Cuvillier), *Méditations sur l'humilité...*: acréscimo de 1677 a *Conversations chrétiennes*; *Considérations de piété...* *ibid.*, 1685; *De l'adoration...* (*ibid.*, 1685); *Prières* (antes e depois da missa) (*ibid.*, 1701); (A. Robinet): polêmica com Le Valois (1680; 1682); publicação de inéditos: *Remarques sur la Recherche...*; *De la prédestination*; polêmica com Anselme (sobre a luz) e com Fontenelle (sobre as causas ocasionais, 1686), T. 17-2 (P. Costabel), *Mathematica* (notas inéditas). – T. 18 e 19 (A. Robinet), *Correspondance* (em grande parte inédita) e *Actes* (seqüência cronológica de documentos). O T. 20, *Malebranche vivant* por A. Robinet, completa a documentação biográfica, genealógica etc., e dá uma bibliografia dos trabalhos sobre Malebranche organizada por ano, 1802-1967. Há numerosas edições escolares separadas das principais obras. A Bibliothèque de La Pléiade apresenta as *Oeuvres* de Malebranche (sem os textos polêmicos; principais variantes e rica anotação), com organização de G. Rodis-Lewis: t. 1, 1979, *Recherche de la vérité* e *Conversations chrétiennes*, t. 2, 1992. Para uma primeira abordagem, há duas opções: por J. Costilhès, *Malebranche. Lumière et mouvement de l'esprit*, Paris, PUF, 1962; por F. Alquié, com introdução de 78 pp., *Malebranche et le rationalisme chrétien*, Paris, Seghers, 1977.

⇒ F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, 1974; P. Blanchard, *L'attention à Dieu selon Malebranche*, Paris, 1956; M. Blondel, *L'anticartésianisme de Malebranche, Revue de Métaphysique et de Morale*, 1916; R. W. Church, *A study in the philosophy of Malebranche*, Londres, 1931; V.

Delbos, *Etude de la philosophie de Malebranche*, Paris, 1924; P. Ducassé, *Malebranche, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, 1942; G. Dreyfus, *La volonté selon Malebranche*, 1958; H. Gouhier, *La vocation de Malebranche*, Paris, 1926; *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, 1926; *Etudes d'histoire de la philosophie française*, Hildesheim-Nova York, 1976 (artigos de 1927 e 1938 sobre as polêmicas); M. Gueroult, *Malebranche*, Paris, 1955, t. 1: *La vision en Dieu*; 1959, t. 2-3: *Les cinq abîmes de la Providence; L'Ordre et l'occasionalisme. La nature et la grâce; Etendue et psychologie chez Malebranche*, Paris, 1939; J. Laporte, *Etudes de philosophie française du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1951 (artigos de 1938 sobre a extensão inteligível e sobre a liberdade); P. Mennicken, *Die Philosophie des N. Malebranche*, Leipzig, 1927; M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson*, Paris, 1968; Y. de Montcheuil, *Malebranche et le quietisme*, Paris, 1946; P. Mouy, *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*, Paris, 1927; J. Moreau, *Malebranche et le spinozisme. Introduction à la "Correspondance" entre Malebranche et Douroux de Mairan*, Paris, 1946; L. Ollé-Laprune, *La philosophie de Malebranche*, Paris, 1871; D. Radner, *Malebranche. A Study of a Cartesian System*, 1978; Assen-Amsterdam, 1978; A. Robinet, *Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche*, Paris, 1965; *Malebranche de l'Académie des Sciences*, Paris, 1970; G. Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, Paris, 1963; *Les limites initiales du cartésianisme de Malebranche, La passion de la raison. Hommage à F. Alquié*, PUF, 1983; *Descartes et le rationalisme*, Paris, 1966 (confrontação com Descartes, Espinosa, Leibniz); B. K. Rome, *The Philosophy of Malebranche, A Study of his Integration of Faith, Reason and Experimental Observation*, Chicago, 1963; L. Verga, *La filosofia morale di Malebranche*, Milão, 1964; C. Walton, *De la recherche du Bien. A Study of Malebranche's Science of Ethics*, Haia, 1972. Coletânea do Centre International de Synthèse, *Malebranche, l'homme et l'oeuvre*, Paris, 1967; Ch. J. Mac Cracken, *Malebranche and British Philosophy*, Oxford University Press, 1983; *L'anthropologie cartésienne*, PUF, 1990; *L'amour du souverain bien... Réalité et illusion, At the Heart of the Real*, Dublin, 1992; *Essays on Malebranche*, ed. V. Chapell, Nova York e Londres, Garland, 1992 (em inglês e em francês) (col. G. Dreyfus, J. Moreau, A. Robinet, D. Connell, C. Walton).

Geneviève RODIS-LEWIS

## MANDEVILLE Bernard, 1670-1733

Fisiólogo e filósofo holandês. Depois de estudar filosofia e medicina em Roterdam e Leiden, por volta de 1694 vai morar definitivamente em Londres, onde se especializa no tratamento de doenças nervosas. Seu domínio do inglês é tão rá-

pido que já em 1703 publica uma tradução das *Fábulas* de La Fontaine e alguns poemas. Em 1705 é publicado seu apólogo *A Colméia Descontente*, núcleo de sua obra capital, *Fábula das Abelhas* (1714). Em 1711 é publicada sua obra médica, *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions*, cuja forma de diálogo é reflexo de uma prática que também constitui uma terapêutica, observada pela primeira vez em psiquiatria. Em 1723, um adendo à *Fábula*, que compreende uma crítica ao "nobre" Shaftesbury e, principalmente, um "Ensaio" sobre as Escolas de Caridade, têm um sucesso escandaloso; nesses textos, denuncia os motivos suspeitos que detecta em certos empreendimentos filantrópicos. A obra é condenada pelo Grande Júri do Middlesex; uma longa controvérsia acaba por favorecer a publicidade da *Fábula*, cujas idéias desconcertantes e subversivas sobre o continente são divulgadas por uma tradução francesa de 1740. Mandeville redige também panfletos sobre a prostituição e a criminalidade; publica uma obra política importante, *Pensamentos Livres* (1720), verdadeiro manifesto do whiggismo e do latitudinarismo, traduzido para o francês em 1722. A reflexão do autor aprofunda-se na segunda parte da *Fábula* (1729), constituída por seis diálogos, e numa terceira parte que trata das relações paradoxais entre guerra e cristianismo (1732). Por fim, com *A Letter to Dion*, responde com tristeza à leitura desenvolta que Berkeley fizera de sua obra em *Alciphron*.

Mandeville é reconhecido como precursor por Marx, mas também por defensores do neomercantilismo, como Keynes, ou do liberalismo econômico, como Hayek. Sua obra abala a tranquilidade dos que acreditam serem os valores e as virtudes os sustentáculos do frágil edifício das cidades. Propõe uma derivação hipotética da sociedade a partir dos germes pouco honrosos que são o amor-próprio (*self-liking*) e o amor por si mesmo (*self-love*; é o primeiro na Inglaterra a propor essa distinção), origem dos apetites e das paixões. A cultura é definida como vasto empreendimento de repressão, dissimulação e simulação das paixões, bem como de insinuação de vergonha e orgulho. O autor desmascara a impostura e a hipocrisia em médicos e sacerdotes. Constata a existência de um divórcio entre ética e riqueza; o

luxo, cuja definição rigorosa ele é o primeiro a propor, é a mola da opulência, mas continua sendo um vício, reservado aos ricos; os interesses e os vícios pessoais concorrem cegamente para o interesse público. É o primeiro a forjar a expressão “divisão do trabalho”, numa perspectiva antiteológica: é através de pequenas coisas que as técnicas humanas se aperfeiçoam. Não é possível tocar no equilíbrio social, que é de natureza hierárquica, sem correr sérios riscos; os pobres são a outra mola da opulência. A idéia de divisão do trabalho aplicada à máquina governamental demonstra a falta de confiança nos homens e a confiança nas instituições (inglesas sobretudo). Esses juízos céticos não expressam apenas algum cinismo, mas também uma concepção exigente de um ideal ético e religioso impregnado de ascetismo calvinista, incompatível com o sucesso mundano.

• *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions*, 1711, 2ª ed. aum., 1730; *La fable des abeilles*, 1714-1729; trad. completa em 1740; trad. da primeira parte, Vrin, 1974; a melhor edição inglesa é a de Kaye, Oxford, 1924 (1966); *Pensées libres sur la religion, l'Eglise, le gouvernement et le bonheur de la nation*, 1720; 2ª ed. aum., 1729; trad. da 1ª ed., 1722; *An Enquiry into the Origin of Honour and the Usefulness of Christianity in War*, 1732.

⇒ Richard I. Cook, *Bernard Mandeville*, Nova York, 1973; Hector Monro, *The Ambivalence of Bernard Mandeville*, Oxford, 1975; Thomas Horne, *The Social Thought of B. Mandeville*, Londres, 1978; Paulette Carrive, *Bernard Mandeville*, Paris, Vrin, 1980; *La philosophie des passions chez Bernard Mandeville*, Didier Erudition, 1983; M. M. Goldsmith, *Private Vices, Public Benefits*, *B. Mandeville's Social and Political Thought*, Cambridge University Press, 1985; Louis Schneider, *Paradox and Society*, New Brunswick, Transaction Books, 1987; Jack Malcolm, *The Social and Political Thought of B. Mandeville*, Londres, Garland, 1987; R. A. Collins, *Private Vices, Public Benefits*, *Dr. Mandeville and the Body Political*, 1988; Salim Rachid, *Laissez-faire or Libertinism*, *Eighteenth Century Studies*, vol. 18, 1984-1985; E. J. Hundert, *The Thread of Language and the Web of Dominion: Mandeville to Rousseau and Back*, *ibid.*, vol. 21, 1987-1988.

Paulette CARRIVE

## MANNHEIM Karl, 1893-1947

Sociólogo alemão nascido em Budapeste, Mannheim ensina em Frankfurt entre 1930 e 1933,

de onde é obrigado a sair quando da chegada dos nazistas. Vai morar na Inglaterra, fixando-se na London School of Economics. É professor de sociologia e filosofia na Universidade de Londres antes de receber a direção do ramo da UNESCO para a Europa algum tempo antes de morrer.

Mannheim é um dos mais ilustres representantes do “marxismo húngaro”. É “uma espécie de procelária da filosofia: incompreendido em períodos calmos, pode ser proibido em períodos agitados” (Gabel). Sua obra caracteriza-se pela vontade de pensar um período histórico marcado pela ascensão do fascismo e pela mutação do marxismo em stalinismo. Mannheim soube mostrar-se lúcido num momento em que o stalinismo fracassava totalmente na interpretação da ascensão do fascismo e em que o “progressismo europeu” fracassava em parte na interpretação histórica do stalinismo.

Conhecido como “fundador” da sociologia do conhecimento, Mannheim talvez fosse mais um teórico e analista da ideologia. Sua disciplina de referência seria a *Ideologieforschung*. A incompreensão da obra de Mannheim está ligada ao fato de que seu primeiro livro, por certo o mais importante, *Ideologia e Utopia*, teve uma tradução inglesa determinada por preconceitos que a tornaram confusa; a partir dela foi feita a francesa... Trata-se de uma tradução que racionaliza, portanto escotomiza, o problema autônomo da falsa consciência, que ocupa posição central no texto original.

Para fazer a análise da distorção a que o engajamento político submete a percepção da realidade social, Mannheim propõe um relativismo sócio-histórico abonado pela relatividade de Einstein e pela Escola Epistemológica de Viena: os enunciados das ciências humanas podem chegar a certa forma de objetividade desde que neles se inclua a situação do observador. Esse princípio (assim como a *Wertbeziehung* de Max Weber) é uma tentativa de pôr-se no lugar do outro, para superar o egocentrismo visceral do pensamento político “pré-científico”. Mannheim propõe, portanto, um princípio de compreensão e conciliação antes de 1933, que perdeu campo com a ascensão da ideologia racista algum tempo depois.

Mannheim mostrou como as ideologias políticas tendem a “platonizar”, ou seja, a essencializar

seu próprio ponto de vista. A mentalidade totalitária, sobretudo, caracteriza-se pela recusa sistemática da “perspectivação” de seu ponto de vista, erigido em “falso absoluto”. Essa mentalidade interpreta a realidade em função de seu sistema conceitual próprio, no qual as “essências”, inferidas por procedimentos egocêntricos, atingem ilegítimamente uma situação *lógica* privilegiada.

Uma vez que, para Mannheim, os conhecimentos políticos são válidos desde que perspectivados, funcionalizados segundo o lugar (*Standort*) do observador no processo histórico, seria lógico que o autor de *Ideologia e Utopia* produzisse uma teoria da *intelligentsia*. O caráter mais típico dos membros da *intelligentsia* é seu pendor para o poliglotismo, ou melhor, para certo policentrismo cultural. Mannheim constata que a marginalidade pode permitir um descentramento, uma perspectiva diferente cujos ensinamentos não devem ser desdenhados. A marginalidade pode ser um meio de escapar à alienação por conformismo social. Portanto, toda sociedade tem interesse em levar em conta seus marginais, permitindo sua expressão.

O sociólogo do conhecimento deve tomar certa distância em relação ao contexto social. Assim, o procedimento do intelectual sem vínculos é facilitado. Mas o que conta definitivamente é a marginalidade interior, a capacidade de mudar idealmente de posto de observação e de poder pôr-se no lugar do outro.

Para concluir, digamos que Mannheim foi um dos únicos marxistas que reconheceram a importância sociológica do problema das gerações e (antes de Gurvitch e Lewin) a dos pequenos grupos.

• *Ideologie und Utopie*, Frankfurt, Verlag G. SchulteBulmke, 1919; 2ª ed., 1929; 4ª ed., 1965; *Beiträge zur Theorie der Weltanschauungsinterpretation*, 1923; *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus* 1935; *Diagnosis of Our Time: Wartime Essays of a sociologist*, 1950.

⇒ Joseph Gabel, *La fausse conscience*, Paris, Minuit, 1962; e sobretudo J. Gabel, *Idéologies*, Paris, 1974, Anthropos, 1974.

Rémi HESS

## MAQUIAVEL Nicolau, 1469-1527

Esse filósofo italiano nasceu de uma família de pequena nobreza fundida na burguesia floren-

tina – em posição social modesta –, que forneceu à República muitas gerações de funcionários. Numa Itália dividida, fragmentada em pequenos Estados e palco de confronto de seus vizinhos poderosos, Florença, libertada da tutela dos Médici pelas tropas francesas de Carlos VIII, voltou a ser república, com uma Constituição herdada de Savonarola. A cidade é então dominada por uma oligarquia de cerca de mil famílias que participam do Grande Conselho. O governo – a senhoria – é formado por nove membros da burguesia das Artes Maiores, em torno do gonfaloneiro de justiça. Em 1498, Maquiavel é eleito secretário da segunda Chancelaria que, sob a autoridade dos Dez, cuida dos assuntos estrangeiros, da guerra e do interior. Nesse posto – que não deixa de ser subalterno – vai realizar um trabalho eficaz durante catorze anos: encarregado de missões junto a exércitos (sítio de Pisa) ou a soberanos italianos e estrangeiros, viaja, observa, compara. Os relatórios que envia à senhoria, muito apreciados, mostram suas qualidades de análise e de prognóstico políticos. Em 1501, torna-se o braço direito de Soderini, que se fizera eleger gonfaloneiro vitalício. Num regime em que os magistrados exercem o mandato durante tempo muito limitado – de dois meses a um ano –, a continuidade de suas funções e a eficácia de seu trabalho garantem-lhe uma influência que alguns consideram excessiva. Homem superior a suas funções, serve com lealdade, mas com lucidez, a uma política cujas ações improficuas chega a julgar com severidade. Em 1512, o recuo do rei da França, Luís XII, aliado dos florentinos, transforma os espanhóis em árbitros. Estes, vencendo em Prato a milícia florentina constituída segundo os conselhos de Maquiavel, favorecem o golpe de Estado que leva os Médici ao poder. É o fim da República: Maquiavel, destituído, preso e torturado, depois exilado em suas terras de San Cassiano, passa a dedicar-se a contragosto à sua obra. Começa a analisar Tito Lívio e, extraindo o essencial de suas notas e somando-lhes sua experiência, redige em 1513 *O Príncipe*, para oferecê-lo aos Médici, acreditando assim recobrar suas graças e recuperar o emprego; é verdade que o capítulo final os exorta a expulsar os bárbaros da Itália e a fundar um Estado. Maquiavel continua,

porém, no ostracismo, e nesse afastamento forçado termina os *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (de 1513 a 1515 ou 1520). A partir de 1515, freqüenta a sociedade seleta que se reúne nos jardins dos Rucellai: ali, a juventude dourada de Florença fala de arte, música, teatro e poesia. A contribuição de Maquiavel consiste num elogio à língua toscana, com seu *Discurso sobre a Língua*, e numa obra dramática notável: *Clizia* e, principalmente, *A Mandrágora* (1520). Fala-se também de política e liberdade. Maquiavel encontra ouvintes atentos, que ele transforma em protagonistas de seu diálogo sobre *A Arte da Guerra* (1521). A ascensão dos Médici continua. Dois deles se sucedem em pouco tempo no papado: Leão X e Clemente VII. Não se esquivam de confiar a Maquiavel tarefas que, mesmo não implicando grandes responsabilidades, bastavam para comprometê-lo: um projeto de Constituição (1519) que fica inacabado e a missão de historiógrafo oficial. As *Histórias Florentinas* (1520-1525) não serão a gesta dos Médici, mas sim um alerta aos florentinos: suas dissensões causaram a derrocada da República. Se o oitavo e último livro termina com um elogio comedido a Lorenzo, o Magnífico, o seu início detém-se longamente na conspiração dos Pazzi, severa advertência aos príncipes. Mas os acontecimentos se precipitam: após a derrota francesa de Pávia (1525), os Imperiais caem sobre a Itália. Em 1526, Maquiavel finalmente recebe um emprego dos Medici: fortificar Florença. Ele se empenha em animar a resistência. Mas em 1527, quando, após o saque de Roma, a República é restabelecida em Florença – por pouco tempo –, volta ao ostracismo e morre no mesmo ano.

Para a posteridade, Maquiavel é o autor de *O Príncipe*. Sabe-se que desde sua publicação, em 1532, esse “opúsculo” foi o livro de cabeceira dos políticos; basta citar Carlos V, Henrique IV, Cristina da Suécia, Napoleão. Foi anotado por Talleyrand, refutado por Frederico, o Grande. Objeto de reflexões, ainda que raramente citado, sua história é a das controvérsias e das interpretações que põem em jogo aspectos que desbordam da história da filosofia e que não caberia descrever aqui. O homem apaga-se por trás da obra, não sem alguma astúcia, como aparece nes-

te aviso aos conselheiros: “Considerar com moderação (*moderatamente*) as diversas posições, abster-se de aderir a qualquer uma delas, expor sua opinião sem paixão, defendê-la sem paixão e com compostura (*con modestia*), de tal maneira que, se a república ou o príncipe se decidir a adotá-la, isso pareça estar sendo feito por sua própria vontade, e não para ceder a vossas instâncias importunas” (*Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* [Disc.], liv. III, cap. 35, em Maquiavel, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1952, Bibliothèque de la Pléiade, p. 697. Todas as referências são tomadas dessa edição).

Mas *O Príncipe* é inseparável da obra em sua totalidade. “Ouso discorrer sobre o governo dos príncipes e apresentar suas regras (*discorere e regola re e' governi de' principi*)” (*O Príncipe*, Dedicatória, p. 289). O que Maquiavel tentou em *O Príncipe* e nos *Discursos* foi escrever uma arte política que tem por instrumento a arte da guerra e as *Histórias* por ilustração. Talvez não deixe de ter interesse o fato de Maquiavel ter sido excelente na arte dramática: é o que esperamos pelo menos mostrar.

Seu grande motivo de orgulho era ter aberto um caminho novo (aventura tão perigosa para seu autor quanto a procura de terras desconhecidas para o navegador), afastando-se da opinião daqueles que, antes dele, haviam tratado de política. É próprio de uma arte ensinar coisas proveitosas aos que as entenderem, das quais possam ser extraídos benefícios comuns, com base na regra de “seguir a verdade efetiva (*verità effettuale*) da coisa”, e não “a imaginação” (*O Príncipe*, XV, p. 335). Antes – diz ele –, deixava-se de lado o que se faz em favor do que deveria ser feito. Estranha declaração, que não poderia ter em vista nem o Platão das *Leis*, nem a *Política* de Aristóteles. É um convite a escutar seu método, para captar sua originalidade.

Toda arte repousa na experiência, em primeiro lugar na experiência adquirida pela prática pessoal. “Basta ler *O Príncipe* para perceber que nos quinze anos que dediquei aos assuntos do Estado não dormi nem brinquei” (Carta a Vettori, de 10 de dezembro de 1513, p. 1437). Mas a experiência não basta se não houver modelos: arte é imitação. Todavia, eles não estão nem num céu



inteligível nem em ficções legendárias como a *Cirópedia* de Xenofonte, mas na realidade presente e passada. Pois esses modelos são guias: os homens excelentes. “Não sei de nada que eu ame e estime tanto quanto o conhecimento das ações das grandes personalidades, que adquirir por meio da longa experiência com as coisas modernas e da leitura contínua dos antigos” (*O Príncipe*, Dedicatoria, p. 289).

A fonte do pensamento político de Maquiavel não é, pois, a medíocre política florentina, política de um Estado fraco que procura sair de situações delicadas com meias medidas, mas sim a experiência adquirida no cumprimento de missões e na leitura dos historiadores, principalmente antigos. Missões imaginárias que são o único luxo do exilado na “piolheira” de San Cassiano:

“A noite cai, volto à casa. Entro no meu escritório e, já na soleira, dispo-me dos andrajos de todo dia, cobertos de lama e lodo, para vestir hábitos áulicos e pontificais; assim honoravelmente ataviado, entro nas cortes dos homens da Antiguidade. Ali, acolhido com afabilidade por eles, repasto-me com o alimento que por excelência é meu, e para o qual nasci. Ali, não sinto vergonha em falar-lhes, interrogá-los sobre as razões (*ragione*) de suas ações, e eles, em virtude de sua humanidade, me respondem. E, durante quatro horas a fio, não sinto o menor tédio, esqueço todos os meus tormentos, deixo de temer a pobreza, a própria morte já não me assusta” (Carta a Vettori, de 10 de dezembro de 1513, p. 1436).

Nesse perpétuo diálogo entre presente e passado, a experiência vem questionar a leitura, advinha o que não foi dito, afasta as lendas e as convenções da interpretação “humanista”, ciceroniana, do passado. A história fornece exemplos e contra-exemplos a quem sabe interrogá-la, e vem prolongar e diversificar a experiência. O objetivo é a descoberta das causas, da razão dos efeitos passados e presentes, ou seja, das invariáveis. Maquiavel acredita numa natureza humana imutável, ironiza aqueles cuja preguiça orgulhosa despreza os exemplos da Antiguidade, “como se o céu, o sol, os elementos e os homens tivessem mudado de ordem, movimento, potência, e fossem diferentes do que eram antes” (*Disc.*, I, Prólogo, p. 378). Mais que um eco do averrois-

mo paduano, deve-se ver nisso uma exigência de método. Não é possível circular perpetuamente entre o passado e o presente sem supor invariantes, que a arte política deve evidenciar. Todo método baseia-se nesse tipo de círculo. De resto, inteiramente votado à paixão de “comparar acontecimentos antigos e modernos”, Maquiavel constata que a experiência adquirida por ele em negociações e missões e sua erudição de leitor incansável da história elucidam-se mutuamente e correspondem-se. Esforça-se por subtrair sua arte política às variações de tempo e lugar, para conferir-lhe uma segurança apoiada em invariantes, e não em generalidades. “Se alguma coisa agrada ou instrui na história, é aquela que se descreve com minúcia (*quella che particolarmente si describe*)” (*Histórias Florentinas*, Prefácio, p. 945).

Essa busca de invariantes supõe comparar aquilo que a tradição se negava a comparar. A novidade da arte política está em não subordinar o estudo dos meios para governar à natureza dos Estados considerados como realizações mais ou menos perfeitas de uma finalidade propriamente política, da qual decorreria o caráter legítimo ou ilegítimo da soberania. Maquiavel vê nos Estados presentes e passados, republicanos e tirânicos, exemplos ilustrativos das regras eternas e imutáveis que ensinam “como a soberania é adquirida, mantida e perdida” (Carta a Vettori, de 10 de dezembro de 1513, p. 1436) e que são úteis a todos quantos empreendam governar. Se há um maquiavelismo no sentido de Maquiavel, é um maquiavelismo eterno. A questão de se saber como um servidor leal da República, que além disso é admirador da república romana e sempre escolhe Brutus contra César (*Disc.*, I, 10, pp. 408-9), possa ter escrito o “breviário da tirania”, essa questão é alheia a seu método, embora reste o enigma de sua paixão de servir. No capítulo dos *Discursos* (II, 13) em que quer provar que, “para elevar-se de uma condição medíocre à grandeza, mais vale a astúcia que a força”, ele nota: “Aquilo que os príncipes são obrigados a fazer em seus primeiros passos rumo ao poder, as repúblicas também são forçadas a praticar até que se tenham tornado suficientemente poderosas para só precisarem recorrer à força.”

As regras da arte de governar decorrem do dado primordial de que todo poder se esforça por conservar-se e por sustentar o Estado contra os perigos externos e internos. O pensamento político clássico não ignora que a salvação do Estado exige às vezes medidas extraordinárias impostas pela necessidade, mas Maquiavel erige isso em princípio constitutivo do próprio fato político: só há fato político quando um indivíduo ou um grupo, seja qual for a maneira pela qual tenha chegado ao poder, consegue nele se manter. Sejam quais forem os fins em vista – a liberdade ou o interesse dos governantes (e Maquiavel não os considera indiferentes) –, todos os poderes têm em comum resistir a tudo o que, de fora ou de dentro, tenda a destruí-los ou a rebaixá-los. As ações do poder decorrem menos dos desígnios conscientes e confessos do que da necessidade e da força das coisas, o que permite que a arte política tenha domínio sobre a realidade e dê conselhos proveitosos.

O príncipe, república ou tirano, torna-se o sujeito abstrato do “discurso” (*discorrere*) que deduz o que deve ser sua conduta nessas circunstâncias determinadas. Os indivíduos concretos, com suas qualidades e seus vícios, aproximam-se em maior ou menor grau disso, segundo seu grau de sabedoria e prudência, ou seja, segundo o grau com que sua conduta é expressão inteligente e voluntária das necessidades que a cada momento conformam o campo político. Aquele que não consegue mudar seu modo de agir “conforme lhe imponham os ventos da fortuna e as variações das coisas” (*O Príncipe*, XVIII, p. 342) está necessariamente perdido.

Aqui não podemos omitir uma discussão que por muito tempo dominou a interpretação de Maquiavel e que se resume sumariamente em “moral e política”. Tomemos como exemplo o capítulo XVII de *O Príncipe*, em que Maquiavel recusa o enunciado de um assunto tradicional de dissertação política: é melhor ser amado que temido ou o inverso? O objetivo do príncipe é conservar-se: é desse princípio que decorre a solução política. Em que pode basear-se o príncipe? O que interessa a Maquiavel não é o “fundamento” da autoridade, do qual decorre seu caráter legítimo ou ilegítimo, mas sim, de maneira mais

simples e brutal, os expedientes pelos quais os homens, considerados em sua generalidade, dão ensejo à estratégia do poder.

O que depende do príncipe para que ele consolide seu poder sobre homens cambiantes? Quando Maquiavel diz que os homens são maus, só quer dizer que são inconstantes, enganadores e submetidos a seus interesses egoístas e imediatos. Mas o mesmo acontece com o príncipe: todos, príncipe e súditos, fazem jogos paralelos, tendem a conservar-se e a garantir a sua segurança. O príncipe que se baseia em promessas estará desaparecido na necessidade: regra geral em política (*O Príncipe*, XVIII, pp. 341-2). A estratégia do príncipe visa à segurança, e para isso ele deve ser sempre quem dita o jogo, quem tem a iniciativa. É por isso que o medo deve fazer parte de seu jogo, mas de tal modo que a estratégia dos súditos, que também visa à segurança, atinja seu objetivo, pelo menos no essencial.

A relação entre o príncipe e seus súditos, quer ele procure fazer-se amado ou temido, é sempre unilateral, e a iniciativa cabe sempre ao príncipe.

O príncipe que queira ser amado por seus súditos cria-lhes obrigações por meio de liberalidades: a amizade deles baseia-se no interesse, e não no livre relacionamento entre iguais, decorrente de estima recíproca. Semelhante fundamento não é estável: além de não ser possível produzir com segurança uma relação recíproca por meio de uma iniciativa unilateral, uma relação baseada no interesse depende do “capricho” dos súditos, que são sempre os únicos juizes de seu próprio interesse e da oportunidade de manter suas próprias promessas. O sucesso da estratégia do príncipe, que é sempre a de manter-se, escapa à sua vontade e torna-se dependente da vontade de seus súditos, sobre a qual não tem controle. O que Maquiavel analisa é um “efeito perverso” (segundo Raymond Boudon [*Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977, pp. 5-15], os efeitos perversos são consequências não calculadas, desejáveis ou indesejáveis, previstas ou não, das ações intencionais; são “efeitos individuais ou coletivos que decorrem da justaposição de comportamentos individuais sem estarem incluídos nos objetivos buscados pelos atores” [p. 10]). O uso que fazemos desse termo é esclarecido pelo

contexto maquiavélico: a vontade do príncipe, para atingir seu fim, que é a segurança máxima, cria uma relação que o coloca à mercê da vontade de seus súditos, em que sua segurança é mínima. Por sua iniciativa, ele se coloca na dependência da iniciativa dos outros.

Ao contrário, fazendo-se temer, o príncipe cria uma situação em que, do começo ao fim, só ele dita o jogo. Baseando-se naquilo que só depende dele, “maximiza” suas probabilidades de atingir o objetivo em vista: a segurança do poder. Mas com uma condição: que evite ser odiado, pois assim criaria de novo uma situação cujos resultados estariam fora de seu controle, colocando-se à mercê de seus inimigos externos e internos, que se aproveitariam de sua impopularidade para derrubá-lo. Não há segurança para um príncipe odiado por seu povo. Ora, evitar o ódio depende sempre do príncipe, pois o que o provoca é a ferocidade, a arbitrariedade e a avidez, vícios que levam os Estados à ruína. Acrescenta-se que, como a única coisa que “o povo quer é não ser oprimido” (*O Príncipe*, IX, p. 318), sua estratégia, afinal de contas negativa, é mais facilmente conciliável com a estratégia do príncipe do que a estratégia dos grandes que, querendo dominar, acabam por ser seus rivais naturais.

A conclusão é que, embora para um novo príncipe seja difícil ou mesmo impossível unir amor e medo, sempre é possível ser temido sem ser odiado. O temor político não é nem o terror nem a insegurança engendrados pela pilhagem e pelos atentados às pessoas e aos bens. Trata-se de prática política que deve aparecer como tal aos governados, e nunca ser exercida “sem justificação conveniente nem causa manifesta”. Deve mostrar, por um lado, a medida que uma vontade submetida à necessidade imanente ao campo político impõe a si mesma e, por outro, o domínio que a política exerce sobre a imagem de si mesma que ela passa para o exterior, fator este essencial para o sucesso. É essa imagem que possibilita o reconhecimento do poder pelos governados.

É verdade que a imagem é propícia à mistificação: “grande simulador e dissimulador” (*O Príncipe*, XVIII, p. 342: “bem fingir e disfarçar” traduz *essere gran simulatore e dissimulatore*), o poder cerca-se de aparências. “Os homens, em

geral, julgam mais pelos olhos que pelas mãos [...] Todos vêem o que parece ser, mas pouquíssimos têm o sentimento daquilo que és; e esses poucos não ousam contradizer a opinião da maioria, que tem a seu lado a majestade do Estado que a sustenta [...] Neste mundo só há o vulgo; a minoria não conta, quando a maioria tem em que se apoiar” (*O Príncipe*, XVIII, p. 343). Disso não advém que o vulgo seja mau juiz: ele olha qual foi o sucesso. A aparência deve ser mantida; os meios autenticamente políticos trazem a marca evidente do político, e a oposição tradicional entre ser e aparência passa a ser uma relação circular. É inútil acreditar que uma política possa ocultar aos olhares do vulgo os efeitos que produz na realidade. O maquiavelismo banal é o contrário da arte política. O poder só está seguro quando é reconhecido, e o novo príncipe deve alcançar esse reconhecimento que, conquanto se opere na imagem e pela imagem, nem por isso deixa de constituir a verdade efetiva de uma política. “Para conhecer bem a natureza dos povos, cumpre ser príncipe, e para conhecer bem a dos príncipes, cumpre ser povo” (*O Príncipe*, Dedicatória, p. 289).

De resto, há “más reputações” que um novo príncipe não pode evitar, como o qualificativo de cruel. “Todavia, ele não deve crer nem agir levemente, nem atemorizar-se, mas proceder de maneira moderada, com sabedoria e humanidade” (*O Príncipe*, XVII, p. 339). O exemplo que precede, César Bórgia na Romanha, não fala em absoluto da justa medida, “posição do meio, sempre perniciosos nos assuntos de Estado” (*Disc.*, III, 40, p. 707), mas de um cálculo que obedece à necessidade da coisa, e apenas à sua necessidade, contra a vertigem do nome. Traduzindo: eu aceito o qualificativo de cruel, mas é no uso que faço da crueldade, portanto nos meios que emprego, que vocês reconhecerão minha humanidade. Se a humanidade está em algum lugar, é numa crueldade que nunca ultrapasse a estrita necessidade, crueldade calculada, e não ditada pelo medo ou pela barbárie, e que, ao mesmo tempo, coloque suas regras e seus limites, institua sua própria medida e, assim, crie uma ordem humana, ou seja, racional. Maquiavel não diz: justo. Diz apenas que da necessidade inumana podem

surgir instituições. Quando tem a estatura de um político, a *virtù*, o novo príncipe lança fundações, e é na sua crueldade, na maneira como a exerce, que se pode discernir se ele constrói um edifício e que edifício será esse: as fundações desenham a planta da obra futura. Portanto, é preciso deixar de lado a fórmula com a qual se pretendeu resumir o “maquiavelismo”: o fim justifica os meios. O fim é lido nos meios, ou melhor, para evitar essa linguagem não maquiavélica, o término é lido no começo, a ordem na violência, o futuro no presente. Para o olhar perspicaz, a “violência que restaura” não se confunde com a “violência que arruína” (*Disc.*, I, 9, p. 405), que se sustenta em si mesma e que se extravasa incessantemente.

Por isso é que, entre os príncipes novos, os mais excelentes são os que conseguiram fundar um Estado e transmitir o poder a seus sucessores (cf. *Disc.*, I, 10, p. 407, e *O Príncipe*, VI). Na primeira linha estão os que fizeram obra de legisladores e reuniram um povo disperso. Assim foram Moisés, Ciro, Teseu, Rômulo, e assim teria sido César Bórgia se a fortuna não lhe fosse adversa. Essa é a missão daquele a quem é dedicado *O Príncipe*: libertar, reunir, unificar a Itália e fazer dela um Estado. É verdade que, se a obra de fundação exige um homem apenas, a duração do Estado exige a distribuição do poder entre o príncipe, os grandes e o povo. Se a excelência dos Estados se mede por sua duração e por sua aptidão para enfrentar as ameaças internas e externas, os Estados livres são os que mais atendem às condições definidas pela arte política.

Todavia, essas fórmulas não deixam de ser equívocas. O pensamento político clássico sustenta que da excelência à duração a conseqüência é boa. Ora, a duração não comprova nem o vigor de uma essência nem a estabilidade de um justo meio. “Sede moderado para durar”, aconselhavam Xenofonte e Aristóteles ao tirano. A arte de se conservar não consiste em procurar neutralizar o devir, mas em apoiar-se nele dando-lhe uma forma, substituindo um tempo oscilante e imprevisível por um tempo dirigido e orientado por uma estratégia. *O Príncipe*, os *Discursos* e as *Histórias* nos convencem de que “o tempo expulsa tudo o que está à sua frente”, ao sabor dos “ventos da for-

tuna e das variações das coisas”. Realeza do tempo. “Como todas as coisas da terra estão em movimento perpétuo e não podem permanecer fixas, essa instabilidade leva-as a subir ou a descer; a necessidade dirige muitas vezes a um objetivo para o qual a razão estava longe de conduzir” (*Disc.*, I, 6, p. 398). A sabedoria aconselharia o repouso no equilíbrio, a conservação por autolimitação: essa foi a escolha de Esparta. Mas pode-se renunciar à ambição? O mais ambicioso não é quem quer adquirir, mas quem quer conservar. “O homem só se acha seguro do que já tem quando adquire de novo; e, aliás, essas novas aquisições são meios de força e de poder para abusar” (*Disc.*, I, 5, p. 394). Essa foi a escolha de Roma: crescer para durar. Mais uma razão para não opor os *Discursos* a *O Príncipe*: “Uma cidade livre tem dois desejos: continuar livre e crescer” (*Disc.*, I, 29, p. 446; cf. II, 2, p. 521), tornar-se novo príncipe em suas conquistas. A distinção entre novo príncipe e príncipe hereditário, entre usurpador e soberano legítimo, tende a esfumar-se pela mesma razão. O que a teoria política clássica via com reserva – mutações da legitimidade e do direito, tomada e perda do poder, variação nas relações de força – vai ocupar o primeiro plano: a conservação é apenas uma variação dirigida, cujas fases se encadeiam segundo uma estratégia cujo fim é eliminar os encadeamentos ruinosos. Manter-se ou cair, conservar e tomar, são os mesmos efeitos com orientações diferentes. Acresce que os efeitos objetivados intencionalmente e os “efeitos perversos” mostram-se tão intimamente entrelaçados nessa variação que a arte política consiste menos em desenredá-los do que em prever sua distribuição no tempo. “Em todas as ações dos homens [...] ao lado do bem sempre se encontra algum mal tão intimamente ligado a ele que é impossível evitar um quando se quer o outro. [...] Portanto, será difícil atingirdes o bem quando a fortuna não vos vem ao socorro para dele separar o mal, que é seu companheiro comum e natural. [...] O mal e o bem encontram-se tão próximos e até mesmo tão intimamente confundidos que, acreditando apanhar um, agarrais o outro” (*Disc.*, III, 37, pp. 700-1). Essas interversões ocorrem no tempo, e só podem ser descritas numa seqüência orientada para um fim, ocupando uma duração: algumas se manifestam

logo, outras no longo prazo; outras ainda, só se a fortuna lhes der a ocasião. A análise deve, pois, levar em conta essa duração e incorporá-la em seus cálculos, não só para prever essas intervenções, mas também para antecipá-las e até mesmo convertê-las em fatores de sucesso.

No capítulo VIII de *O Príncipe*, Maquiavel indaga-se como os celerados, após infinitas crueldades, “puderam manter-se em seus Estados mesmo em tempo de paz, sem falar do tempo conturbado da guerra”. Esse sucesso parece contradizer a regra segundo a qual um príncipe celerado elimina a si mesmo por seus excessos: as crueldades que pratica para tomar e conservar o poder engendram ódio; o ódio, a rebelião dos súditos e a expulsão do príncipe. É o caso típico em que bem e mal – em relação ao príncipe – estão tão intimamente mesclados que, para manter-se, o príncipe provoca sua própria ruína. Contudo, os efeitos são produzidos no tempo e, desse modo, dão ensejo à estratégia. “Pode-se qualificar de boa (*bene usate*: bem empregada) essa crueldade (se é que se pode dizer que há bem no mal) exercida uma só vez (*ad un tratto*), por necessidade de segurança, e que depois não continua, mas se converte o máximo possível em proveito dos súditos.” A crueldade bem empregada é a que promove uma guinada, distribuindo as durações: não é o excesso de crueldade que engendra o ódio, mas a sua continuação, uma vez que as paixões se desenvolvem no decurso do tempo. Donde a regra: “É preciso praticar todo o mal de uma vez para que, sendo menor o tempo em que é degustado, pareça menos amargo; e o bem, pouco a pouco, para que seja mais saboreado.” Portanto, para nossos fins fazemos concorrer o decurso do tempo, através da lenta e progressiva ação dos benefícios que tranquiliza os súditos, conquistados e dá origem ao pacto tácito de garantia recíproca que sustenta o poder. Essa estratégia é possível porque os efeitos desejados (a segurança) e involuntários (o ódio) da crueldade ocorrem segundo durações diferentes, rápidas e lentas, que a guinada pode dissociar para orientar de outro modo o curso das paixões: guinada que deve ser atribuída pelos súditos à iniciativa do príncipe, e não à necessidade. Donde a segunda regra de controle do decurso do tempo: “Um príncipe deve,

acima de tudo, viver com seus súditos de tal modo que nenhum acidente, seja para o bem, seja para o mal, possa fazê-lo mudar; pois, em sobrevivendo necessidades durante os tempos adversos, não terás condições de praticar o mal, e, se praticares o bem, isso não te trará proveito, pois todos o terão por forçado, e ninguém te será grato por ele.”

Esse exemplo mostra por que não se podem extrair máximas intemporais de *O Príncipe* ou dos *Discursos*, como fez Descartes, que, do exposto acima, só considerou o seguinte “preceito muito tirânico”: “que sejam praticadas grandes crueldades, desde que prontamente e de uma vez” (Carta a Elisabeth, de setembro de 1646). Uma regra não pode ser desligada da seqüência temporal cujo curso ela dirige: *discorrere e regolare*. Discurso político e percurso do tempo são uma coisa só.

Na peça bem dirigida do teatro da crueldade política que é a pacificação da Romanha por César Bórgia (*O Príncipe*, VII, pp. 309-10), a arte da guinada ganha cores trágicas. Para pôr fim às pilhagens, Bórgia “nomeou Remigio d’Orco, homem cruel e expedito, a quem deu plenos poderes. Este, *em pouco tempo*, reunificou a região e devolveu-lhe a tranquilidade, para sua grande honra. Mas *depois*, Bórgia, considerando que autoridade tão excessiva *não era mais oportuna*, pois temia que ela se tornasse odiosa, estabeleceu um tribunal civil no centro da província, com um sábio presidente”. A sucessão das fases implica uma distribuição de papéis: falta a peripécia. “Não deixando escapar a ocasião, certa manhã, em Cesena, ele o (Remigio d’Orco) mandou pôr cortado em dois no meio da praça, com um cepo e um cutelo ensangüentado perto dele. A ferocidade do espetáculo deixou o povo ao mesmo tempo satisfeito e estupefato.”

Aqui convém lembrar o talento dramático de Maquiavel, que numa peça louva “a composição inteligente, com uma intriga bem urdida, um desenlace mais perfeito ainda” (*Diálogo sobre a Língua*, p. 182). Sabe-se que na *Poética* de Aristóteles a composição dramática é a imitação de uma ação una, organizada para um fim único, formando um todo do qual não é possível deslocar nem suprimir parte alguma. Essa seqüência



temporal determina a duração de cada parte, organiza-se em torno de uma guinada (fonte do efeito surpresa) e produz-se contra as expectativas do espectador, porém como consequência de um encadeamento em que até os golpes da fortuna pareçam fruto de algum desígnio. Para conseguir esse efeito surpresa, o autor dramático deve despertar a expectativa e as paixões do espectador ditando o jogo do começo ao fim: astúcia, estratégia, estratagemas. *A Mandrágora* é a comédia da astúcia extrema. O esperto Calímaco, que ama Lucrécia, atinge seus objetivos aproveitando-se da estultícia do marido e da corrupção e da malícia do diretor espiritual, levando-os a cooperar involuntariamente com seus planos. “Não sei quem engana quem”, cisma Irmão Timóteo, que por trás daquele jogo adivinha uma estratégia dominante, sem saber quem a conduz. É o mais astuto que ficará com a virtuosa Lucrécia, assim como a Itália com o novo príncipe.

Acresce que, segundo Aristóteles, o poeta dramático deve filtrar o relato histórico para dele extrair um sistema cuja ação e cujo fim sejam únicos, eliminando a contingência e derivando um tipo das singularidades e dos acidentes. “A poesia dramática é mais filosófica que a história.” Isso talvez esclareça as transformações a que Maquiavel submete a história, principalmente a história de que ele é testemunha: compare-se o episódio de Sinigaglia contado pelos relatórios da legação com o relato histórico de 1503 (descrição de como o duque Valentino matou..., pp. 118-28; cf. XXXV Carta da Legação junto a César Bórgia) e à breve narração inserida no capítulo VII de *O Príncipe*: estilização que extrai a verdade efetiva, a linha estratégica. Assim também, os *Discursos* são a “estrategização” da história de Tito Lívio, como mostra a admirável sequência em que a Constituição de Roma (*Disc.*, I, 2 a 4 e 9, pp. 387-91, 406) não é criada pela escolha deliberada de um legislador, mas por uma sequência de inovações e repetições em que concorrem o acaso e a necessidade, as revoluções e as dissensões, a paixão pela liberdade e a inteligência política.

Maquiavel, como vimos, está à procura das regras que governam a mutação, donde o interesse que tem pelas formas políticas oriundas da muta-

ção: os principados novos. Ora, o príncipe novo não é a exceção, mas a regra: as conquistas de Roma, as das monarquias hereditárias, França e Espanha, são prova disso. Essas mutações têm causas permanentes: inquietude dos homens, que gostam de mudança, ambição, alternâncias da fortuna. Mas o que elas trazem logo levam: “Uma mutação sempre deixa a pedra fundamental de uma nova mutação” (*O Príncipe*, II, p. 291; cf. VII, p. 307). A arte política torna-se a arte de dirigir a mutação, ou seja, a arte do novo príncipe: encontrar e fundar “novos modos e ordenações” (*modi ed ordini nuovi*) (*O Príncipe*, VI, p. 305; cf. *Disc.*, I, Prólogo, p. 377, l. 2, em que “descoberta” traduz *trovare modi ed ordini nuovi*. Teoria e prática têm o mesmo objeto). Se a mutação espontânea tende a ser anulada por uma guinada, a arte política deverá prever essa guinada espontânea, opondo-lhe uma guinada estudada ou, mais precisamente, uma sequência inspirada na composição dramática. Em particular, o esquema da duração dramática, intriga-peripécia-desfecho, torna-se o esquema organizador da duração política. A primeira classificação dos novos principados (mistos, adquiridos pelas armas e pela *virtù* do príncipe ou pelas forças e pela fortuna de outro) (*O Príncipe*, III, VI e VII) responde a dificuldades crescentes que se situam em um ponto crítico do tempo e cuja solução exige uma forma temporal sempre original, devido à posição ocupada pela peripécia criada pelo príncipe.

Assim, para aqueles que adquirem um principado graças à sua *virtù*, tendo em vista reformar o Estado, a guinada situa-se no meio do caminho, quando os primeiros entusiasmos caem. “Por isso, é preciso dar-lhes tão boa ordem que, quando não mais acreditarem, seja possível levá-los a crer forçosamente [...] Daí provém que todos os profetas bem armados triunfaram, e os desarmados foram derrotados” (*O Príncipe*, VI, pp. 305-6). Final feliz para Moisés, infeliz para Savonarola; tudo depende da arte da peripécia política.

Comparada aos *Discursos*, a *O Príncipe* e às *Histórias*, *A Arte da Guerra* não é a lição de estratégia que se espera. Às tropas mercenárias e aos *condottieri*, que ele despreza e aos quais atribui a decadência dos Estados italianos (*O Príncipe*,

XII, pp. 325-8, e *A Arte da Guerra*, VII, 17, pp. 899-901), Maquiavel opõe os exércitos de cidadãos segundo o modelo do exército romano, cujas virtudes, disciplina e até formações e armamento quer ressusitar. “Citarei mais uma vez meus carros romanos; é sempre preciso voltar a eles” (*A Arte da Guerra*, I, 1, p. 729). Foi muito criticada a sua cegueira aos efeitos da cavalaria pesada e sobretudo da nova arma que é a artilharia (*A Arte da Guerra*, III, 7, pp. 800-5; VII, 1, pp. 876-9, cf. *Disc.*, II, 17, pp. 555 s.); a lança contra o canhão, o corpo-a-corpo contra o arcabuz. Ele sustenta que, na batalha, é possível neutralizar o fogo com o movimento, mas trata lucidamente das modificações que o emprego da artilharia impõe às fortificações. E acima de tudo Maquiavel, criador da milícia florentina, não acredita que a derrota de Prato condene o exército de conscrição; afirma que um príncipe ou uma república nada podem sem um exército feito com gente da própria terra, devotado ao Estado e treinado ao modo romano. A atenção dada às formações e às geometrias deformáveis para enfrentar todas as situações do combate às vezes parece reduzir a tática a uma análise combinatória: o instrumento de massa ainda não existia.

A grande meta de Maquiavel é formular as regras da arte de dirigir a variação que, em sua nudez, se confunde com a Fortuna. “Repito, como verdade incontestável, cujas provas se encontram por toda a história, que os homens podem secundar a fortuna, e não opor-se a ela; urdir os fios de sua trama, e não cortá-los” (*Disc.*, II, 29, p. 597). A *virtù*, a excelência, encontra seu paradigma na arte dos tecelões florentinos. Fundar, manter, crescer é trabalhar uma duração que, sem a arte e a habilidade dos políticos *virtuosi*, giraria em torno de si mesma, trazendo o bem e o mal segundo a sorte cega. Nenhuma providência garante que aquilo que se manifesta de *virtù*, humanidade, boas leis, talento, coragem, letras e artes úteis e honrosas para a espécie humana não será carregado pelas vagas furiosas da fortuna (*O Príncipe*, XXV, p. 365); mas se tudo pode acontecer, ensina a arte que nem tudo pode produzir-se. O poder da fortuna sempre revela alguma falha numa estratégia, alguma verdade na qual a arte possa haurir forças para nunca se entregar.

• Obras poéticas: *Primeira Decenal*, 1504; *Segunda Decenal*, 1509; quatro *Capitoli*, 1505-1512; *O Asno de Ouro* em oito cantos, seis *Cantos de Carnaval*, 1524; poesias diversas. – Teatro: tradução de *Andriana* de Terêncio, *Clizia* (adaptação da *Casina* de Plauto), *A Mandrágora*, 1520. – Prosas e contos: *Exortação à Penitência ou Discurso Moral*, *Regulamento para uma Sociedade de Prazer*, *Novela Agradabilíssima do Arquidiácono Belfegor que Tomou Mulher*, *Discurso, ou Melhor, Diálogo no qual se Examina se a Língua em que Dante, Boccaccio e Petrarca Escreveram Deve Ser Chamada de Italiano, Toscano ou Florentino*, 1514 ou 1522-1523. – Cartas e relatórios oficiais: *Discurso para os Dez sobre a Situação em Pisa*, 1499; *Relatório sobre as Coisas Feitas pela República Florentina para Pacificar as Facções em Pistóia*, 1502; *Descrição de como o Duque Valentino Matou Vitellozo Vitelli, Oliverotto da Fermo, o Senhor Pagolo e o Duque de Gravina Orsini*, 1503; *Algumas Palavras sobre os Meios Necessários para Obter Dinheiro*, 1503; *Da Maneira de Tratar as Populações Rebeldes de Vale do Chiana*, 1503; *Da Natureza dos Franceses*, 1500 ou 1503; *Relatório sobre a Instituição da Milícia*, *Discurso sobre a Ordenança e a Milícia Florentinas*, *Decretos da República de Florença para Instituir a Magistratura dos Nove Oficiais da Ordenança e da Milícia Florentinas Ditados por Nicolau Maquiavel*, *Relatório sobre as Coisas da Alemanha*, 1508; *Discurso sobre as Coisas da Alemanha e sobre o Imperador*, 1509; *Relatório sobre as Coisas da França*, 1510. – Obras políticas: *O Príncipe*, 1513; *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, 1513 a 1520, em três livros; *Resumo da Coisa Pública em Luca*, 1520; *Discurso sobre a Reforma do Estado em Florença Feito a Pedido de Leão X*, 1519. – *A Arte da Guerra*, 1513-1520 ou 1521, em sete livros. – Obras históricas: *A Vida de Castruccio Castracani da Lucca*, 1520; *Histórias Florentinas*, 1520-1526, inacabadas, em oito livros (nas *Oeuvres Complètes*, publicação da Bibliothèque de la Pléiade, encontram-se fragmentos e biografias destinados ao Livro IX). – *Cartas familiares*. – Edições em língua francesa: Machiavel, *Oeuvres complètes*: texto apresentado e anotado por Edmond Barincou, introdução de Jean Giono, Paris, Gallimard, 1952, Bibliothèque de la Pléiade; Maquiavel, *Toutes les lettres officielles et familières. Celles de ses Seigneurs, de ses amis et des siens*, apresentadas e anotadas por Edmond Barincou, prefácio de Jean Giono, Paris, Gallimard, 1955, 2 vol.; *Le Prince*, ed. bilingüe, Garnier, 1987. – Em língua italiana: *Tutte le opere storiche e letterarie di Niccolò Machiavelli*, org. G. Mazzoni e M. Casella, Florença, 1929; *Opere di N. Machiavelli*, org. A. Panella, Milão, 1938-1939; *Tulle le opere di N. Machiavelli*, F. Flora e C. Cordié, Milão, 1949-1950; *Il principe e le opere politiche*, introdução de Delio Cantimori, guia bibliográfico, Aldo Garzanti Editore, Milão, 3ª edição, 1979.

⇒ F. Antal, *The Florentine Painting and its Social Background*, Londres, 1948; E. Barincou, *Machiavel par lui-*

*même*, Paris, Seuil, 1966; C. Benoist, *Le machiavélisme*, 3 vol., Paris, Plon, 1907, 1915, 1935; M. Brion, *Génie et destinée de Machiavel*, Paris, Albin Michel, 1948; E. Casirer, *The Myth of the State*, New Haven, Yale Univ. Press, 1946; J.-F. Duvernoy, *Pour connaître la pensée de Machiavel*, Paris, Bordas, 1974; L. Gauthier-Vignal, *Machiavel*, Paris, Payot, 1930; A. Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Turim, Einaudi, 1949 (traduzido para o francês em Gramsci, *Oeuvres choisies*, Paris, Editions Sociales, 1959); C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, 1986; M. Merleau-Ponty, *Note sur Machiavel em Signes*, Paris, Gallimard, 1960; G. Mounin, *Machiavel*, Paris, Club Français du Livre, 1958; L. van Mural, *Machiavellis Staatsgedanke*, Basileia, B. Schwabe, 1945; J.-F. Nourrisson, *Machiavel*, Paris, Didier, 1875; G. Prezzolini, *Machiavel anti-cristo*, Roma, Casini, 1954; A. Renaudet, *Machiavel*, Paris, Gallimard, 1955 (bibliografia pp. 32-3); L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Ill, The Free Press, 1958; *Pensées sur Machiavel*, Paris, Payot, 1982; H. Vedrine, *Machiavel*, Paris, Seghers, 1972; P. Villari, *Niccolò Machiavelli ed i suoi tempi*, Milão, Hoepli, 1877-1883 (3 vol.); E. Weil, *Machiavel aujourd'hui*, em *Essais et conférences*, t. 2, Paris, Plon, 1971; J. Heers, *Machiavel*, Fayard, 1985; R. Baillet, *De Gaulle et Machiavel*, PUL, 1986; C. Gil, *Machiavel, fonctionnaire florentin*, Perrin, 1993.

Marcel LAMY

## MARCO AURÉLIO, 121-180

M. Catilius Severus, nascido em Roma em 26 de abril de 121 d.C., assim foi chamado inicialmente segundo o nome de seu avô materno. Com a morte do pai, poucos anos depois, adotou seu nome, M. Annii Verus; mais tarde, após sua adoção por Antonino em 138, o de M. Aelius Aurelius Verus Caesar e, finalmente, com a morte de Antonino, em 7 de março de 161, o de M. Aurelius Antoninus Augustus. Morreu em 17 de março de 180 em Vindobona (Viena) ou em Carnuntum (hoje Petronell), à margem do Danúbio.

Sua família paterna descendia de um notável espanhol que chegou em Roma em meados do século I d.C. e que fora prestamista. Do lado materno, Marco Aurélio tinha como ancestral o orador Domicio Afer, que nasceu em Nîmes e foi morar em Roma sob a proteção de Tibério, e que ganhara grande reputação por sua eloquência. Nelle juntam-se duas famílias provinciais, aquelas que eram chamadas a renovar a aristocracia romana

dizimada sob os reinos precedentes. Nada destinava a criança ao Império. Já em 128 foi alçado por Adriano à dignidade de sálio, da congregação arcaica de sacerdotes. A criança levou muito a sério essa honra. Adriano, alguns meses antes de morrer, em 138, faz com que seja adotado por T. Aurelius Fulvius Boionius Arrius Antoninus, o futuro Antonino Pio, ele mesmo adotado por Adriano. Adriano tinha muita estima pelo jovem Marco, cuja retidão moral apreciava. Dali em diante, Marco estará associado ao poder. Seu casamento com Galeria Faustina (Faustina, a Jovem), em 145, fez dele o genro de Antonino, que sucedera a Adriano havia sete anos.

No começo da adolescência viu-se tentado pelo modo de vida dos cínicos, mas renunciou a ela seguindo os conselhos de D. Júnio Rústico, que fora cônsul sufeta em 133 e tinha portanto uns vinte anos a mais que Marco. Rústico era estóico; era provavelmente o filho do senador estóico homônimo executado por Domiciano. Foi Rústico que emprestou a Marco um exemplar dos *Colóquios* de Epicteto, orientando-o assim para o estoicismo. Mais ou menos nessa mesma época (137?) recebe os ensinamentos do estóico Apolônio da Calcedônia, que se tornou seu modelo de vida ensinando-lhe a “fixar o olhar, ainda que por pouco tempo, apenas na razão” e a considerar a vida social um encadeamento de beneficências. Por outro lado, o retórico africano M. Cornelius Fronto (Frontão) inicia-o na retórica da língua latina. Aprendera o grego com a sua família, bilíngüe como era de costume. Entre 140 e 145, escuta as aulas do ilustre retórico ateniense Herodes Ático, momentaneamente afastado de sua pátria. Aos vinte e cinco anos descobre o estóico Aristão de Quios, discípulo direto de Zenão; sua obra é para ele uma revelação. Aristão enfatiza a ética e rejeita a parenética. Para ele, a moralidade consiste numa atitude interior independente do conteúdo do ato, conteúdo este que apenas é da ordem do “adequado”.

Outros filósofos aparecem na vida de Marco: um estóico, Catulo Cina; um peripatético, Cláudio Severo; um platônico, Sexto de Queroneia, que só conheceu na maturidade. Marco nada tem de sectário. Em Atenas cria quatro cátedras, uma para cada uma das quatro escolas filosóficas (platonis-

mo, aristotelismo, estoicismo e epicurismo). Ele permanece fiel ao estoicismo, que mais vive do que pensa.

Não se poderia falar de uma “obra filosófica” de Marco Aurélio. Além de sua correspondência com seu mestre e amigo Frontão e de fragmentos de caráter jurídico, dispomos de uma obra de sua autoria intitulada pelos modernos de *Meditações*, que na verdade são pensamentos “íntimos”, evidentemente não destinados à publicação. Compreende doze livros, de diversos tamanhos, que foram escritos, ao que tudo indica, a partir de 171, quando Marco Aurélio era o único “Augusto” desde a morte de Antonino em 161. Seu irmão por adoção, Lúcio Vero, adotado junto com ele por Antonino em 138, morreu em 169. Sozinho ante suas responsabilidades: a luta contra os bárbaros turbulentos na frente do Danúbio, depois uma epidemia de peste, dificuldades de abastecimento em Roma, ele se entrega ao seu livro. A obra começa com um retorno ao passado, à infância, à família, ao mestre etc., mas não encontramos um relato propriamente dito tampouco nos livros seguintes, que não contêm nenhuma anedota. Nenhum testemunho direto, por exemplo, sobre a rebelião de Avidio Cássio (175-176). As preocupações de Marco dizem essencialmente respeito ao seu ser interior: não se deixar “cesarizar”, ou seja, tomar por seu personagem, reencontrar o que, nele, pode estar em harmonia com o mundo – a Natureza, o que “é”.

Ele se define como carne, um sopro, uma razão diretora (II, 2). Essa razão lhe permite integrar-se na ordem do mundo, isto é, submeter-se à Providência. Essa submissão garante a liberdade da alma. Ela cria e garante a serenidade – cuja conquista é o fim último da filosofia. Por exemplo, há um prazer que os existentes procuram na natureza, mesmo no que para nós parece ser seu declínio: o encanto de uma figura madura (III, 2). A contemplação da Natureza é sempre positiva. Nota-se que o freqüentemente evocado pessimismo de Marco Aurélio na verdade é apenas provisório; sua crítica volta-se apenas para os falsos valores, os da opinião, o que é da ordem do socratismo. Consta-se também que na vida interior de Marco há muito lugar para a sensibilidade, a

intervenção da razão, tendo por finalidade disciplinar aquela, e não suprimi-la.

Nas *Meditações*, muitas reflexões concernem à sociedade. Primeiro porque o homem é um animal sociável, depois porque o problema da vida política colocava-se diretamente para o imperador. O estoicismo não fornecia soluções prontas no terreno da ação. Apenas convidava a “amar o pobre ofício” para o qual o destino nos convocou. “O mestre interior – escreve ele – [...], é como o fogo que se torna mestre do que está presente e que, em si, seria capaz de apagar a chama de uma vela. Um fogo brilhante assimila para si tudo o que depositamos sobre ele, consome-o e serve-se disso para crescer” (*Meditações*, IV, 1). A Justiça é uma das formas da ordem universal. Marco Aurélio dedicou muito tempo a fazer justiça na tradição romana. Fez isso num espírito de humanidade, cioso de manter a hierarquia social, a família. Insistiu no reconhecimento das mulheres. Embora nunca tenha pensado em abolir a escravidão, favoreceu as alforrias.

Acusa os cristãos de obstinação e faz com que as leis lhes sejam aplicadas: sua recusa em honrar os deuses compromete todo o Estado.

• Marc Aurèle, *Pensées*, texto e trad. franc., Col. des Universités de France, com o patrocínio da Assoc. Guillaume-Budé; *Pensées*, trad. franc. de E. Bréhier, revisada por J. Pépin, comentários e notas de V. Goldschmidt, in *Les Stoïciens*, Gallimard, Bibl. De la Pléiade, 1962; *The Correspondance of M. Cornelius Fronto...*, ed. e trad. ingl. C. R. Haines, 2 vol., Londres-Cambridge, col. Loeb, 1955.

⇒ A. Birley, *Marcus Aurelius*, Boston-Toronto, 1966; J. H. Oliver, *Marcus Aurelius and the philosophical schools at Athens*, *Amer. Journal of Philology*, CII, 1981; P. Grimal, *Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1991; *La Citadelle intérieure*, Fayard, 1992.

Pierre GRIMAL

## MARCUSE Herbert, 1898-1979

Apesar da notoriedade passageira que, na virada dos anos 1965-1968, lhe valeu o epíteto de “filósofo da contestação” e da associação de sua obra aos movimentos estudantis, a carreira de Herbert Marcuse sempre foi de acadêmico em sentido lato. Depois de habilitado por Heidegger,

em Friburgo-na-Brisgóvia, com uma tese sobre Hegel, e de sua associação ao Institut für Sozialforschung de Frankfurt, emigrou para os Estados Unidos, onde se tornou, após 1934, *lecturer in sociology* e *senior fellow* do Russian Institute da Universidade de Colúmbia. De 1952 a 1954, trabalhou no Russian Research Center da Universidade de Harvard; de 1954 a 1965, na Universidade Brandeís de Boston, e, até sua morte, em 1979, na Universidade de San Diego (Califórnia). Inicialmente apreciadas por um público restrito de universitários e especialistas, suas obras ganharam grande difusão na esteira dos movimentos de extrema esquerda, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos, apesar de não ser possível estabelecer estrita filiação entre as teses desenvolvidas por Herbert Marcuse e as da contestação. É verdade que, por seu romantismo revolucionário, sua crítica impiedosa às formas de vida contemporâneas, a importância atribuída ao sonho, à utopia, às imagens de um mundo novo, de uma vida nova, por sua defesa do pensamento negativo e dos direitos da imaginação, ele prefigurou certa sensibilidade política ilustrada tanto nesses movimentos quanto na poesia da *Beat Generation* ou nas tentativas das “contraculturas” americanas.

Nascido em 1898 em Berlim, no seio da burguesia judia profundamente ligada às tradições alemãs, suas simpatias políticas inicialmente se voltaram para a social-democracia. Revoltado com a forma como esta participou do esmagamento do espartaquismo, com sua política reacionária, logo se afastou, mas nem por isso entrou para o Partido Comunista, como farão, por exemplo, Karl Korsch e Georg Lukács. Apesar disso, durante toda a vida continuou hostil ao reformismo político e nunca deixou de procurar nos movimentos de extrema esquerda a possibilidade de formas políticas novas, não hesitando em modificar suas análises com a evolução desses movimentos, o que lhe valerá a censura, por parte de Ernst Bloch, por exemplo (que lhe inspiro a concepção radical de utopia), de oscilar perpetuamente entre um utopismo irrealista e uma visão pessimista – ou mesmo apocalíptica –, a da “Grande Recusa”. Os primeiros artigos redigidos por Marcuse e publicados na revista *Die Gesells-*

*chaft* manifestam preocupações filosóficas e políticas constantes. Quando aborda o problema do neokantismo e de sua relação com o marxismo, a filosofia da existência de Kierkegaard, a fenomenologia de Husserl ou a discussão das teses de Lukács em *História e Consciência de Classe*, é para tentar elaborar uma “filosofia concreta”, verdadeira fenomenologia da existência alienada, que ele só realizará bem mais tarde, em 1964, com *O Homem Unidimensional*.

Seu primeiro trabalho teórico importante foi a tese de doutorado, orientada por Martin Heidegger, *A Ontologia de Hegel e o Fundamento de uma Teoria da Historicidade* (1932). Tanto pelo vocabulário quanto pelas questões abordadas, essa obra traz a marca visível da leitura de *Ser e Tempo* (1927) de Heidegger e de certa oscilação entre as posições fenomenológicas e as da filosofia da vida de Dilthey. O confronto das teses hegelianas com a hermenêutica heideggeriana e a explicitação dos pressupostos dos conceitos de “vida” e “história” em Dilthey conferem ao livro real profundidade filosófica, e embora a originalidade de seu trabalho em relação às teses heideggerianas não seja evidente, isso já basta para dar a Marcuse um lugar na história da fenomenologia alemã. No entanto, ele se afastará da influência de Heidegger e da fenomenologia, orientando-se para o marxismo, que constitui a base mais importante da “filosofia concreta” que tem em vista construir então.

Nos anos que precedem a ascensão de Hitler ao poder, Herbert Marcuse ligou-se a Theodor Adorno, Max Horkheimer e Walter Benjamin. Participou ativamente dos trabalhos da Escola de Frankfurt a partir de 1932, com a qual compartilha grande número de interesses filosóficos, políticos e culturais. Aliás, é preciso ressaltar que, se sua tese de habilitação trata de Hegel e da historicidade, sua primeira tese de doutorado era dedicada ao romance alemão. Parece que foram alguns desentendimentos com Heidegger, decorrentes de sua orientação marxista pouco aceita, que o levaram a deixar Friburgo e partir para Frankfurt, recomendado a Horkheimer, por intervenção de Husserl. Após seu afastamento de Heidegger – saudado por Adorno no resumo de sua tese sobre Hegel que escreverá em *Zeitschrift*



– Marcuse trabalhará no anexo do Instituto em Genebra.

A ascensão do nazismo, com o fechamento do instituto e o exílio de seus representantes na Suíça, na França e nos Estados Unidos, iria determinar a evolução ulterior da carreira e da problemática de Marcuse. Este contribuirá muito para a formação e a elaboração da teoria crítica, e em 1936 publicará em Paris, com a colaboração de Theodor Adorno, seus *Estudos sobre a Autoridade e a Família*. Os artigos publicados entre 1933 e 1940 por Marcuse no *Zeitschrift* permitem acompanhar sua evolução política e filosófica ulterior. A partir de questões precisas, como *A Crítica do Hedonismo* (1938), ele formula o problema do significado da “felicidade verdadeira”, tese que será debatida bem mais tarde em *O Homem Unidimensional*. Ao mesmo tempo, tenta inflectir em sentido materialista sua leitura de Hegel, preocupação comum a Th. Adorno e M. Horkheimer. Os ensaios de Max Horkheimer, que constituem a coletânea *Teoria Crítica*, compostos nos anos 30, *Dialética Negativa*, de Adorno, redigida entre 1959 e 1966, encontram equivalente na obra de Marcuse publicada em 1941, *Razão e Revolução. Hegel e o Nascimento da Teoria Social*, concebida como resposta filosófica ao triunfo do fascismo na Europa. Nesse trabalho Marcuse desenvolve não só uma interpretação global do pensamento hegeliano, inferindo suas implicações sociais e políticas, mas também se empenha em mostrar o papel revolucionário da dialética e do pensamento negativo.

Nota-se então uma evolução bem nítida dos fundamentos filosóficos de seu pensamento. Enquanto em seus ensaios dos anos 30 ele tenta reconciliar marxismo e fenomenologia numa perspectiva que não deixa de anunciar as tentativas feitas nos anos 50 por Sartre e Merleau-Ponty (*Crítica da Razão Dialética, Aventuras da Dialética*), seus trabalhos ulteriores se enraízam mais diretamente nas categorias hegelianas e marxistas. Sob a influência de Horkheimer, os conceitos fenomenológicos se esbateram. Ele renunciou à abstração filosófica de seus primeiros trabalhos, orientando-se cada vez mais para problemas sociais e políticos. *Razão e Revo-*

*lução* não é apenas uma tentativa de revelar o conteúdo concreto e crítico dos conceitos hegelianos, de mostrar o caráter inconciliável de hegelianismo e nazismo, mas também a afirmação de certa fé na possibilidade de realizar a racionalidade.

Um dos primeiros confrontos tentados por Marcuse entre essa concepção hegeliana da racionalidade e a evolução histórica será constituído por seu ensaio sobre *O Marxismo Soviético* (1958). A partir do exílio nos Estados Unidos, ele tivera ocasião de estudar de perto a evolução das sociedades socialistas, particularmente do sistema soviético. Seu ensaio, concebido como uma análise crítica do marxismo soviético, é uma tentativa de compreender a distância crescente entre a teoria marxista e a realidade soviética e de extrair, em nível político, conclusões teóricas daquilo que ele julga ser uma regressão em relação às posições iniciais dos fundadores do marxismo-leninismo. A tese fundamental da obra é a de que, havendo um declínio do espírito revolucionário nos países capitalistas e uma integração relativa dos movimentos operários, dos partidos e dos sindicatos na sociedade que deveriam combater, tudo isso acompanhado pelo fracasso da construção do socialismo na URSS, os partidos comunistas acabam por transformar-se aos poucos em partidos social-democratas. Encontra-se aí o ponto de partida das grandes teses políticas que ele desenvolverá nos anos 60, teses essas relacionadas com o aparecimento dos movimentos estudantis radicais e da afirmação de outras concepções de socialismo (cisma sino-soviético, desenvolvimento do socialismo cubano, das lutas do Terceiro Mundo), e a origem da condenação veemente às suas teses por parte do marxismo ortodoxo.

A idéia de enfraquecimento do potencial revolucionário do proletariado e de cessação da combatividade das organizações operárias não está ausente da teoria marxista. Lênin faz alusão à possibilidade de formação de uma “aristocracia operária” que, corrompida pelos ganhos do capital, renunciaria a seu papel revolucionário. Marcuse constata que essa explicação não daria conta do fenômeno muito mais complexo da evolução da consciência de classe do proletaria-

do e de seu desejo de remanejar a sociedade capitalista, em vez de transformá-la por meio da revolução violenta e da instauração da ditadura do proletariado. Esse processo, evidente nos Estados Unidos, ele também vê em andamento na maioria das sociedades ocidentais industrializadas. Os partidos comunistas, já distantes da idéia de transformação da sociedade pela violência revolucionária, esforçam-se por melhorar as condições de vida dos trabalhadores, aceitando negociações parlamentares e reformismo, adotando posições outrora combatidas e qualificadas de “social-democratas”. Para Marcuse, essa tese justifica levar em consideração novas forças políticas, mais ou menos organizadas, novos tipos de socialismo, que afirmam recusar esse declínio do espírito revolucionário. Essas afirmações serão reivindicadas pela “nova esquerda” dos anos 66-68, tanto na França quanto na Alemanha ou na Itália. Se o esquerdismo fora antes denunciado como “doença infantil” do comunismo, parecia ser justificável agora que a exigência revolucionária abrisse espaço para o reformismo.

Ao mesmo tempo, Marcuse fazia um balanço da sociedade soviética, mostrando que ela tendia cada vez mais a afastar-se das concepções estritamente marxistas. Mesmo reconhecendo sua especificidade e a dificuldade de julgá-la a partir de critérios e de valores ocidentais, Marcuse destacava que, se a sociedade capitalista não conhecia o horrível fim previsto, em meio a crises e guerras imperialistas, a sociedade soviética, por sua vez, era obrigada a elaborar sua auto-interpretação e sua autojustificação para mostrar-se como realização do projeto comunista. Analisando em detalhes as diferenças entre a ética ocidental e a ética soviética, o desenvolvimento da burocracia, o fortalecimento do Estado, Marcuse mostrava que, em face de suas próprias realizações e em relação à evolução dos países ocidentais, o marxismo soviético tendia cada vez mais a substituir análise dialética por encantação, transformando-se aos poucos em discurso mágico que se basta a si mesmo afastando-se da verdadeira racionalidade.

Esses diferentes trabalhos eram obra de um acadêmico marxista, interessado no desenvolvimento das sociedades e em filosofia, dotado de

forte espírito de rigor e de incontestável clarividência na análise. Estão inseridos no contexto geral da Escola de Frankfurt, mas não ganham destaque particular. Em 1958 sua problemática muda consideravelmente, com a publicação de *Eros e Civilização. Contribuição a Freud*. De fato, a partir da releitura rigorosa de Freud sobre a cultura, em particular de *Mal-Estar na Civilização* (1929), Marcuse esforça-se por analisar a origem da repressão social e instintual, colocando a questão da possibilidade de uma cultura não repressiva. Deve-se ressaltar que esse confronto entre marxismo e psicanálise data do início dos anos 20, que deu ensejo a inúmeros debates na URSS e que constituiu o âmago da ação do psicanalista vienense Wilhelm Reich; este, a partir da união entre marxismo e psicanálise, tentou elaborar uma crítica da ideologia burguesa e uma prática política capazes de levar a juventude a revoltar-se contra a autoridade capitalista e, principalmente, a partir de uma concepção mais livre da sexualidade, a escapar dos mecanismos ideológicos que escoram e perpetuam sua dominação. Atingindo o apogeu na plataforma do movimento *Sexpol* e agindo entre as juventudes comunistas alemãs, Reich rapidamente será excluído da Associação Psicanalítica e do Partido Comunista, e sua obra perderá rigor após o exílio nos Estados Unidos. O confronto entre marxismo e psicanálise tampouco esteve ausente das discussões da Escola de Frankfurt. Algumas delas foram dirigidas por Erich Fromm, psicanalista então muito progressista. Finalmente, Norman O. Brown, em sua obra *Eros e Tânatos* (1959), tentava um confronto entre psicanálise e história, numa perspectiva protestante e mística que também tem pontos de contato com a reflexão de Herbert Marcuse.

*Eros e Civilização* propõe de início uma releitura atenta dos ensaios que Freud dedicara à cultura, à origem do poder e da repressão. Marcuse distancia-se ao mesmo tempo da tradição psicanalítica, que na maioria das vezes dá pouca importância a esses assuntos, reduzindo-os a simples lamúrias sem originalidade, e da tentativa de Wilhelm Reich, considerada pouco rigorosa, perdida na mística da liberação sexual como panacéia para todos os males e na biologia. Por

fim, Marcuse critica também a interpretação neo-freudiana (E. Fromm, K. Horney, H. S. Sullivan), que, nos Estados Unidos, transformou a psicanálise em ideologia da adaptação social. Marcuse afirma, ao contrário, que, longe de ser pessimista, Freud reconhecia a dialética fundamental da sociedade industrial moderna que, através da repressão das pulsões sexuais e agressivas, da sublimação crescente da energia sexual no trabalho, do acúmulo de proibições, arrasta o indivíduo para o ciclo da angústia, do sentimento de culpa e da agressividade. Por isso, propõe-se analisar ao mesmo tempo a lógica que Freud reconhece existir nessa repressão e a justificação que lhe dá, visto que para ele os processos civilizadores, educativo e repressivo são idênticos, e “a felicidade não é um valor cultural”. Marcuse não questiona absolutamente a necessidade do recalamento ou do abandono do princípio de prazer em favor do princípio de realidade. Apenas se interroga sobre o aspecto específico que a repressão e a realidade assumem em nossas sociedades.

Para ele, assiste-se pouco a pouco a duas substituições que explicam o caráter irracional da sociedade repressiva industrial. O princípio de realidade é substituído pelo *princípio de produtividade*, ou seja, o indivíduo não é apenas obrigado a renunciar ao princípio de prazer que rege os “processos primários” para se submeter à realidade (passagem para os “processos secundários”), mas também é obrigado a sacrificar a maior parte de seu tempo e de sua energia pulsional para submeter-se a uma produtividade tão absurda quanto inútil. Segundo Marcuse, seria possível imaginar uma diminuição considerável do tempo de trabalho sem que o nível global da sociedade fosse perturbado. Haveria apenas passagem de um nível de desperdício e superprodução aberrante e escandalosa para um nível de produção conforme às verdadeiras necessidades. Assim como ele chama de *princípio de produtividade* o aspecto específico assumido pelo princípio de realidade nas sociedades industriais avançadas, chama de *super-repressão* a repressão inútil e irracional que as caracteriza. A exigência de recalamento e repressão sistemática das pulsões, baseada, segundo Freud, no conflito entre desejo e

falta, Eros e Anankê, não lhe parece de modo algum possibilitar a justificação da repressão moderna: o nível de desenvolvimento tecnológico atingido deveria permitir, ao contrário, uma liberação equivalente do homem, tanto em relação às necessidades quanto em relação ao sacrifício de energias e tempo. Aprofundando-se mais, ele tenta superar o fatalismo de Freud, que fundava em definitivo o caráter eterno da necessidade de repressão nos estragos que seriam provocados por Eros e Tânatos, as pulsões de vida e de morte sem repressão. Marcuse constata que o próprio Freud reconhece uma natureza contraditória em Eros. Descreve seu caráter destruidor mas reconhece também que, em suas sublimações, está o fundamento do amor e dos vínculos sociais. Marcuse aventa a hipótese de que a sexualidade afinal só tenha caráter destruidor no mundo doentio de opressão. Quanto à pulsão de morte – principal obstáculo que Marcuse encontra na reformulação das teses freudianas sobre a cultura –, constata que, de acordo com certos analistas (Otto Fenichel em especial), a mesma energia pulsional serve indiferentemente à morte e à vida, que o objetivo da pulsão de morte não é a simples destruição, mas o retorno ao estado inorgânico concebido como ausência de tensão e sofrimento, e que, num mundo menos infeliz, mesmo a energia destrutiva poderia ser convertida.

Além da generosidade e do romantismo que marcam tantos textos de Marcuse, são a poesia e a filosofia clássica grega e alemã que lhe dão as imagens para exprimir o que seria esse mundo menos infeliz e opressivo. Embora na passagem do princípio de prazer para o princípio de realidade todas as faculdades sejam transformadas e subjugadas à lei da realidade, uma escapa: a imaginação. Por isso, Marcuse evoca, através do pensamento de Nietzsche, dos poemas de Baudelaire, de Rilke, mas também das lendas de Narciso, Prometeu e Orfeu, aquilo que poderia ser um mundo onde tudo seria “calma, luxo e voluptuosidade”.

*O Homem Unidimensional* (1966) opõe à utopia de uma sociedade mais livre e feliz a imagem do capitalismo americano: o universo da unidimensionalidade em que o desperdício, o bem-estar, a opressão e a barbárie são indissociáveis.

Retomando certas intuições políticas de seu ensaio *Marxismo Soviético*, sobre a evolução dos movimentos operários nos países ocidentais, Marcuse procura lançar luzes sobre certas tendências do capitalismo moderno que visam a realizar uma sociedade fechada que integre progressivamente todas as dimensões da existência, mas aniquile as forças capazes de ameaçá-la. As conseqüências imediatas dessa integração são: assimilação das forças e dos interesses de oposição num sistema em que eram antagonistas em etapas anteriores, administração técnica e mobilização metódica dos instintos humanos socialmente dirigidos, aniquilação de todos os elementos explosivos e anti-sociais, inclusive os do inconsciente, utilização do poder do negativo como fator de coesão e de afirmação, reprodução perpétua, por parte de classes e indivíduos, da repressão sofrida. Em suas análises, Marcuse utiliza alguns clássicos da sociologia americana (Whyte, Riesman, C. Wright Mills), mas extrai uma síntese original que constitui a colocação em prática dessa “fenomenologia da existência alienada”, cuja possibilidade ele afirmava nos ensaios dos anos 30. O interesse do livro é múltiplo: com igual dose de rigor e ousadia, ele esboça uma descrição metódica de todos os novos mecanismos de controle da sociedade industrial, mostra como o inconsciente, a sexualidade, as oposições políticas são finalmente levados a integrar-se ou a reconciliar-se com o sistema em troca de um bem-estar adulterado. Essa “felicidade”, em que se misturam destrutividade e desperdício, nunca passa de fina película posta sobre o dissabor e o medo. Se, no universo unidimensional, se assiste a uma espécie de reconciliação da consciência infeliz hegeliana, é porque o sistema sabe perfeitamente fabricar as falsas necessidades e os falsos sonhos que impedem qualquer questionamento radical de seus fundamentos e favorecem a interiorização da repressão. Por isso, Marcuse mostra como a cultura, a arte, a literatura, a sexualidade e o inconsciente se inserem nesse processo. A pornografia manipula os desejos mais primários recalçados, o erotismo torna-se tema dos *best-sellers* da opressão, a língua é esvaziada de qualquer conteúdo que permita, como a nova língua de Orwell (1984), gritar que o rei está nu. A literatu-

ra substituiu as figuras contestadoras do poeta maldito, do boêmio, da mulher adúltera, por personagens que refletem integralmente o *status quo* sem questioná-lo. De crítica e bidimensional, a cultura moderna tornou-se unidimensional: a sexualidade parece menos recalçada, menos sublimada, mas é porque, privada de seu conteúdo revolucionário, não ameaça mais nada e só faz reforçar os mecanismos de integração e repressão. Para explicitá-lo, Marcuse forja o conceito de *dessublimação repressiva*.

Esse universo fechado por ele descrito, que transforma negativo em positivo, que fabrica ao mesmo tempo *napalm* e televisão em cores, não deixa de ter falhas. Embora seja difícil ver a possibilidade de uma revolução a partir das organizações políticas tradicionais já integradas, embora o caráter absurdo e criminoso desse sistema nem sequer seja percebido pela maioria das pessoas a ele submetidas (justamente porque estão submetidas e porque o sistema impede qualquer imagem de vida diferente), Marcuse acredita na possibilidade de o abalar: suas esperanças estão menos nos partidos ou nos sindicatos do que naqueles que, por razões ideológicas ou econômicas, são dele excluídos: os negros dos guetos, os pobres, as minorias exploradas, os intelectuais radicais e a juventude, que recusem o sistema por razões estéticas ou morais, políticas ou instintivas. Escrito durante a guerra do Vietnã e do desenvolvimento da “nova esquerda” americana, o livro contém todas as suas esperanças e utopias. É simbólico que *O Homem Unidimensional* seja concluído com a célebre frase de Walter Benjamin: “É só pelos que não têm esperanças que a esperança nos é dada.”

As obras seguintes de Herbert Marcuse, *Rumo à Libertação* (1970), *Contra-Revolução e Revolta* (1972), constituem um prolongamento dos últimos capítulos de *O Homem Unidimensional*, como tentativa de discernir no seio de um sistema fechado os fatores que permitam abalá-lo. Nelas Marcuse discute o papel da juventude marginalizada e do movimento estudantil, reajusta suas análises anteriores, afirmando a importância dessa “esfera estético-erótica” que, para ele, é origem das novas oposições que se desatam contra o universo unidimensional a partir da juven-

tude, constituindo o que ele chama “Grande Recusa”. Nessas obras se encontram, através de uma série de exemplos concretos, as grandes análises de *Eros e Civilização* e de *O Homem Unidimensional*. Pouco tempo antes de morrer, ele tentara propor um fragmento de teoria estética, *A Dimensão Estética*, que, indo frequentemente ao encontro da estética negativa de Theodor Adorno, tentava compreender que significado pode ter a obra de arte no mundo moderno. Mantendo-se distante dos grandes debates sobre estética e marxismo, interrogava-se mais especialmente sobre essa dimensão estética que atravessa o cotidiano e o político. Como em Adorno, a obra era descrita como protesto contra um mundo infeliz. Retomando o exemplo da peça de Brecht, *Mãe Coragem*, identificava a função do artista com a filha muda de Mãe Coragem, que, tocando uma campainha, consegue acordar a cidade enquanto o invasor se prepara para destruí-la.

De sua obra, além da contribuição fundamental para a elaboração de uma teoria crítica da sociedade, devemos reter a fé na utopia, o romantismo e a generosidade. Esse homem alto, de cabelos brancos, irônico e sorridente, eternamente a fumar charutos, ficava à vontade diante de universitários, em anfiteatros de estudantes americanos ou europeus. Doutorou em filosofia a militante negra Angelas Davis, esforçou-se por encarnar outra imagem da filosofia ao afirmar que “todo pensamento que não demonstre consciência da falsidade radical das condições de vida reinantes é um pensamento que está em erro. Pois abstrair das condições onipresentes não é apenas imoral: é errado”. Numa época em que as ideologias se esclerosavam e a filosofia parecia renunciar à sua dimensão crítica, ele lutou toda a vida para defender duas faculdades em via de extinção: o pensamento negativo e a imaginação.

• Ainda não existe edição completa da obra de Marcuse. Uma edição dos *Schriften* está sendo produzida na Alemanha, pela Suhrkamp. A maioria de suas obras, escritas em inglês e alemão, foram traduzidas para o francês. Entre as principais: *Le marxisme soviétique*, Gallimard, 1963; *Eros et civilisation. Contribution à Freud*, Editions de Minuit, 1963; *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, ibid., 1968; *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*, ibid., 1968; *Vers la libération. Au-delà de l'homme unidimen-*

*sionnel*, ibid., 1970; *La fin de l'utopie*, 1968, Le Seuil; *Contre-révolution et révolte*, Le Seuil, *Culture et Société*, Editions de Minuit, 1970; *La dimension esthétique*, Le Seuil, 1979; *Hegel et la théorie de l'historicité*, Editions de Minuit, 1972.

⇒ M. Aubacher, *Marcuse et la civilisation américaine*, Aubier, 1969; A. J. Cohen, *Marcuse, le scénario freudo-marxien*, Estados Unidos, 1974; Jürgen Habermas, *Antworten auf Herbert Marcuse*, Suhrkamp, 1968; Jürgen Habermas, Silvia Bovenschen et al., *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Suhrkamp, 1978; Martin Jay, *L'imagination dialectique*, Payot, 1977; La Nef, *Marcuse cet inconnu*, n° 36, janeiro-março de 1969; Alasdair Mac Intyre, *Marcuse*, Seghers, 1970; P. Masset, *La pensée de Herbert Marcuse*, Privat, 1969; Jean-Michel Palmier, *Présentation de Herbert Marcuse*, 1968, “10/18” e *Herbert Marcuse et la nouvelle gauche. Philosophie et révolution*, Belfond, 1973; Robert Steigerwald, *Herbert Marcuses dritter Weg*, Colônia, Pahl, 1969; André Vergez, *Marcuse*, PUF, 1970; G. Raullet, *Marcuse, philosophie de l'émancipation*, PUF, 1992.

Jean-Michel PALMIER

## MARX Karl, 1818-1883

Nascido em uma família de origem judaica, havia pouco convertida ao protestantismo e imbuída do espírito liberal das Luzes, Marx nasceu em Trier, cidade da Renânia recentemente anexada à Prússia, reino constitucional conservador e autoritário. Mesmo alimentando ambições poéticas, estuda direito e filosofia num meio em que dominam os jovens hegelianos de esquerda; conclui esses estudos em 1841 defendendo uma tese de doutorado de filosofia sobre *A Diferença da Filosofia da Natureza em Demócrito e Epicuro*.

Sua carreira, se assim se pode dizer, é antes de mais nada de jornalista: em períodos mais favoráveis ele funda, dirige e redige revistas como *Nova Gazeta Renana* (1848-1850), e nos momentos difíceis consegue ser correspondente de jornais, como o *New York Tribune*, de 1852 a 1862; também passou por períodos de silêncio obrigatório: vida feita de exílios (Paris, Bruxelas, Londres) e miséria, o que leva o ex-estudante liberal a fortalecer sua visão crítica e a desenvolver intenções revolucionárias através do conhecimento de novos meios burgueses e proletários, não só na Alemanha, na França e na Inglaterra, mas também nos Estados Unidos e na Ásia, em razão dos



comentários políticos que precisa redigir. Esse trabalho de jornalista é inseparável de uma ação militante de que se faz instrumento, inspirando círculos revolucionários, como a Liga dos Comunistas, em 1847-1851, ou participando da fundação e da direção da Internacional, a partir de 1864. Escreve obras mais importantes e sistemáticas, seja para denunciar as ilusões do tempo (*Sagrada Família*, 1845; *Miséria da Filosofia*, 1847), seja para analisar acontecimentos políticos decisivos (*Lutas de Classes na França*, 1850; *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*, 1852; *A Guerra Civil na França*, 1871), seja para enunciar as bases de uma doutrina revolucionária (*Manifesto do Partido Comunista*, 1848; *Trabalho Assalariado e Capital*, 1848; *Salário, Preço e Lucro*, 1865); também empreende uma explicação do sistema econômico contra o qual se bate e no qual se desenvolve o movimento operário, mas só consegue publicar esse trabalho em partes (*Para a Crítica da Economia Política*, 1859; *Capital*, I, 1867); o restante de suas obras é constituído por manuscritos ou mesmo por rascunhos. Morre em Londres em 1883; em todas as suas atividades, contara com a amizade, a ajuda e a colaboração de Engels, que conheceu em Paris em 1844.

O ensinamento de Marx não poderia permanecer imutável; sua história pessoal levava-o a descobrir realidades novas: o mundo econômico é diferente conforme os países observados e evolui rapidamente, adquirindo outras dimensões, principalmente com o imperialismo colonialista e com crises, das quais a mais importante para seu pensamento foi a de 1857; a história geral é marcada por duas crises políticas que constituem dois malogros revolucionários: 1848-1851 e 1871. Mesmo não querendo insistir em rupturas nem atribuir-lhes datas precisas, não podemos negar a ocorrência de modificações profundas e importantes para a compreensão e a utilização de suas teses: os textos dos anos 60 não poderiam ser uma repetição dos textos dos anos 40 e, embora não seja preciso dizer que tudo o que foi escrito antes acabou por ficar superado, não é legítimo dar prioridade àquilo que foi escrito no início (sobretudo quando se tratar apenas de manuscritos), para esclarecer e interpretar as obras ulteriores.

Apesar de ter nascido intelectualmente (como todos os seus contemporâneos alemães) de solo hegeliano, Marx nunca foi hegeliano, em que pesem algumas fórmulas tomadas de empréstimo a Hegel. É verdade que em sua tese de 1841 – cujo interesse está em ser uma reflexão sobre o materialismo e em anunciar, com a distinção que faz entre as duas atomísticas antigas, uma oposição possível entre materialismo marxista e materialismo clássico –, ele se expressa em termos hegelianos ao apresentar as duas atomísticas como formas diferentes da consciência de si mesmo, mas começa com um elogio a Prometeu e termina atribuindo a existência de Deus à desrazão. Seus primeiros escritos, que fazem a análise crítica da legislação prussiana sobre a liberdade da imprensa ou o roubo de madeira, expressam uma recusa desse Estado constitucional e desembocam num manuscrito e num artigo dedicados à *Crítica da Filosofia Hegeliana do Direito Público* (1843-1844), cujo objetivo é denunciar as ilusões hegelianas sobre o Estado: a administração e as leis não são a racionalidade da sociedade civil, mas sim as formas e os meios que possibilitam que essa sociedade de necessidades e trocas realize a supremacia de interesses privados. Essa crítica a Hegel manifesta certo parentesco com a crítica dos jovens hegelianos de esquerda, que se opõem à justificação pelos neo-hegelianos de direita da realidade histórica positiva, mas distingue-se deles por não ser uma crítica jurídico-política do Estado hegeliano em nome do liberalismo, mas uma crítica da ordem jurídico-política em nome da realidade socioeconômica que esta encobre.

Prova disso é que Marx logo se distingue dos amigos. Veja-se, por exemplo, *A Questão Judaica* (1844), texto sem nenhuma ambivalência, pois Marx não se sentia judeu (para ele o judaísmo era uma confissão ou uma situação econômica, ou melhor, os dois ao mesmo tempo), mas não desprovido de ambigüidade, justamente por opor à ilusão de B. Bauer (que espera da realização de um Estado laico a emancipação jurídico-política dos judeus) a realidade da implicação socioeconômica dos judeus, em virtude da qual sua emancipação efetiva só pode passar por uma emancipação de todos em relação às leis da so-

cidade civil (burguesa). Os direitos formais proclamados pela Revolução de 1789 e reivindicados pelos liberais são apenas garantias que servem de meio para a vitória da burguesia sobre o feudalismo e para assegurar a dominação sem limites do dinheiro: direitos reais só são possíveis pela supressão do mundo do tráfico, o que supõe não ficar apenas na teoria revolucionária, mas ir até a prática revolucionária. Em *A Sagrada Família ou Crítica da Crítica Crítica* (1845, escrito em colaboração com Engels), essas teses são aprofundadas e ampliadas numa “crítica” que, em nome do “humanismo real”, é feita a uma “crítica” do mundo que é simplesmente “crítica”, “especulativa”, espiritualista ou idealista: Marx ataca, entre outras coisas, a abstração filosófica de B. Bauer (que opõe o espírito à massa e ignora a materialidade das circunstâncias e da organização social), a economia política de Proudhon (do modo como é interpretada por E. Bauer, que se atém à denúncia da economia de mercado em nome de uma economia natural, sem chegar à análise da essência da propriedade privada) e o moralismo predador de E. Sue, que recorre à Providência, à vingança e à expiação como respostas à miséria; em várias ocasiões, ele invoca contra essas especulações o humanismo e o materialismo de Feuerbach, filósofo do homem sensível e prático.

Isto porque no início de 1844 Marx acabara de conhecer em Paris o movimento operário, descobrindo o comunismo, ao qual adere imediatamente; e foi no ensinamento recente de Feuerbach que encontrou os conceitos que possibilitavam pensar filosoficamente essa vontade atuante de emancipação completa do homem real em sua vida social pela destruição da propriedade privada, e permitiam, ao mesmo tempo, denunciar e eliminar os discursos abstratos e ilusórios de todas as outras filosofias. Nos *Manuscritos de 1844* (publicados a partir de 1932), ele examinava as principais teses da economia política, sem se contentar com suas análises limitadas ao futuro da renda fundiária, às trocas comerciais, à concorrência ou ao mecanismo de preços, lucros e capital: mostrando o papel cada vez menos importante da renda fundiária em comparação com a propriedade industrial bem como a identifica-

ção progressiva dos dois na propriedade capitalista, e descrevendo a acumulação e a concentração produtiva do grande capital a evoluir para uma situação de monopólio, que é de fato a eliminação da propriedade privada, ele aprofunda a essência da sociedade civil, inserindo a propriedade privada numa relação mais fundamental, a da divisão entre o capital e o trabalho, do modo como é manifestada pelo assalariado; essa relação define a existência do trabalho alienado, no qual o operário não passa de mercadoria e pelo qual o trabalhador é desapropriado de seu produto para a produção do capital e sua reprodução, necessária à manutenção do lucro, sendo também desapossado da maioria de suas possibilidades humanas e da totalidade de sua liberdade; termo da evolução do capital, a abolição da propriedade privada é o fim dessa alienação operária, mas também de toda a alienação humana. Essa análise repousa numa antropologia filosófica que vê no homem apenas um ser natural, ser sensível no mundo sensível, ser que se aliena de si mesmo em sua história coletiva mas que se engendra como homem através do seu trabalho humano no decurso dessa história universal, para chegar à realização de um homem inteiramente emancipado e totalmente humano: Marx lança mão – mas a propósito da relação capital-trabalho – do naturalismo, do materialismo e do humanismo que Feuerbach opunha à dialética hegeliana, ao tratar da alienação religiosa.

Mas, no ano seguinte, pouco depois de referir-se a essa filosofia em *A Sagrada Família*, Marx toma consciência do que o opõe a ela (*Teses sobre Feuerbach*, 1845, publicadas a partir de 1888): apesar de seu materialismo, Feuerbach fica num debate teórico com a alienação religiosa e não vê que o idealismo, tanto nessa alienação quanto em sua denúncia, é apenas resultado das bases materiais da vida social; ele só vê o homem como ser sensível passivo, ao passo que ele é um ser ativo, prático, produtor de objetos sensíveis, e só o vê como indivíduo isolado ou como gênero universal, sem o entender em sua existência histórica e social, em sua realidade, que é o conjunto das relações sociais; não vê que a atividade crítica real só pode ser a atividade crítica na prática, a atividade revolucionária.

O materialismo antigo da sensação, do indivíduo isolado e da humanidade em geral exprimia o ponto de vista da sociedade burguesa; o novo materialismo das relações sociais e da prática revolucionária exprime o ponto de vista da sociedade humana ou da humanidade socializada: “Os filósofos só fizeram *interpretar* o mundo de diferentes maneiras, o que importa é *transformá-lo*”; a experiência do movimento operário em sua forma comunista torna caduca a análise abstrata da alienação.

Em colaboração com Engels e Hess, Marx põe então em ação essas idéias para elaborar a “crítica da filosofia alemã mais recente” na *Ideologia Alemã* (1846, texto destinado a publicação, mas do qual só temos um manuscrito imperfeito, publicado a partir de 1932). O individualismo de Stirner, o olhar crítico de B. Bauer e o materialismo humanista de Feuerbach, além de terem contradições, são apenas análises abstratas que têm a ilusão de questionar o mundo, mas que apenas o discutem, de tal modo que, em vez de transformá-lo, o ratificam. Tais discursos, que não passam de sistemas de idéias, podem dizer-se autônomos e acreditar-se eficazes para um trabalho crítico, mas alimentam essas ilusões deixando de ver ou de confessar que não são senão produto das relações sociais, que não são revolução nem mesmo denúncia, mas apenas justificação, e que desse modo traduzem e defendem os interesses da burguesia perante o proletariado: ainda que críticas, essas idéias dominantes são idéias da classe dominante; sua suficiência e independência aparentes e proclamadas resultam de uma separação entre a atividade intelectual e a atividade prática produzida pela oposição entre o capital e o trabalho e a divisão do trabalho no capitalismo. De maneira geral, essa ideologia, em sua convicção de que a consciência determina a vida, é consequência das relações sociais que isolam a consciência da vida, o indivíduo da sociedade econômica e as idéias de suas condições materiais, a ponto de esquecerem que é a vida que determina a consciência em seus conteúdos reais, e que constituem a alienação de querer simplesmente construir e mudar a consciência do real, sem mudar o real; segundo essa nova perspectiva, que vincula inteiramente as idéias e os

atos aos interesses de classes, ainda que convenha explicitar que cada classe tem interesse em apresentar suas idéias e seus atos como interesses universais, não há mais por que insistir no fato de que os interesses do proletariado coincidem com a realização de um interesse universal da humanidade: o universalismo humanista mostra-se enganoso ou inútil. A referência materialista às bases econômicas agora se enriquece com uma análise precisa da produção, que não explica apenas seu mecanismo, mas também descreve sua história: as relações sociais em um tempo e em um lugar dados são definidas pelos modos de produção desse tempo e desse lugar, modos de produção que instauram entre os homens relações de produção – sendo um de seus exemplos a divisão de trabalho inerente à separação capital-trabalho, que se manifesta no assalariado – e que, de maneira geral, se expressam na existência das classes; os modos de produção são determinados pelo estado de desenvolvimento das forças produtivas, forças adquiridas e produzidas pela história passada (que não englobam apenas o conjunto dos meios materiais de produção, mas também a força de trabalho, seu nível de desenvolvimento e o seu modo de concretização), e engendram por sua vez um certo desenvolvimento das forças produtivas. Então surgem necessariamente contradições, não só porque algumas forças produtivas podem ser destrutivas para outras forças produtivas (como a máquina para a força de trabalho), mas principalmente porque as forças produtivas, em seu desenvolvimento, se opõem ao modo de produção que as gerou, impondo um novo modo de produção, como mostra a passagem da manufatura para a indústria, do trabalho manual para a máquina. Essa análise da produção permite compreender as etapas da história: sociedade primitiva, escravidão antiga, feudalismo e capitalismo burguês, com sua acumulação primitiva, sua concentração e sua expansão mundial; ela também permite perceber que a concentração do capital acaba por privar de conteúdo o princípio da propriedade privada, e que o desenvolvimento das forças produtivas pelo capital é tal que se tornará caduco o sistema atual de separação entre a propriedade dos meios de produção e a posse da força de tra-

balho, de divisão da sociedade em classes e de divisão do trabalho em atividades especializadas, unilaterais e mutiladoras: nesse período do capitalismo, é possível uma ação revolucionária que extinga o domínio da propriedade privada, que dê ao proletariado a posse das forças produtivas e substitua o operário-mercadoria pelo homem como pessoa.

Essa abordagem histórica das realidades econômicas e sociais leva Marx a denunciar no pensamento de Proudhon a crença num jogo eterno de contradições resultante de leis eternas da economia, bem como a busca de reformas que remediariam os efeitos nefastos dessas contradições: as leis da economia burguesa só são eternas nas análises burguesas, e a única ação não ilusória é a ação revolucionária da luta de classes (*Miséria da Filosofia*, 1847). Essa luta é o cerne do *Manifesto do Partido Comunista* (janeiro de 1848), que a erige em chave para a compreensão da história e *slogan* da ação revolucionária. *Trabalho Assalariado e Capital* (1848-1849) apresenta sua explicação econômica pelo antagonismo entre o lucro e o salário no âmbito da concentração do capital e da concorrência entre os trabalhadores, cuja consequência é sua pauperização; seu desenrolar contemporâneo é descrito em *Lutas de Classes na França* (1850) e *Dezoito Brumário de Luís Bonaparte* (1852).

O malogro dos movimentos revolucionários, as vitórias da reação e o triunfo do capitalismo impõem tarefa tripla. Em primeiro lugar seria preciso contribuir para criar e orientar um instrumento de ação coordenada que fosse propriamente operário, a Internacional. Também seria preciso – e isso através da atividade de jornalistas – observar com mais precisão as interações entre classes nos trabalhos parlamentares, nos movimentos políticos, nas agitações sociais e nos empreendimentos coloniais. Seria preciso, acima de tudo, completar, aprofundar e atualizar a análise da formação, da reprodução e do crescimento do capital: essa análise é renovada por ocasião da crise de 1857, em meio ao pleno triunfo da burguesia. Em 1857-1858 Marx redige um longo manuscrito que constitui os *Fundamentos da Crítica da Economia Política*, primeiro esboço de *O Capital*. Nesse mesmo período escreve também

*Para a Crítica da Economia Política*, em cujo Prefácio (publicado em 1859) lembra que a consciência é produto da vida, enunciando no primeiro caderno sua teoria sobre a mercadoria, o valor e o dinheiro. Expõe o âmago de sua teoria da exploração capitalista em *Salário, Preço e Lucro* (1865, publicado em 1898) e escreve *O Capital*, cujo tomo I é publicado em 1867 e cujos tomos II e III, assim como o manuscrito inacabado das *Teorias da Mais-Valia*, têm publicação póstuma.

A tentativa e o fracasso da Comuna de Paris obrigam-no a voltar-se para a dimensão propriamente política da ação revolucionária operária e o levam a insistir na necessária radicalização que implica a apropriação do poder estatal pelos operários na ditadura do proletariado e sua indispensável centralização, com exclusão da multiplicidade das iniciativas anarquistas (*A Guerra Civil na França*, 1871); além disso, quando da fundação do novo Partido Operário Alemão, ele tenta radicalizar seu programa lembrando suas teses sobre o trabalho e denunciando toda confiança na intervenção do Estado.

Considerado em sua ação militante, em suas análises políticas ou em suas doutrinas econômicas, o pensamento de Marx tem como tema único a luta de classes: ele sabe que não é seu inventor, mas sabe que é o inventor da importância que lhe dá, como criadora não só da trama da história presente e passada, mas também como instrumento do futuro possível, e ainda como chave da compreensão de nossas ideologias. E não é apenas com o conceito dessa luta que podemos compreender o mundo, e nela transformá-lo, mas é nela que podemos formar nossa compreensão do mundo e com seu conceito transformá-lo: isso exclui qualquer pretensão a pensar as classes de um ponto de vista exterior e a resolver sua luta e seus males sem enraizamento numa classe. Ser marxista é tomar essa luta como referência e nela se inserir para pensar a história da sociedade, mas também para pensar seu próprio pensamento da história e da sociedade, e ainda para pensar, se não o mundo, pelo menos seu próprio pensamento do mundo: para o burguês, é perceber que sua reivindicação de direitos é sua necessidade de classe e que seu *slogan* de emancipação universal é seu *slogan* de classe, que só encontra

conteúdo na sua supressão como classe; para o economista, é saber que sua análise é uma análise de classe; para todos e em cada campo, é reconhecer que as consciências do mundo são fundamentalmente consciências de classe do mundo.

Essa luta não tem meio-termo: não há lugar para refúgio nem harmonização; a liberdade da burguesia é uma ditadura, e a liberação do proletariado passa por uma ditadura. Mas ela não é necessariamente rígida: o burguês pode perceber que sua liberdade inserida no capitalismo é entravada e condenada pela lógica do sistema, e o proletário pode ver que a liberdade que busca não pode ser de sua propriedade exclusiva. E seus termos não são definidos numa bipolaridade simplista: Marx mostra a coexistência de múltiplos estratos sociais, não só aristocracia, burguesia e proletariado, mas também campesinato, e várias burguesias, campesinatos e proletariados diferentes; isso explica as reviravoltas, que fazem e desfazem as revoluções, e justifica as alianças e seus malogros, que fazem e desfazem as políticas. Pois as classes se distinguem umas das outras e se diferenciam em si mesmas em função das relações de produção: estas, além do que subsiste do passado e do que é preparado pelo futuro, comportam uma complexidade presente que impede a homogeneidade simples de cada um dos termos. A tarefa prática é realizar em dado momento uma unidade de elementos relativamente diferentes no âmbito da luta principal, como a tarefa teórica é inferir dessa complexidade o arcabouço da luta em torno da relação de produção dominante.

Portanto, para compreender, controlar e orientar a luta de classes deve-se estudar a relação de produção dominante no momento, o capitalismo. Enquanto os economistas vêem no mundo econômico um jogo de trocas e concorrência, com seus efeitos benéficos ou maléficos, enquanto Hegel vê nele a constituição da sociedade civil repousando sobre o contrato entre as necessidades em sua concorrência e seu reconhecimento mútuo, enquanto os socialistas da época nele viam um jogo semelhante, mas desigual, portanto iníquo, justificando uma condenação, se não da propriedade, pelo menos de certo uso da propriedade e exigindo outro sistema da repartição,

Marx, com alguns comunistas de seu tempo, percebe no mundo econômico que o cerca a própria essência do capital, modo histórico de produção que, em sua formação, sua reprodução e seu desenvolvimento, é apropriação de uma parte da produção de um trabalho que é o trabalho assalariado: já não se trata de mostrar que os esforços de uns favorecem alguns e prejudicam outros para, eventualmente, o bem ou o mal de todos, ou que esses esforços constituem uma ordem social que a racionalidade jurídica do Estado garante e legitima, ou que os efeitos da propriedade egoísta são maléficos, mas de demonstrar, como vira Ricardo a respeito da renda fundiária, que o próprio funcionamento da propriedade privada no capitalismo é uma acumulação condenada ao esgotamento ou, mais exatamente, uma acumulação que se baseia numa apropriação suficiente para a sua reprodução.

Considerado em seus mecanismos precisos, que podem ser analisados matematicamente, o capitalismo implica separação entre a propriedade dos meios de produção e a posse da força de trabalho: para que os meios de produção sejam empregados e a força de trabalho viva, é preciso que esta se venda e seja comprada, o que, etimologicamente, significa trabalho alienado e define o assalariado. Como os meios de produção nada produzem por si mesmos, para que haja formação e reprodução do capital, nem tudo o que é produzido pela força de trabalho deve reverter para o salário, o que corresponde à mais-valia realizada sobre o uso do trabalho; esta gera o lucro, que não vem do capital, mas da parte do trabalho não remunerada: capital é exploração. Se, em dado momento, na totalidade do capital, for feita a distinção necessária entre a totalidade dos meios de produção, que é constante, seja qual for a quantidade empregada (capital constante), e a totalidade do pagamento da força de trabalho, variável segundo emprego maior ou menor (capital variável), visto que cada força de trabalho produz uma mais-valia constitutiva de um lucro, conclui-se que o lucro varia com a quantidade de trabalho mobilizado pelo capital variável e cresce com a exploração: maior lucro com maior quantidade de mão-de-obra e de horas empregadas; se considerarmos os meios de produção cor-



relativamente indispensáveis para a exploração da força de trabalho, veremos que o lucro extraído da mais-valia varia com o capital constante e cresce com o investimento: maior lucro absoluto com maior quantidade de meios de produção; mas em relação à totalidade do capital necessário à produção, a taxa de lucro é tanto mais elevada quanto maior a exploração garantida pelo capital variável e tanto menor quanto maior o investimento feito em capital constante: menor lucro relativo com maior quantidade de meios de produção. Se passarmos agora ao exame da transformação do capital, que supõe para sua simples reprodução uma renovação dos meios de produção e, por conseguinte, um crescimento do capital constante garantido pelo lucro auferido da mais-valia sobre a força de trabalho paga pelo capital variável, concluiremos que a taxa de lucro tende a diminuir com o crescimento inelutável dos investimentos e só pode ser mantida pelo crescimento correlativo da exploração: essa baixa tendencial da taxa de lucro é a causa das crises, o motivo da procura de maior produtividade e a razão das concentrações do capital, com sua evolução para os monopólios e sua mundialização; com isso, seja qual for o eventual aumento do salário concedido à força de trabalho, a parte correspondente aos salários na massa do valor produzido tende a diminuir, salvo movimento contrário de luta para reduzir a exploração.

Essa análise implica que a força de trabalho só pode ser tratada como mercadoria: essa é a definição específica do assalariado. Ela implica também que, para haver mais-valia, a força de trabalho não pode ser paga ao preço pelo qual é vendido seu produto, o que só é compreensível se supusermos que, independentemente de um valor de uso contingente segundo os artificios e as situações, o valor de troca de um produto se define pela quantidade total de trabalho humano incorporada nele. Essa análise baseia-se numa concepção de produção que demonstra uma interação contraditória entre as relações de produção e a função motriz das forças produtivas, cujo exemplo mais notório é o capitalismo. Conclui que só pode haver um agravamento das crises do capital, da exploração capitalista e, por conseguinte, da luta de classes, cuja consequência é a

abolição da propriedade privada dos meios de produção, o que não significa a abolição total da mais-valia (pois sempre será preciso investir coletivamente), mas sim da apropriação privada da mais-valia: isso nos permite exigir uma redução do tempo da necessidade (o trabalho) para que haja cada vez mais lugar para o tempo da liberdade e considerar o reconhecimento completo das necessidades após a plena remuneração do trabalho.

Por mais importante que seja, tal abertura para o futuro não é suficiente para definir a filosofia de Marx, que, mais do que numa escatologia, deve ser buscada em sua compreensão do homem, em sua concepção da história e – talvez principalmente – em sua análise econômica.

Para Marx, ainda segundo Hegel mas com o intuito de lembrar o sentido pregnante e material dos termos, o homem se define em sua humanidade pela relação com a natureza que é a produção na qual, produzindo seu objeto, o homem produz-se a si mesmo; seja qual for a base econômica, fundamental e decisiva, essa produção não se dimensiona apenas economicamente. Marx, como analista da prática e não simplesmente pensador da técnica mas de todas as práticas, e situando a liberdade além do trabalho, conclui: se a unidade de troca econômica é o tempo de trabalho e se o trabalho é o fator determinante da produção, a produção não se reduz ao trabalho economicamente delimitado. O homem não é um indivíduo solitário nem um elemento da humanidade em geral, mas um ser histórico e social definido por pertencer a um modo determinado de produção: Hegel dissera isso, mas sem fazer uma crítica suficiente da economia política que propõe mitos de um *Homo oeconomicus* de tipo Robinson Crusoe e que repousa sobre ilusões confortáveis de eternidade das leis da vida econômica e da sociedade civil, sem admitir que, se há efetivamente leis de produção, essas são leis de cada modo de produção, histórica e socialmente determinadas, logo limitadas. Nessa história da produção e na sua forma capitalista, o homem, tratado como simples força de trabalho, não passa de mercadoria, a produção se efetua na forma de trabalho alienado e a existência atual é pensada e apresentada como a realização de leis

eternas, que a explicam e a justificam, sem concluir por seu fim nem levar à sua transformação: depois de Hegel, Marx é o pensador da reificação e da alienação, mas como conseqüências de modos históricos e sociais de produção, e não de determinações essenciais do homem em geral, pois é também reificação e alienação pensar a reificação e a alienação como necessidades essenciais.

Esse pensamento materialista não é apenas negativo, no sentido de recusar-se a ver a história como realização da Idéia ou do Espírito e de negar que a vida seja produto da consciência, que o mundo histórico, social e econômico seja resultado de nossas vontades puras e de nossas reflexões abstratas, de nossos esforços simplesmente filosóficos e de nossos empreendimentos unicamente políticos; é principalmente positivo, no sentido de buscar nas condições materiais da existência, nos modos de produção e, em última instância, no movimento das forças produtivas, os fatores determinantes da ação e os elementos constitutivos dos conteúdos efetivamente pensados pela consciência; também porque a razão da evolução das coisas não está na lógica da forma dessas coisas, mas no movimento de seu conteúdo: conteúdo material de coisas materiais. Esse materialismo não trata de modo abstrato da natureza da substância pensante para afirmar abruptamente que ela é matéria, pois o problema não é dizer o que é o pensamento, mas sim saber por que isto ou aquilo é pensado, podendo-se também dizer que a crença em uma substância espiritual distinta da matéria ou em uma idealidade diferente da materialidade é uma crença histórica e socialmente determinada em razão das condições materiais de existência.

Ainda que Marx comece por rejeitar a dialética hegeliana e depois confesse que só teve um flerte com ela, seu pensamento é dialético: em primeiro lugar porque é um pensamento do devir, do autodesenvolvimento dos conteúdos e da contradição; mas principalmente por afirmar que o antagonismo é necessário e que é interno a uma totalidade dada (o capital e o trabalho são, por exemplo, os dois termos antitéticos de uma mesma realidade, a acumulação capitalista), e porque afirma que a síntese nunca é exterior, mas vem do próprio movimento de oposição (os anta-

gonismos sociais não extraem sua solução de uma intervenção do Estado ou de propostas inspiradas por um ideal socialista, mas da própria luta de classes); também é dialético porque, mesmo rejeitando o paradigma hegeliano da reflexividade, insiste numa ação recíproca entre os termos, ação esta que é ao mesmo tempo circularidade e devir, como ocorre por exemplo entre as relações de produção e as forças produtivas ou entre as condições de existência e a consciência.

Esse ensinamento constitui o materialismo histórico, que, através da luta de classes, estabelece uma relação entre a história e o desenvolvimento de suas condições materiais. Implica o materialismo dialético, segundo o qual essas condições são a base da contradição necessária e interna que se resolve por si mesma e remete a si mesma; quanto a saber se esse materialismo também comporta uma dialética da matéria, da vida e da natureza, é uma questão que Marx não define e nem chega a propor, ainda que seja tentador propô-la quando o lemos, respondendo positivamente como Engels.

Isto porque Marx, herdeiro de Kant nesse aspecto, não se preocupa diretamente com o ser do espírito ou das coisas: como ele mesmo indica em numerosos subtítulos de suas obras, sua abordagem é essencialmente crítica, análise dos discursos que ouve, investigação das condições daquilo que vê. Essa crítica dá origem a uma filosofia prática, que não toma a ação apenas como fim, mas também como objeto de análise e meio de conhecimento: se a filosofia não se satisfizer em apenas interpretar o mundo, mas quiser transformá-lo, encontrará conteúdo na compreensão da transformação do mundo, na qualidade de consciência da prática que determina uma prática efetiva. É por isso que, além dos legados políticos bem conhecidos, suas teses, apesar das ressalvas, tornaram-se elementos de todas as ciências sociais e dados de todas as filosofias do engajamento.

• *Marx-Engels Werke*, Berlim, Dietz Verlag, 1957. – Trad. franc. (Editions Sociales, salvo indicação contrária): *La question juive*, trad. J. M. Palmier, “10-18”; *La Sainte Famille*, trad. E. Cogniot; *Manuscrits de 1844*, trad. E. Bottigelli; *L'idéologie allemande*, trad. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle; *Misère de la philosophie*; *Mani-*

*feste du Parti communiste*, trad. J. Molitor, Costes; *Travail salarié et capital*, trad. ingl.; *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, trad. ingl.; *Fondements de la critique de l'économie politique*, trad. R. Dangeville, Anthropos; *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. M. Husson, G. Badia; *Salaire, prix et profit*, trad. ingl.; *Le Capital*, I, trad. J. Roy; II e III, trad. E. Cogniot, C. Cohen-Solal, G. Badia; *Théories de la plus-value*, trad. G. Badia e outros; *La guerre civile en France*; *La Nouvelle Gazette rhénane*, trad. L. Netter; *Oeuvres politiques* (artigos de jornais), trad. J. Molitor, Costes; *Correspondance générale*, trad. G. Badia e outros; *Oeuvres, Economie*, 2 tomos, trad. M. Rubel, Gallimard-Pléiade.

⇒ L. Althusser, *Pour Marx*, Maspero, 1965, nova ed. La Découverte, 1986; E. Balibar, *Lire Le Capital*, Maspero, 1968; P. Ansart, *Marx et l'anarchisme*, PUF, 1969; H. Arvon, *Le marxisme*, Colin, 1955; H. Bartoli, *La doctrine économique et sociale de K. Marx*, Le Seuil, 1950; P. Bigo, *Marxisme et humanisme, introduction à l'oeuvre économique de K. Marx*, PUF, 1953; E. Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique*, Ed. Sociales, 1967; *K. Marx et F. Engels, leur vie et leur oeuvre*, 4 volumes publicados, PUF, 1955-1970; A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, 1897; H. Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, PUF, 1946; *La sociologie de Marx*, PUF, 1966; Lénine, *L'Etat et la révolution*, 1917, Ed. Sociales; E. Mandel, *Traité d'économie marxiste*, 4 vol., Julliard, 1962; *La formation de la pensée économique de K. Marx*, Maspero, 1972; F. Perroux, *Marxisme et pouvoir politique*, Domat-Montchrestien, 1946; A. Schaff, *Le marxisme et l'individu*, Colin, 1968; Trinh van Thao, *Marx, Engels et le journalisme révolutionnaire*, 3 vol. Anthropos, 1978-1980; C. Wackenheim, *La faillite de la religion d'après Marx*, PUF, 1963; G. Labica, *Marx, les thèses sur Feuerbach*, PUF, 1987; J. Bidet, *Théorie de la modernité*, PUF, 1990; *Philosophie*, n° 31, 1991; P. Fougeyrollas, *Marx*, PUF, 2ª ed., 1992; E. Balibar, *La philosophie de Marx*, La Découverte, 1993.

Bernard ROUSSET

## MEAD George Herbert, 1863-1931

Filósofo americano, cujo pai era pastor. Com a idade de oito anos, foi morar em Ohio, onde seu pai fora nomeado professor de homilia no seminário de Oberlin. Depois de se mostrar aluno brilhante, em 1887-1888 foi para Harvard e trabalhou com William James. Em seguida, passou três anos na Alemanha, sobretudo em Berlim e Leipzig, para aprofundar suas noções psicofilosóficas. Voltando aos Estados Unidos, foi no-

meado para a Universidade de Michigan, onde se tornou amigo de Dewey, seguindo-o na Universidade de Chicago, onde ensinou até morrer.

A influência de Mead foi considerável, embora ele não tenha publicado praticamente nada em vida. Seus discípulos cuidaram da edição póstuma de suas obras. Ele era o coração da “escola pragmatista de Chicago” (expressão consagrada pelo próprio William James), cuja cabeça era John Dewey.

Além de pragmatista, Mead era também behaviorista. Com sua teoria do comportamento do homem primitivo – que prenunciava a abordagem de Lévi-Strauss e dos etnólogos contemporâneos, pais do estruturalismo –, ele analisa a gênese do si (*self*), opondo-o à mente (*mind*); todo o seu esforço filosófico consiste em mostrar as causas, o mecanismo e os efeitos da combinação desses dois elementos. Desenvolve a idéia de que a mente, em todos os níveis de civilização, é constituída socialmente, ou seja, é formada pelo jogo das ações e interações sociais. As impulsões biológicas da criança, desde o nascimento, são moduladas pela pressão da vida em sociedade, pelos gestos e pela conduta alheia. Assim, aparece a idéia de significação do ato, que permite a relação consciente e controlada com outrem. A autoconsciência e a mente nascem, portanto, como um conjunto de interações no processo social considerado como um conjunto.

Entre essas interações, uma das mais importantes é a atividade lúdica. O si-mesmo forma-se no jogo porque a criança é posta em condições de adotar as atitudes de todos os outros jogadores. Estabelece-se então a conduta do “outro generalizado” e da “comunidade organizada”. Isso traz à tona dois pólos da sociedade: um sociopsicológico, que só existe nos animais, e outro institucional, próprio dos grupos humanos. O jogo (como aprendizagem da vida, ou seja, do acaso e do imprevisível dentro de um sistema predeterminado de regras) é a estrutura dos papéis que a criança precisa interiorizar para poder participar; a criança não se limita a assumir o ponto de vista alheio sobre suas próprias ações, mas aprende a julgá-las em relação a uma perspectiva exterior estruturada de regras declaradas ou subentendidas. O sujeito agente situa-se portanto também

em relação a uma dupla perspectiva de objeto: objeto para outrem e objeto em relação a um conjunto de condutas-modelo. As instituições nada mais são que sistemas de atitudes organizadas, incorporadas a cada um de nós por introjeção.

Assim, o objetivo fundamental último mostra-se como integração de três fatores: redução funcional, nexos causal e correlação genética que realiza, assim, um behaviorismo social. É a razão pela qual o filósofo insiste no contraste entre o simples gesto e o símbolo autêntico, que ele explica assim: “Quando um gesto significa a idéia que abarca e que suscita em outra pessoa, então temos um símbolo significativo.” Por sua vez, essas expressões repercutem no ego. A autoconsciência acarreta a identidade social compartilhada, que Mead chama de “mim”, como atividades espontâneas do indivíduo chamadas de “eu”. Esse “eu” reage constantemente sobre esse “mim” e, por conseguinte, sobre o próprio processo de socialização, alterando-o indefinidamente.

Este último aspecto parece ser a contribuição duradoura de Mead para a filosofia, pois dá uma interpretação sempre válida do papel dos processos simbólicos na vida humana. Alguns pensam, porém, que o filósofo foi longe demais ao sugerir que toda sociedade humana organizada só decorre das relações sociopsicológicas fundamentais.

• *Philosophy of the Present*, Chicago University Press, 1932; *Mind, Self and Society from the Standpoint of Social Behaviorist*, Chicago University Press, 1943, trad. franc., *L'esprit, le soi et la société*, PUF, 1963; *Philosophy of the act*, Chicago Press University, 1938; A. Strauss, *The Social Psychology of G. H. Mead*, Chicago University Press, 1956.

Paul GINESTIER

## MELANCHTON, 1497-1560

Teólogo alemão. Philipp Schwarzerd, conhecido como Melanchton, nasceu no Palatinado. Filho de um armeiro, por intermédio da família trava conhecimento com o cabalista cristão Reuchlin, que o inicia em humanidades, primeiro em Heidelberg, depois em Tübingen. Professor aos dezessete anos, dá aulas sobre Aristóteles. Em 1513, ensina grego em Wittenberg, onde fica conhecendo Lutero: auxilia-o no Colóquio de Leip-

zig em 1519 e se envolve na defesa da Reforma. Mas seu gosto pelo humanismo não desaparece: empenha-se em reorganizar os estudos e até propõe, baseado no modelo de Erasmo e dessa vez em desacordo com Lutero, uma reforma interna da Igreja. Vai desempenhar papel ecumênico e participar do esforço de conciliação conduzido por Carlos V em Worms e em Ratisbona em 1542. Os luteranos não tardam em censurar-lhe a moderação e, quando falece em Wittenberg em 19 de abril de 1560, rebentam as brigas teológicas.

Embora seja verdade que se tornou porta-voz oficial das idéias da Reforma, Melanchton não se apresenta como defensor incondicional das teses luteranas. De um lado, na mesma linha de Erasmo, encarna o humanismo do Renascimento: sua volta à Antiguidade e sua hostilidade pela escolástica, que ele acusa de arguciosa, são sintomáticas. De outro lado, seu temperamento de conciliador leva-o a amenizar os pensamentos mais rigorosos de Lutero, notadamente os relativos ao “servo-arbítrio” e à predestinação. Para ele, a pregação da lei deve preceder a chegada da graça. É verdade que a *Confissão de Augsburg* deve o essencial de sua inspiração a Lutero, como é verdade que Melanchton não deixa de ceder a suas próprias tendências ecumênicas, tendo o essencial de sua obra o objetivo de ganhar a confiança de Carlos V. De fato, o autor reivindica a ortodoxia de seu manifesto, sua fidelidade essencial ao espírito do cristianismo primitivo. São Paulo é citado várias vezes. A ênfase é, evidentemente, dada ao problema da Salvação, e esta é atribuída principalmente à Fé: nem por isso se recusa valor às obras, mas estas não parecem valer-nos, por si sós, o mérito da Salvação: o efeito do pecado é tamanho que o querer humano não tem o poder de cumprir os mandamentos divinos apenas com suas forças: “... nossas obras não podem reconciliar-nos com Deus nem merecer o perdão dos pecados, a graça e a justificação [...] só a fé nos dá essas vantagens, ao crermos que somos recebidos em graça pelo amor de Jesus Cristo, que é o único mediador para nos reconciliar com o Pai”. A respeito, Melanchton invoca a autoridade de São Paulo, Santo Agostinho e Santo Ambrósio: todo ataque

ao cristocentrismo parece-lhe vincular-se à heresia. O que ele mais censura na Igreja é o formalismo do culto e das cerimônias, não que estes sejam por si sós nefastos, mas porque sua observância, por mais minuciosa que seja, não poderia dispensar-nos da interioridade da Fé. Assim, os sacramentos não são eficientes por si mesmos, mas “são concedidos aos que os recebem para despertar e para fortificar-lhes a fé” (art. XIII). Melanchton considera o casamento dos padres conforme aos ensinamentos da Escritura. O poder dos bispos pode ser contestado, pois não se prende à infalibilidade. Não é permitido ao homem renunciar a seus deveres privados para respeitar os ritos ou festas oficiais da Igreja. Melanchton considera que “as tradições humanas obscureceram os mandamentos de Deus porque foram preferidas a estes”, e que importa mais retornar à simplicidade evangélica do que se curvar a uma regulamentação estrita: repetindo uma frase célebre, não “sacrificar à letra, que mata, o espírito que vivifica”.

Em resumo, se bem que costume passar por mero porta-voz de Lutero, Melanchton encarna a dimensão mais conciliadora do rigor do luteranismo, sem fazer contudo concessões grandes demais em face dos excessos da Igreja católica. Seu projeto é retornar à pureza e ao espírito do Evangelho, superando os desvios e as malversações porventura acarretadas pela instituição eclesiástica. Para ele, esse tipo de retorno se associava perfeitamente à retomada dos estudos greco-latinos.

• A obra de Melanchton comporta textos propriamente religiosos e textos dedicados à Antiguidade. Em 1521, publica a *Suma Teológica ou Lugares-Comuns*, a primeira exposição das idéias da Reforma. Foi em 1530 que redigiu, tendo em vista a Dieta, a famosa *Confissão de Augsburgo* e no mesmo ano a *Apologia Confessionis augustanae* “prima” (seguida da “altera” em 1531). – As obras filosóficas comportam um tratado de psicologia, o *Livro da Alma* (1540), as *Initia doctrinae physicae* (1549) de *filosofia moral* terão várias edições sob diferentes títulos em 1538, 1550, 1553. Devemo-lhe também inúmeros comentários sobre os autores latinos (Ovídio, Terêncio, Sêneca etc.) e traduções de autores gregos (Homero, Xenofonte etc.). Seus tratados de moral foram precedidos de um comentário sobre a *Ética* de Aristóteles. Acrescentemos a esta lista as obras teológicas dos *Loci theologi-*

*ci* (1550), um comentário das Escrituras, ou *Postilla*, a *Instructio visitatorum* (1527), dirigida aos inspetores eclesiásticos que deviam instituir o culto luterano e termos uma idéia da espantosa diversidade de sua obra. Esta foi agrupada nos volumes 1-28 do *Corpus Reformatorum* realizado por Bretschneider e Bindseil em Leipzig por volta de 1834; *La confession d'Augsbourg*, Paris, Ed. du Centurion, e Genebra, Labor & Fides, 1919.

Jean-Pierre MAUPAS

## MENDELSSOHN Moses, 1729-1786

Mendelssohn é visto como figura eminente da filosofia das Luzes em Berlim, na segunda metade do século XVIII. Figura paradoxal de “filósofo circunciso” ou de “Sócrates berlinense”. Paradoxal, se bem que tenha querido evitar os escândalos, as polêmicas e os desafios que sua fama atraía. Situa-se no ponto de encontro de dois mundos: o gueto, protegido mas fechado, e a sociedade literária européia, num momento crítico em que a razão esclarecida se chocava com o iluminismo e com o irracionalismo do *Sturm und Drang*. A originalidade de seu projeto consistiu em exigir lucidez sem sacrificar a fidelidade, em buscar a conciliação sem ceder ao compromisso, em reclamar uma tolerância que não fosse indiferença nem desprezo. Se combateu em duas frentes – exigir o reconhecimento do direito de originalidade judaica e propagar a língua e a cultura alemãs na comunidade judaica –, esse foi um combate que visava à harmonia, pela “verdade” e pela “paz”.

Mendelssohn nasceu em Dessau numa família humilde: seu pai era copista de rolos sacros; a ascendência de sua mãe contava com rabinos célebres. Em Dessau, cidade de piedade e saber, estuda o Talmude e lê a Bíblia em hebraico. Já nessa época interessa-se menos pela Cabala do que por Maimônides e pelas ciências, sob a direção do rabino Fränkel. Segue-o a Berlim, onde não se contenta com cursos do Beth Hamidrash, e aprende latim, francês, inglês e grego; inicia-se em filosofia e teologia cristã. Trava então amizades duradouras com Hirsch, Gumperz, sobretudo com Nicolai e Lessing (1754). Ingressando como preceptor em casa de I. Bernhard, torna-se seu sócio e continua a administrar e desenvolver sua



manufatura de seda até o fim da vida. Lê Bayle e Helvétius; recobra as crenças abaladas através da religião natural; aprecia a filosofia inglesa de Locke, Shaftesbury, Clarke, Burke, mas sobretudo a de Leibniz e Wolf. Por causa de discussões com Lessing, em 1754, nas *Philosophische Gespräche*, confronta seu pensamento com o de Espinosa e procura saber “de que forma a doutrina de Espinosa é consistente com a razão e a religião”; nela descobre um prenúncio da harmonia preestabelecida e, para livrá-la de qualquer naturalismo ateu, interpreta a natureza como incluída no espírito de Deus. A reabilitação de Espinosa é acompanhada por uma reflexão crítica sobre Leibniz; só poderemos dizer que este é o melhor dos mundos se atribuímos a Deus bondade e liberdade. O ensaio de 1755, *Über die Empfindungen*, hierarquiza os prazeres: do prazer sensual, que só indiretamente diz respeito à alma, ao sentimento do belo, impressão de um todo consumado, até a suprema voluptuosidade, compreensão da perfeição. Com Lessing, escreve *Pope ein Metaphysiker!*, polêmica em torno do otimismo, de Leibniz e Newton, de filosofia e poesia. Ao mesmo tempo que participa da vida da comunidade compondo hinos e sermões para a sinagoga, dissertações morais para o Kohelet Mussar, comentando em hebraico a *Lógica* de Maimônides, orienta-se para a crítica literária ao lado de Nicolai, que lança a *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* (1756). Suas *Reflexões sobre as Fontes e as Conexões das Belas-Letras e das Artes* (1757) inspiram o *Lacoon* de Lessing. De 1759 a 1765, crítico respeitado, participa das *Literatur Briefe*; de 1765 a 1775, da *Allgemeine Deutsche Bibliothek*. Reflete sobre o sublime em poesia, sobre o gênio: “As regras comuns da Arte dramática não atam o gênio”, ele não se reduz à retidão nem à sagacidade. Mas M. Mendelssohn não aprecia muito Goethe. Alarga o círculo dos amigos, fica conhecendo Thomas Abbt em 1761, casa-se em 1762 segundo os ritos, mas não abandona as pesquisas metafísicas. Em 1764, concorre com Kant, Lambert e Abbt sobre o tema proposto pela Academia Real e ganha o prêmio com *Abhandlung über die Evidenz in den Metaphysik Wissenschaften*. Embora, como Leibniz, reúna metafísica e

matemática como pensamentos analíticos, distingue-as, não por seus objetos (quantidade ou qualidade), mas por sua linguagem e pela adequação dos signos. Mesmo em matemática, a demonstração difere da perspicácia, e a metafísica requer a análise interminável das características em inter-relações. A menor evidência metafísica diz respeito ao problema da existência e aos interesses suscitados. Entretanto, a unidade de Deus pode ser derivada de sua infinita perfeição, e sua necessidade pode ser provada a partir da existência do *cogito* ou, segundo o argumento ontológico: tudo que existe é completamente determinado, e o que é completamente determinado existe; Deus é possível, mas não “simplesmente possível” (contingente), logo, é necessário. Deve-se empregar qualquer prova para produzir a convicção prática, que importa essencialmente. Em sua correspondência com Abbt e em ensaios publicados nas *Literatur Briefe*, trata da destinação dos homens: os seres são criados para eles e para Deus; cada qual cumpre sua vocação; a variedade é necessária. Uma coletânea de *Philosophische Schriften* é publicada em 1761; uma segunda edição em 1770; *Phädon* em 1767. Nele, M. Mendelssohn ressuscita Sócrates, mas só conserva os argumentos racionais, excluindo a mitologia e o recurso à revelação. Retoma o argumento dos opostos, substitui as noções de reminiscência e de transmigração pela lei da continuidade de Boscovitch, e deriva a indestrutibilidade da simplicidade da alma. Símias objeta: e se a matéria pensasse? Indestrutibilidade implicará sobrevivência pessoal? M. Mendelssohn sustenta que a alma não pode aparecer como resultado da composição de partes materiais, pois sua atividade deve ser pressuposta para que um composto “apareça” diferente daquilo que o compõe. Traduzido por toda a Europa, o *Phädon* garante-lhe a fama de filósofo.

Sob o reinado liberal de Frederico, o Grande, pode exprimir-se a crença deísta, religião natural e racional, e ao redor de M. Mendelssohn reúne-se uma elite intelectual judaica (Marcus Herz, D. Friedlander, I. Samosz, A. Kisch, A. Gumperz). Lavater, pregador em Zurique, projeta converter M. Mendelssohn, para realizar o reinado milenarista de Cristo, conversão que acarretaria todas

as outras. No decorrer de uma conversa particular, M. Mendelssohn confia a Lavater seu respeito filosófico pela pessoa de Jesus. Lavater, em 1779, por ocasião da publicação da *Palingénésie philosophique* de Bonnet, que trata dos milagres e da revelação, dirige a M. Mendelssohn este desafio: que refute o tratado ou tire dele as conseqüências. M. Mendelssohn recusa a discussão religiosa, geradora de ódio: cada qual pode ser feliz se viver segundo as leis da razão. Lavater recua sob a pressão de Bonnet, mas pede a M. Mendelssohn que admita a influência do cristianismo em seu pensamento. O debate torna-se público: Goethe toma o partido de M. Mendelssohn, Hamann e Herder exigem esclarecimentos, Kölbele ataca com um panfleto anti-semita. M. Mendelssohn responde: “Não temos nenhum princípio que seja contrário à razão ou que esteja acima dela. Graças a Deus, acrescentamos à religião natural apenas mandamentos, estatutos e virtuosas prescrições. Quanto aos princípios e aos artigos fundamentais de nossa religião, eles são fundamentados na razão e concordam em todos os pontos de vista e sem contradição nem conflito de nenhuma espécie com os resultados da investigação e da verdadeira especulação.” Reconhecido por uns (proposto como membro da Academia Real em 1771, mas nunca admitido; eleito membro da *Kelilla*, consultado por ministros por suas competências econômicas, políticas ou jurídicas), contestado por outros (os rabinos suspeitam que tenha sido seduzido pelas vaidades estrangeiras), em 1771 passa a sofrer de paralisia; a partir dessa data, é forçado a evitar as tensões intelectuais. Seu salão continua sendo o centro da *Haskala*, mas ele reorienta suas atividades. Intercede junto das autoridades em favor de seus correligionários (no *Meclenburgo-Schwerin*, em Berlim, em Dresden); consegue melhorar a situação dos judeus na Holanda, na Dinamarca e na Alsácia. Apóia-se na idéia de um acordo entre judaísmo e razão: segundo Maimônides, a bênção eterna seria prometida até aos “piedosos entre os gentios”, ou seja, aos sábios. Mas esse acordo deve ser cultivado. Com a ajuda de Dubno, Jaroslav, Wessely e Homberg, empreende uma tradução alemã do Pentateuco em caracteres hebraicos, acompanhada de co-

mentários (1774-1778), com intenção simultaneamente pedagógica e cultural. Entrementes viaja: em 1777, é recebido por Kant em Königsberg; mas, se bem que tivesse lido a *Dissertação* já em 1770 e a *Crítica* em 1781, não parece ter reconhecido positividade nem radicalismo nessas obras, pois encoraja Kant a reconstruir depois de ter destruído. Mas não se resigna a privar-se da felicidade de filosofar: em 1775, expõe *Das Idéias ao Acaso sobre a Harmonia da Beleza Interior e Exterior*; em 1778, reformula o argumento ontológico: “Toda verdade deve ser capaz de ser pensada; se não pudermos inferir a existência de Deus de nossa capacidade de pensamento, então o verdadeiro poderá ser ao mesmo tempo falso, e o contraditório, não-contraditório.” Suas novas preocupações de reformador o lançam num aprofundamento reflexivo: quais são os limites da tolerância para com os intolerantes? Os preconceitos poderão ser eliminados ou somente esclarecidos? Em 1783, em *Jerusalém ou Poder Religioso e Judaísmo*, ele examina as relações entre as Igrejas e o Estado. O domínio do religioso só diz respeito à liberdade de consciência, que não pode nem deve ser submetida à coerção dos poderes, da Igreja ou do Estado. O contrato social não pode atar a liberdade, que é ao mesmo tempo direito natural e obrigação. As igrejas, sinagogas ou mesquitas devem permanecer iguais perante o Estado; não merecem favor nem desfavor. As crenças religiosas fundamentais não exigem revelação nem confirmação por milagres; dependem apenas da evidência racional. Mas elas necessitam de expressão e de símbolos: as imagens e as letras podem trair, e por isso a Lei foi revelada e as cerimônias foram instituídas. A revelação só diz respeito, portanto, à legislação, e não aos dogmas, e a missão judaica consiste em chamar de volta à Lei viva e à voz da razão, contra a imobilidade dos signos e dos sistemas. A universalidade não exclui a particularidade. A emancipação reivindicada em nome da justiça universal não implica uniformização nem equiparação. Ao contrário de Lessing, M. Mendelssohn lê progressos na história das religiões, mas deixa a cada um a possibilidade de exercer suas faculdades e de se aperfeiçoar. No entanto, continua fiel a essa amizade,

ilustrada por *Die Juden* em seus primórdios, por *Nathan, o Sábio* em seu final (1778). Quando Lessing morre em 1781, ele projeta escrever uma biografia em sua memória. Jacobi intervém para participar-lhe uma conversa em que Lessing se teria confessado espinosista. Começa uma controvérsia por cartas. Mas os atrasos de transmissão, as insinuações, a importância do que estava em jogo transformam a troca em conflito: é o *Pantheismusstreit*. Em sua *Carta a M. Mendelssohn sobre a Doutrina de Espinosa* (1785), Jacobi sustenta que toda filosofia racional acaba em fatalismo, panteísmo e ateísmo, e que apenas o *salto mortale* da fé preserva liberdade e ética. M. Mendelssohn publica sua resposta: *Morgensstunden oder Vorlesungen über die Existenz Gottes*, em 1785, e, em 1786, *Briefe an die Freunde Lessings*. Ele invoca um espinosismo purificado, um panteísmo tal como o que concebera no início da vida, ao qual Lessing aderira em *O Cristianismo da Razão*. Tudo está em Deus; se não existe mundo extradivino, há entretanto um Deus extramundano. O mundo existe no espírito de Deus – salvo sua limitação – como a totalidade do melhor e do mais perfeito. Moral e religião estão salvas, e Lessing é absolvido da acusação de ateísmo. Mas a polêmica se estende: os adversários recorrem a Kant. Este intervém como árbitro em 1786, M. Mendelssohn acaba de morrer: “Resta-lhe este mérito: nisto como em tudo ele se obstinará em só procurar na razão a pedra de toque decisiva para a admissibilidade de um juízo.” Kant reconhece sua vigilância como já havia reconhecido a elegância de seu estilo e a precisão de seus conceitos. Mas passou a época das Luzes; a história iria desfazer esperanças de liberdade e a confiança na onipotência da razão.

• *M. M.'s gesammelte Schriften*, hg. von G. B. Mendelssohn, Leipzig, 1843-1845, 8 vol.; *Gesammelte Schriften, Jubiläumsaufgabe*, hg. von Elbogen, Guttmann, Mittwoch, Berlin-Breslau, 1929-1938, continuada sob a direção de A. Altmann com Lauer, Engel, Weinberg, Stuttgart, 1971, 14 vol. publicados. Em francês: *Phédon ou de l'immortalité de l'âme*, trad. M. Junker, Paris, 1772, 1787; *Recherches sur les sentiments moraux*, trad. Abbt, Genebra, Philibert, 1763; *Jérusalem ou Pouvoir religieux et judaïsme*, trad. D. Bourel, Les Presses d'aujourd'hui, 1982. Em inglês: *M. M. Selections from his Writings*, trad. Jospe, Nova York, 1975.

⇒ H. M. Z. Meyer, *M. M. Bibliographie*, Berlim, 1965; G. H. Riquetti de Mirabeau, *Sur M. M., sur la réforme politique des juifs*, Londres, 1787, Paris, 1968; M. Schwab, *M., sa vie, son oeuvre*, Paris, 1868; M. Kayserling, *M. M. sein Leben und sein Wirken*, Leipzig, 1862-1882; E. D. Bachi, *Sulla vita e sulle opere di M. M.*, Turim, 1872; J. H. Ritter, *M. und Lessing*, Berlim, 1886; D. Sander, *Die Religions Philosophie M. M.*, Erlangen, 1894; L. Goldstein, *M. M. und die deutsche Aesthetik*, Königsberg, 1904; B. Berwin, *M. M. im Urteil seiner Zeitgenossen* (Kantstudien, fasc. suppl. 49), Berlim, 1919; B. Cohen, *Über die Erkenntnislehre M. M.*, Giessen, 1921; F. Bamberger, *Die geistige Gestalt M. M.*, Frankfurt, 1929; F. Rosenzweig, “Der Ewige M. M. und der Gottesname”, in *Gedenkbuch für M. M.*, Berlim, 1929; E. Cassirer, *Die Idee der Religion bei Lessing und M. in Festgabe zum zehn jährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, Berlim, 1929; F. Pinkus, *M. M. Verhältnis zur Anglistischen Philosophie*, Würzburg, 1929; H. Lemle, *M. und die Toleranz*, Augsburg, 1932; O. Zarek, *M. M.*, Amsterdam, 1936; H. Hoelters, *Der Spinozische Gottesbegriff bei M. M. und F. H. Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas*, Bonn, 1938; H. Schmoldt, *Der Spinozasstreit*, Berlim, 1938; L. Richter, *Philosophie der Dichtkunst M. M. Aesthetik*, Berlim, 1948; J. C. Van Stockum, *Lavater contra M.*, Amsterdam, 1953; F. J. Will, “Cognition, Thought, Beauty in M. M.'s Early Aesthetics”, in *Journ. Aesth. and Art Criticism*, 1955-1956; N. Rotenstreich, “On M.' political philosophy”, in *Leo Baeck Institute Year Book*, Londres, 1966; A. Altmann, “Une nouvelle évaluation de la Jérusalem de M. M. à la lumière de données biographiques”, in *Zion*, 1968 (hebraico); A. Altmann, *M. M. Frühschriften zur Metaphysik*, Tübingen, 1969; S. Zac, “Essence du judaïsme et liberté de pensée”, in *Les Nouveaux Cahiers*, Paris, 1973; A. Altmann, *M. M. A biographical study*, Londres, 1973; J.-P. Meyer, *L'esthétique de M. M.*, Paris-Lille, 1978; *M. Studien*, Berlim, 1979, vol. 1, 2, 4; D. Bourel, “Les réserves de M., Rousseau, Voltaire et le juif de Berlin”, in *Rev. intern. de Philosophie*, Bruxelas, 1978; D. Bourel, “La purification du spinozisme chez M.”, in *Archivio di Filosofia*, Roma, 1978; A. Altmann, “M. M. et les preuves de l'existence de Dieu”, in *Archives de Philosophie*, Paris, 1979; *Dix-huitième siècle, juifs et judaïsme*, Paris, 1981, *passim*.

Pierre NAKINOVITCH

## MERLEAU-PONTY Maurice, 1908-1961

1908-1961: a proximidade destas duas datas indica bem o quanto foi curta a vida deste filósofo existencialista francês que nasceu em Rochefort-sur-Mer, num meio de médicos e de oficiais. Perde o pai às vésperas da Primeira Guerra Mundial e, depois de brilhantes estudos nos liceus

Janson-de-Sailly e Louis-le-Grand, torna-se aluno da Escola Normal Superior de 1926 a 1930, tendo passado no concurso de ingresso ao ensino superior na cadeira de filosofia em 1930. Cumprir o serviço militar em 1930 e 1931, na mesma época em que Jean-Paul Sartre. Professor no Liceu de Beauvais, onde leciona de 1931 a 1933, familiariza-se com Husserl e se aperfeiçoa em alemão. Transferido em 1933-1934 para a Caixa Nacional de Pesquisa Científica, retoma seu serviço no Liceu de Chartres em 1934-1935. Nomeado *agrégé-répétiteur* (professor auxiliar concursado) na Escola Normal Superior, ali exerce imensa influência de 1935 a 1939. De 1939 a 1940 serve no 5º regimento de infantaria. De 1940 a 1944, é professor no Liceu Carnot e participa dos grupos da Resistência; depois, de 1940 a 1944, é incumbido do ensino de filosofia em primeira série superior no Liceu Condorcet. É deste último período que data seu verdadeiro encontro com Jean-Paul Sartre. Maurice Merleau-Ponty medita então sobre fenomenologia e história, e em julho de 1945 apresenta para o título de doutor duas obras fundamentais: *La structure du comportement* (A estrutura do comportamento) e *La phénoménologie de la perception* (A fenomenologia da percepção).

Em *La structure du comportement*, Maurice Merleau-Ponty contrapõe sua concepção de comportamento à concepção da psicologia americana. Segundo Maurice Merleau-Ponty, a fisiologia não pode ser pensada completamente sem empréstimos da psicologia. O interesse da teoria da forma, segundo pensa Maurice Merleau-Ponty, é que ela permite uma análise por níveis, que substitui a análise clássica. Maurice Merleau-Ponty volta à tese de Jean-Paul Sartre. A consciência do homem é completamente livre; é ela que nos dá um corpo. Na teoria de Maurice Merleau-Ponty, o problema das relações entre a alma e o corpo é exposto em termos novos. Já não há mais oposição entre a consciência e seu objeto, entre a unidade intelectual e a multiplicidade espacial; há identidade de natureza entre a consciência e o mundo, e por isso se pode compreender o homem.

*La phénoménologie de la perception* pretende fundar uma fenomenologia particular que não

parta da consciência, mas sim do corpo definido de outra forma. À psicologia da forma, Maurice Merleau-Ponty acrescenta os estudos de Husserl e a noção do “corpo próprio”. A originalidade de Maurice Merleau-Ponty consiste em combater o empirismo e o intelectualismo ao mesmo tempo. Os pontos de vista filosóficos e científicos são igualmente rejeitados. Merleau-Ponty segue Jean-Paul Sartre e Husserl e declara que se deve partir da consciência no sentido kantiano, mas a consciência situada e concreta.

O novo *cogito* é o corpo. Mas não convém entender com isso o “corpo-objeto”, que designa meu corpo por mim representado do modo como é visto pelos outros. Realmente, o fato fundamental, sempre menosprezado, é que eu *sou* meu corpo. Viver, existir por meio do próprio corpo não é sinônimo de ver o corpo objetivo. A noção de objeto se forma quando há afastamento em relação à realidade. Meu corpo não está ao lado dos objetos; ele é intenção para os objetos. O reconhecimento puro do objeto ocorre no próprio ato que o nomeia. O verdadeiro *cogito* é haver consciência de alguma coisa.

Em outubro de 1945, Maurice Merleau-Ponty é nomeado *maître de conférences* na Universidade de Lyon e se torna professor titular a partir de 1º de janeiro de 1948. Durante esse período participa da revista *Les Temps Modernes* que fundara com Jean-Paul Sartre. É desses anos que datam duas coletâneas de artigos, *Humanisme et terreur* (Humanismo e terror) e *Sens et non-sens* (Senso e não-senso). Encontra-se em *Humanisme et terreur* a mesma vontade de vencer uma contradição que está na origem de *La structure du comportement* e de *La phénoménologie de la perception*. Maurice Merleau-Ponty rejeita tanto o idealismo como o cientificismo. Por um lado, o mundo nos determina e, por outro, só há mundo “para nós”. Cumpre pensar ao mesmo tempo essas duas afirmações. Nisso se pode ver a diferença entre Maurice Merleau-Ponty e Jean-Paul Sartre. Essa oposição é essencial e esclarece o motivo da separação dos dois quando Merleau-Ponty deixa *Les Temps Modernes* em 1953.

Em 1947-1948, Merleau-Ponty ministra um curso na Faculdade de Lyon e na Escola Normal Superior ao mesmo tempo. Suas anotações fo-

ram coligidas e organizadas com o título *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (A união da alma e do corpo em Malebranche, Biran e Bergson). O paralelismo entre Merleau-Ponty e Malebranche pode parecer surpreendente, visto que a filosofia de Malebranche parece caracterizar a atitude idealista criticada por Maurice Merleau-Ponty. Mas este descobre na filosofia de Malebranche inúmeras inspirações que podem ser comparadas às suas próprias afirmações. Não se deve considerar a filosofia de Malebranche como puro intelectualismo. Ela também dá espaço à intuição da experiência que será o essencial da fenomenologia.

Em 1949, Maurice Merleau-Ponty é chamado pela Sorbonne. Ocupa uma cátedra de psicologia e de pedagogia. Durante o ano universitário de 1950-1951, dá um curso de psicologia geral, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* (As ciências do homem e a fenomenologia), e um curso de psicologia da criança, *Les relations avec autrui chez l'enfant* (As relações com outrem na criança). Estes dois cursos são reeditados em 1962 no CDU.

Esse ensino dá-lhe oportunidade de estudar um aspecto da psicologia da forma, como demonstra o curso sobre *Les relations avec autrui chez l'enfant*. Mencionando o curso do ano anterior, ele mostra como, através da percepção infantil, ocorre uma verdadeira enformação (*gestaltung*) da existência da criança. Não se devem separar a forma de pensamento que a criança aprende e a forma que ela dá às suas relações familiares. É isso que manifesta, por exemplo, *L'imitation chez l'enfant* (A imitação na criança) tal como foi estudada por Guillaume. Segundo este psicólogo, a criança imita primeiro condutas, o que supõe que a noção clássica de "psiquismo" deve ser substituída pela de "conduta". Tais análises permitem compreender com mais precisão a noção de forma (*Gestalt*). Um exame das alucinações leva também a conclusões semelhantes. Referindo-se ao livro de Lagache, *Les hallucinations verbales et la parole* (As alucinações verbais e a fala), Maurice Merleau-Ponty nota que o fato de um sujeito acreditar ouvir falar quando é ele que está falando é explicado porque a linguagem é uma "operação a dois". Essa

afirmação também pode ser ilustrada pela relação descrita por Wallon, da criança que se pavoneia com a criança que olha. Dessas observações sobre as crianças, contudo, Wallon deduzirá sobretudo a importância do mimetismo e daí a correspondência fundamental entre percepção e motricidade. Os gestaltistas de fato insistiram no poder que a percepção tem de organizar uma conduta motora. Tais análises permitem compreender a importância dada por Maurice Merleau-Ponty à psicologia da forma e o significado que confere à relação com o outro, considerada constituinte de minha própria percepção e da descoberta do eu.

No curso dedicado à relação entre as ciências do homem e a fenomenologia, Maurice Merleau-Ponty mostra que o espírito do esforço de Husserl tem em vista resolver simultaneamente a crise da filosofia, a crise das ciências humanas e a crise das ciências em geral, da qual ainda não saímos. Essa crise tende para o irracionalismo. Husserl sentiu profundamente que o problema consistia em tornar novamente possíveis a um só tempo a filosofia, as ciências e as ciências do homem, em repensar seus fundamentos e os da racionalidade. A originalidade de Husserl está em encontrar um caminho entre o logicismo e o psicologismo. A empreitada de Husserl é análoga à de Hegel. A fenomenologia consiste no desejo de recolher todas as experiências concretas do homem tais como se apresentam na história, e não só suas experiências de conhecimento, mas suas experiências de vida, de civilização e ao mesmo tempo encontrar nesse desenvolvimento dos fatos uma ordem espontânea, um sentido, uma verdade intrínseca, uma orientação tal que o desenvolvimento dos acontecimentos não se mostre mera sucessão. Só que em Hegel a fenomenologia é o prefácio da lógica, ao passo que em Husserl a própria lógica será fenomenológica. A "redução fenomenológica" não é a resolução de suprimir, mas de deixar em suspenso e como se inativadas todas as afirmações espontâneas nas quais eu vivo, não para negá-las mas para compreendê-las, para explicitá-las. Maurice Merleau-Ponty ilustra a tese de Husserl com os primeiros trabalhos de Jean-Paul Sartre sobre a imagem e sobre a emoção. A emoção, por exemplo, é a mo-



dificação de nossas relações com o mundo que ocorre quando renunciamos à ação verdadeira para passar a uma transformação imediata, mágica e fictícia da situação. É preciso, segundo Husserl, que através do acontecimento psicológico se revele um sentido irredutível às particularidades de fato. Essa emergência do verdadeiro através do acontecimento psicológico é o que Husserl chama de *a intuição das essências*.

A objeção feita com frequência aos fenomenólogos insiste no *perigo* da intuição eidética ou intuição das essências. De fato, pode suceder que eu creia visar a uma essência mas que, na realidade o que atinjo não seja de modo algum uma essência, porém simplesmente um conceito arraigado na linguagem, um preconceito, uma noção cuja aparente coerência se deve meramente ao fato de eu estar habituado a ela. Logo, é necessário defender a fenomenologia contra o verbalismo. A fenomenologia é o estudo sistemático da experiência vivida, a descrição ingênua e tão plena quanto possível da experiência direta do que é e não é a coisa. A exemplo da linguagem revela o “fenomênico” como o projeto pelo qual o sujeito produz o aparecimento de significações no seu meio. Cumpre, segundo Husserl, superar nossa língua materna refletindo sobre a linguagem, indo até as essências que pertencem necessariamente a *qualquer linguagem possível* de forma que se compreendam depois as nossas próprias maneiras de falar como caso particular contra esse fundo de linguagem universal. O fenomenólogo tenta retomar consciência do que é um sujeito que fala. Falar não é em absoluto *traduzir um pensamento em palavras*; é *visar a certo objeto* mediante a fala. A reflexão de Husserl sobre a história também lança novas luzes sobre a filosofia. A sede da filosofia não está no acontecimento, tampouco está no eterno. Está numa história que não é a soma dos acontecimentos postos lado a lado, uma vez que eles se expulsam mutuamente da existência, que é pensável, compreensível, que apresenta uma ordem, um sentido, que eu ponho em perspectiva à qual não me submeto apenas. A fenomenologia, no sentido husserliano, quase se iguala ao momento da fenomenologia no sentido hegeliano que consistia em seguir o homem em suas experiências, sem

substituí-lo, introduzindo-se entre elas para mostrar o sentido delas.

É no mesmo sentido que as pesquisas de Maurice Merleau-Ponty prosseguirão nas conferências do Collège de France, para o qual é eleito em 1952. Em 15 de janeiro de 1953, dá a aula inaugural publicada depois sob o título *Éloge de la philosophie* (Elogio da filosofia). Nela define a filosofia como “gosto pela evidência” e “senso da ambigüidade”. Sucessor de Lavelle, Le Roy e Bergson, Maurice Merleau-Ponty evoca a obra dos três pensadores. A base do pensamento de Lavelle é que a função da filosofia seria antes a de registrar a passagem do tempo do que tomá-lo como fato consumado. Essa dialética cruza com a de Bergson e de Le Roy. Bergson sentiu que toda filosofia deve ser uma filosofia nova, exige que ela invente não só suas soluções mas também seus problemas. Bergson mostra que o espírito se recusa a ficar parado e concentra toda a sua atenção nessa recusa. Mas, depois de expulsar o não-ser do mundo, seria preciso expulsá-lo de nosso espírito. Essas observações levam ao exame das relações da filosofia com a verdade. A filosofia não pode ser um *tête-à-tête* do filósofo com a verdade.

Entretanto, a conclusão da aula foi sutil e desconcertante. Referindo-se à ironia socrática, Maurice Merleau-Ponty nos diz de fato que o filósofo não é um homem sério. Sua virtude é a claudicação. Opõe-se ao homem sério, se é que ele existe, que é o homem que só diz sim a uma coisa. Os filósofos são homens simplesmente homens, não são profissionais da ação. Para eles, a ironia verdadeira, aquela graças à qual somos nós mesmos e no entanto nos reconhecemos no outro, não é uma atitude, é uma missão. Os cursos de 1953 aprofundam a reflexão pessoal de Maurice Merleau-Ponty e apresentam seus diferentes aspectos. Mostram que seus trabalhos sobre a percepção visam a reabilitar o mundo percebido filosoficamente. Maurice Merleau-Ponty reivindica para o mundo percebido uma espécie de interioridade. É do interior do mundo que percebo o mundo. A percepção é uma convivência entre mim e o que percebo. Assim se me revela o sentido de um quadro. A percepção já é uma espécie de linguagem. É uma das vias para compreender o

outro. Ora, uma vez que somos capazes de compreender o outro, que temos a noção de outros seres presentes, isso significa que não estamos completamente desvinculados da verdade. Dessas indicações depreendiam-se a meta distante e a meta próxima do curso. A meta distante consistia em elaborar uma teoria da racionalidade. O objetivo das pesquisas do curso era o aparecimento da verdade na vida humana. Durante o ano, Maurice Merleau-Ponty propunha uma introdução e o seguinte estudo: análise da expressão pré-lingüística. Eis o plano do curso tal como o havia anunciado: 1. introdução ao conceito de espaço e de movimento; 2. movimento; 3. integração do movimento no campo perceptivo entendido no sentido mais lato, ou seja, a percepção das qualidades; 4. integração mais extensa visando a mostrar como se dá a integração do campo perceptivo no campo mental. Convinha, pois, examinar nos casos patológicos as relações entre o movimento e o espírito, depois passar do movimento ao movimento percebido, mediante o estudo da pintura e do cinema. Depois, era preciso também passar das perspectivas assim abertas para o campo da *linguagem*; depois, ao estudo da noção do mundo. O conjunto era centrado na noção de movimento para chegar ao caso em que o movimento se torna uma coisa qualquer.

É nesse momento mesmo que Merleau-Ponty concebe um volume publicado pelas edições Mazenod e dedicado aos filósofos célebres (*Les Philosophes célèbres*). Essa obra permite apreender a idéia que ele faz da história da filosofia. A obra é dividida em seis grandes partes: “O Oriente e a Filosofia”, “Os Fundadores” (ou seja, os gregos), “Cristianismo e Filosofia”, “O Grande Racionalismo”, “A Descoberta da História”, “A Existência e a Dialética”. Na mesma época é publicada *Les aventures de la dialectique* (Aventuras da dialética), que se inicia com o exame do pensamento de Weber. É nesse livro que Maurice Merleau-Ponty esclarece também sua posição relativamente a Jean-Paul Sartre. *Les Temps Modernes* exigia de seus fundadores que não aderissem a nenhum partido, a nenhuma Igreja, porque não se pode repensar o todo se já se está amarrado por outra concepção do todo. O compromisso era a promessa de alcançar aquilo que os parti-

dos haviam malgrado alcançar; o engajamento, portanto, não era com partidos, e preferir ou escolher um deles não tinha sentido, porquanto era preciso recriar princípios no contato com os partidos.

Em janeiro de 1961, no n.º 1 de *Art de France*, é publicado um artigo datado de julho-agosto de 1960 e lançado pelas Éditions Gallimard, em 1964, *L'oeil et l'esprit* (O olho e o espírito). Nesse artigo, Maurice Merleau-Ponty se situa primeiro em relação à ciência. Em toda percepção estamos diante do visível, e dotados de visão em face do visível. O que vê e o que é visível atraem-se mutuamente. O visível invoca e evoca o que vê. A montanha autodescreve-se no quadro. O homem que se deixa pintar impõe-se ao artista. A inspiração é a própria voz do objeto que atrai o pintor. É na pintura que o visível é mais visível. Há um momento em que o olho atinge as propriedades do visível, discerne-as porque participa delas. O pintor dá palavra ao objeto. A filosofia clássica dificultou os problemas. É preciso ir mais além do corpo como objeto, mais além do mecanismo, para ver o que é a espacialidade própria do corpo. O corpo se exprime na palavra, e caímos de novo na teoria da percepção. A obra de arte consiste em dar a palavra àquilo que só fala nas obras-primas. Aprofundando o mundo natural, delinea-se algo que está mais além, é a percepção. É preciso voltar sempre à origem, que é o mundo percebido. Maurice Merleau-Ponty continuou a ensinar no Collège de France até o dia de sua morte, que ocorreu repentinamente em Paris no dia 3 de março de 1961.

Dois anos antes de morrer, Merleau-Ponty começara a redação de uma obra filosófica que devia intitular-se *Le visible et l'invisible* (O visível e o invisível). Essa obra ficou inacabada. Seu texto foi estabelecido por Claude Lefort e editado em 1964, juntamente com notas de trabalho destinadas a esclarecê-la. No posfácio, Claude Lefort define o projeto do manuscrito. Deve-se considerar essa obra essencialmente como uma interrogação, uma busca perpétua da verdade nunca atingida e de uma linguagem cuja formulação sempre fica aberta. É por isso que o exame das notas esparsas e inacabadas pode permitir-nos, talvez melhor que o de um texto mais cons-

truído, apreender a intuição profunda e o pensamento original do autor. O projeto da obra era fundar uma nova ontologia, e uma parte dela devia ser dedicada ao “ser selvagem”, que está além ou aquém do que percebemos. Era em busca disso que estava Cézanne. O ser bruto ou selvagem é o que é sem o homem. É a pintura daquilo que nos é dado antes de refletirmos. Há algo na natureza que atrai diversos tipos de pinturas. A montanha que quer deixar-se pintar atrai o pintor. Há vários pintores: Cézanne, Monet, Corot, portanto diversas maneiras de deixar-se pintar. É o isso, o ser segundo Heidegger, que compreende a idéia da natureza e a idéia do ser ao mesmo tempo; é o ser que é mais do que todas as expressões de ser. É o *logos*, o verbo imanente. Queremos procurar o *Lebenswelt*, isto é, o mundo do vital em contraposição ao mundo da ciência; é o mundo do silêncio. Apreendemos as coisas a partir do conjunto. Foi isso que vimos em *La structure du comportement*. Há um conjunto que apreendo por certos elementos de frase. Assim também Bergson observa que quando apreendemos a fala de alguém não a captamos sílaba por sílaba; formam-se hipóteses parciais com base no que alguém diz. Há um “vai-e-vem” entre hipóteses e subentendidos. O sentido é “percebido”, e há “germinação” daquilo que “vai ter sido compreendido”. Nós pré-entendemos. Não sou eu que percebo, não sou eu que falo. O falar fala em mim, e o perceber percebe em mim. A percepção me possui como a linguagem me possui. São espécies de essências que vieram a ser e que se me impõem. Nesse texto, contudo, Maurice Merleau-Ponty não fala de certos autores a quem admira, como Saint-Simon, por exemplo, que criam uma linguagem pessoal. O que aparece sobretudo é o mito do objeto que escuto passivo. Isso se opõe a Kant e se reporta a uma teoria das estruturas e dos comportamentos. Num anotação de maio de 1959, aparece a expressão “transcendência da coisa”. O termo transcendência é empregado de forma nova pelo existencialismo e pela fenomenologia. Segundo São Tomás e Kant, é transcendente o que ultrapassa a experiência. Segundo Sartre e Heidegger, há transcendência da coisa e do eu. Assim, a existência é o fato de residirmos fora de nós. Nesse

sentido, Husserl falou de uma esfera passiva do ativo. Por certo a idéia da forma que trazemos ao mundo é uma idéia kantiana. A última anotação é de março de 1961. Indica um plano do livro: I. O visível, II. A natureza, III. O *logos*. Deve-se descrever o visível como algo que se realiza no homem mas que não é de modo algum antropologia; a natureza como o outro lado do homem (como carne – de modo algum como “matéria”); o *logos* como se realizando no homem, mas de modo algum como sua *propriété* (p. 328).

Ao termo deste estudo ainda podemos fazer-nos a pergunta: quem é Maurice Merleau-Ponty? Que influências sofreu? A primeira influência é certamente a de Husserl, e *La phénoménologie de la perception* indica as relações com esse filósofo. De Husserl, Maurice Merleau-Ponty conserva a idéia de que o pensamento nunca existe sem estar direcionado para o objeto-pensamento: é a intencionalidade. Em segundo lugar, cumpre notar a influência crescente de Heidegger, que orienta a fenomenologia para uma ontologia. Em terceiro, vimos a influência da teoria da forma, à qual se deve acrescentar o estudo das estruturas. Enfim, as obras dos grandes pintores foram igualmente uma fonte indubitável de inspiração. Mas talvez essas sejam apenas as influências mais aparentes. De fato, a reflexão de Maurice Merleau-Ponty retorna amiúde a Descartes e ao *cogito*. Penso, mas que é que isso quer dizer? Meu pensamento é sempre percepção. Segue-se que nenhuma explicação é plenamente satisfatória. Estamos diante de fenômenos e remetidos de fenômeno em fenômeno para um nível mais profundo. Há em Maurice Merleau-Ponty idealismo e antiidealismo. O problema é que refletir é sempre reencontrar o irrefletido. Mas participamos de um mundo onde há outros sujeitos além de nós. Encontramos incessantemente o *cogito*. Mas o *cogito* de Descartes convida o leitor a tornar-se Descartes. Todo indivíduo pensante pode a todo momento pronunciar, enunciar o *cogito*. A alma pensa sempre. Não pode haver buraco no pensamento. O *cogito* é contínuo, e o tempo é descontínuo.

Ora, segundo Maurice Merleau-Ponty, o *cogito* supõe o não-pensado. A partir do não-pensado é que se faz o pensamento. Nesse sentido a

filosofia de Maurice Merleau-Ponty pôde com todo o direito ser chamada de “filosofia da ambigüidade”.

• *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942; 7ª ed. em 1972; *La phénoménologie de la perception*, Paris, NRF, Gallimard, 1945; *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947; *Année scolaire 1947-1948*, Université de Lyon; *Cours de psychologie générale: langage et communication: Histoire de la philosophie: âme et corps chez Malebranche, Maine de Biran, Bergson, Vrin*, 1968, cursos apresentados por J. Deprun; *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948; *Année scolaire 1950-1951*, Sorbonne, Curso de psicologia geral: *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Centre de Documentation Universitaire, reeditado em 1962; Curso de psicologia infantil: *Les relations avec autrui chez l'enfant*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, reeditado em 1962; *Éloge de la philosophie*, aula inaugural dada no Collège de France, quinta-feira, 15 de janeiro de 1953, NRF, Gallimard, 1953; *Signes*, NRF, Gallimard, 1960; *Le visible et l'invisible*, publicado por C. Lefort, Gallimard, 1964; *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, 1960; *Résumé de cours (1952-1960)*, Gallimard, 1968; *Introduction à la prose du monde*, Gallimard, 1969.

⇒ André Robinet, *Merleau-Ponty*, Paris, PUF, 1970; Xavier Tilliette, *Merleau-Ponty*, Paris, Seghers, 1970; Théodore F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendente*, Haia, M. Nijhoff, 1971; Gregory Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, Klincksieck, 1973; Ghyslaine Charron, *Du langage*, A. Martinet et Merleau-Ponty, Ed. de l'Université d'Ottawa, 1972; Luce Fontaine de Visscher, *Phénomène ou structure? Essai sur le langage chez Merleau-Ponty*, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1974; Cornelius Castoriadis, Le dicible et l'indicible, in *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978; Alphonse de Waelhens, La philosophie du langage selon M. Merleau-Ponty, in *Existence et signification*, Lovaina, Nauwelaerts, 1973; Ferdinand Alquié, Une philosophie de l'ambiguïté: l'existencialisme de Maurice Merleau-Ponty. Nota: Merleau-Ponty et les philosophes, in *Solitude de la raison*, Le terrain vague, 1966; F. Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty*, PUF, 1971; R. Barbaras, *De l'être du phénomène, sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Million, 1991.

Pierrette BONETO

## MILL John Stuart, 1806-1873

Filósofo e economista inglês, nascido em 20 de maio de 1806 em Londres. Estabeleceu a síntese entre o racionalismo e o liberalismo dos séculos XVIII e XIX. Do pai calvinista James Mill

— igualmente economista e filósofo, amigo de J. Bentham e de D. Ricardo —, o primogênito de nove filhos é o único que recebe uma educação estritamente dentro do espírito de utilitarismo dogmático. Mill aprende primeiro grego; aos oito anos aprende latim, depois lógica, matemática e ciências naturais. Essa disciplina inteiramente racional provoca uma crise mental (1826) que é relatada na *Autobiography* (1873) para explicar a importância dada mais tarde ao sentimento. Sem abandonar o empirismo, como vão atestar os escritos lógicos influenciados pelas pesquisas do kantiano Whewell e Hershell, Mill descobre a poesia de W. Wordsworth e de J. Sterling, assim como o pensamento mais fulgurante do que dedutivo de S. T. Coleridge (1840). Dai em diante, recusando qualquer sectarismo, Mill pode simpatizar com o conservadorismo de Coleridge e com as idéias sansimonianas, com Th. Carlyle e A. Comte ou com A. de Tocqueville. Por conseguinte, não se deve a Mill somente a obra clássica do liberalismo político inglês (*Essay on Liberty*, 1859), mas também uma revisão do utilitarismo benthamiano (*Utilitarianism*, 1863) e uma teoria da democracia constitucional (*Considerations on Representative Government*, 1861). Em *Principles of Political Economy* (1848), enfim, Mill resume a ortodoxia do liberalismo econômico. Convencido de que “the mental regeneration of Europe must precede its social regeneration” [a regeneração social da Europa deve ser precedida por sua regeneração mental], Mill escreve seu *System of Logic* (1843), que é uma teoria empirista do conhecimento para criticar a filosofia continental baseada em leis categoriais inatas e num *moral sense*. Assim como em seus outros escritos filosóficos (*Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, 1865), há poucas idéias realmente originais em relação aos argumentos do empirismo inglês antecedente, mas a retórica de Mill contribuiu em larga medida para uma dupla mudança ideológica e epistemológica na Europa: a sociologia aos poucos substituirá a moral, e as ciências sucederão à filosofia.

Entretanto, Mill não foi somente um ensaísta político-econômico e filosófico. Fez parte da East India Company como inspetor-chefe (1823-1858).

Em 1865, é eleito deputado liberal no Parlamento de Westminster e defende várias causas então pouco populares, como, por exemplo, o direito de voto feminino. Já antes de 1832, Mill se engajara pela *Reform Bill*, fundando o partido dos *Philosophic Radicals*, que se estabelecem como Utilitarian Society, com seu próprio periódico, chamado *London and Westminster Review*. Deve-se mesmo dizer que a maioria de suas propostas se realizou, como o sufrágio universal, cooperativas, reformulação da legislação do divórcio e controle dos nascimentos. Essas atividades e seu livro *The Subjections of Women* (1869) fazem entrever a importância de sua ligação, durante vinte anos, com Harriet Hardy Taylor, com quem se casou em 1851. Essa mulher brilhante se interessava por todas as questões sociais avançadas, e a inspiração mútua dos dois, como mostra a *Correspondance* (ed. F. A. Hayek, 1951), fortaleceu o engajamento de Mill pela emancipação das mulheres e a orientação de sua reflexão para um liberalismo que acentuasse o valor da pessoa: "The worth of a State, in the long run, is the worth of the individuals composing it: and a State [...] will find that with small men no great thing can really be accomplished" (O valor do Estado, no longo prazo, é o valor dos indivíduos que o compõem: e o Estado [...] descobrirá que com homens pequenos não é possível realizar nada de grandioso) (*Essay on Liberty*). A modificação do utilitarismo num sentido altruísta e sublimado encontra expressão também no plano religioso: Mill rejeita o agnosticismo completo da escola, admitindo ao menos a existência de um Deus finito, como afirma *Three Essays on Religion*, publicado um ano após seu falecimento, ocorrido em 7 de maio de 1873, em Avignon, quando Mill passava uma temporada na casa do entomologista J. H. Fabre.

Por sua experiência pessoal, Mill entrevira o problema de uma psicologia simplista, baseada no prazer e na dor, por um lado, e no bem-estar espiritual, por outro lado. Mas o conceito de uma existência que estivesse além da satisfação das necessidades da maioria não consegue partir os grilhões conceptuais do empirismo e do hedonismo. O princípio de utilidade encerrava o homem numa natureza reduzida à necessidade: "The

creed which accepts as the foundation of morals, Utility, or the greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure and the absence of pain; by unhappiness pain and the privation of pleasure" [O credo que aceita a utilidade, ou o princípio da felicidade da maioria, como fundamento da moral afirma que as ações estão corretas à proporção que tendem a promover a felicidade, e erradas quando tendem a produzir o inverso da felicidade. Por felicidade entende-se prazer e ausência de dor; por infelicidade, dor e privação de prazer] (*Utilitarianism*, II, § 4). O objetivo dessa definição é uma reforma universal que parece simples em razão das próprias premissas: basta fazer que desapareçam numa sociedade os obstáculos que impedem a felicidade psicológica mensurável da maioria. Tal apreciação da sociedade como espaço interacional das naturezas libidinosas isoladas, que sempre decidem de acordo com seu interesse próprio máximo, está em perfeito acordo com os princípios econômicos da burguesia industrial. Associando os operários em forma de adição aritmética a essa felicidade concebida para dada classe, Mill explicita – melhor que Bentham – o fato de se estar à cata da maior satisfação de um povo *abstrato* ou mesmo da *humanidade* inteira.

Mill vai modificar a ideologia da felicidade humana substituindo o egoísmo pelo *altruísmo*, bem como o cálculo do interesse vital pela *qualidade* da existência. Ele visa ainda ao melhoramento supremo (*ultimate improvement*) da humanidade, mas abandonando a construção utilitarista de uma ética fechada no aspecto quantitativo do valor de uma vida. Graças a essa crítica, Mill não só descobre que a "cultura interior" está incluída entre as necessidades fundamentais, mas rejeita ao mesmo tempo a idéia política de que uma ordem social possa ser estabelecida artificialmente pela manipulação de simples exigências *vitais* dos cidadãos. Por essas razões, Mill concebe a última parte de seu *System of Logic* como princípios gerais de uma "Art of Life" em que deveria realizar-se a unidade da moral, da política e da estética. A ética não possui nenhum



caráter científico, mas enquanto imperativo decorrente de sua natureza como *arte*, é fundada por “the conscientious feelings of mankind” em busca da felicidade (*Utilitarianism*, ed. 1962, p. 279).

*System of Logic* representa a derradeira grande obra do empirismo inglês desde Bacon, Hobbes, Locke, Hume e Berkeley. Mas, ao se limitar o questionamento filosófico à problemática gnosiológica, suprime-se o fundamento da existência e de uma ordem sócio-histórica, e Mill reforça essa posição reduzindo a experiência do mundo exterior a puros fenômenos. A percepção externa (*sensation*) e a consciência (*mind's consciousness*) de nossos atos incluem apenas um conhecimento relacional que é inteiramente relativo no sentido de só conhecermos os fenômenos por sua sucessão ou semelhança. O “fato” é apenas uma relação, e sua explicação não é mais que sua redução a alguma relação mais abrangente. Para Mill não há, portanto, outro ser objetivo além dos estados psicológicos, aos quais damos nomes convencionais, pois temos de substituir nossa crença na existência real do mundo exterior pela “fé na realidade e na permanência das possibilidades das sensações visuais e táteis independentes de qualquer sensação atual” (*La philosophie de Hamilton*, trad. M. E. Cazelles, 70 ss.). O que importa nessa *lógica* como *técnica* de ligação entre impressões associadas, a saber, os quatro métodos de concordância, de diferença, das variações concomitantes e dos resíduos, é o papel atribuído daí em diante ao indivíduo. Este já não participa de um mundo em comum, mas cada qual vai construir o seu próprio. E, pelo menos nessa área, o saber objetivo é substituído pela opinião, o que implica o direito de cada indivíduo a uma visão pessoal do mundo como possibilidade de sensação. Toda representação pode atrair qualquer outra representação, e essa escolha não se explica, consistindo nisso a fraqueza da teoria associacionista.

Por outro lado, Mill resolve a questão da constância das leis da natureza (causalidade) mediante a indução no sentido de enumeração simples de Aristóteles: partindo dos inumeráveis casos em que constatamos sem exceção que um fato tem uma causa, atribuímos o mesmo comportamento a qualquer outro fato novo. Isto não impli-

ca nenhum valor absoluto de uma proposição universal; no entanto, o caráter invariável de tal constância física como exterioridade generalizada do mundo leva Mill a exigir a aplicação desse modelo às ciências morais e sociais. O homem, com suas ações e motivações, vai, pois, ser reduzido a uma coisa que se comporta como um objeto da natureza. Se conhecêssemos todas as influências que atuam sobre uma pessoa, poderíamos então prever seu comportamento como qualquer outro acontecimento físico. A passagem da ciência política clássica como arte prática para a “Social Science” possui, portanto, sua lógica ideológica imanente. Tudo quanto não é quantificável na área política será dela excluído como não-científico, e a nova razão política se torna um saber instrumental para dominar os homens mediante o condicionamento de seu meio. Recorrer à função estética para escapar a um utilitarismo puramente vital revela-se então um subterfúgio sutil: retira-se o exame teleológico dos fundamentos espirituais do político e do sociólogo para confiá-los às fontes exteriores à ciência. Com esse modo de proceder, Mill fortalece sua tendência a conceber a realidade abstratamente fora de um sentido comunicativo da ordem social, o que favorecerá a concepção de uma ciência social comparável a uma simples sociotécnica. A prova não consiste na simples incorporação, já pouco crítica, do liberalismo econômico como sistema auto-regulador a seu universo político, mas sobretudo na redução do homem a um *animal laborans*.

A *Autobiography* (ed. 1964, p. 167) define da seguinte maneira essa visão de economismo socialista no interior do liberalismo: “How to unite the greatest individual liberty of action, with a common ownership in the raw material of the globe, and an equal participation of all in the benefits of combined labor” [Como unir a maior liberdade individual de ação à propriedade comum das matérias-primas do globo e à igual participação de todos nos benefícios do trabalho conjunto]. Contudo, essa introdução de um socialismo pragmático na sociedade liberalista obriga Mill a revisar, de modo mais ou menos inconsciente, as afirmações teóricas anteriores. Pois a “liberdade de ação” e a “participação igualitá-

ria” apelam para comportamentos políticos que renunciam por definição à preferência de um único bem específico buscado. Uma sociedade democrática só pode funcionar com base em acordos, o que traz Mill de volta à questão central da filosofia política clássica: qual é a melhor ordem política para que se desenvolva a *atitude* justa de um homem adulto? O abandono da ética benthamiana para encontrar verdades comprováveis pela experiência do *common sense* mostra-se então como tentativa de reintroduzir o *summum bonum* no nível dos cidadãos “aristocráticos”, únicos capazes de formular normas sociais e institucionais. Isso significa a aceitação do paradoxo hedonista, pois há que renunciar à felicidade por uma decisão racional, a fim de ficarem as melhores possibilidades de viver feliz. Mill admite, pois, a busca humana de um bem supremo, mas só lhe resta a expressão reduzida de uma felicidade sensualista que deve ser obtida por uma razão que cumpre duas tarefas. Por um lado, cumpre-lhe estabelecer uma hierarquia dos bens e, por outro, elaborar uma tipologia humana, porquanto é preferível ser um Sócrates descontente do que um louco satisfeito (cf. *Utilitarianism*, 7 ss.). A natureza libidinosa como fator uniforme dos sujeitos humanos está definitivamente rompida, e Mill já não conhece uma verdadeira comunidade homogênea entre os homens. O que falta explicitar para a sociedade política é a organização de suas instituições com vistas a uma *ideally best polity* (*Consideration of Representative Government*, ed. 1964, p. 303), o que implica a passagem da felicidade pessoal para a felicidade da humanidade inteira. Para proteger o indivíduo contra a força social de uma vontade democrática majoritária e contra os órgãos de um governo representativo, Mill proclama o princípio da soberania absoluta do indivíduo. Mas essa ausência de um poder qualquer no foro interior de um homem, único juiz das consequências de suas ações orientadas para o exterior, ainda não institui contexto político para as liberdades do cidadão. Mill supera esse negativismo limitando a “doutrina” de liberdade interior absoluta aos homens que possuem “maturidade de suas faculdades” (*On Liberty*, ed. 1964, p. 73). E essa maturidade se consuma pela capacidade de dis-

cutir em termos igualitários, bem como pela virtude de deixar-se orientar pela persuasão. Portanto, há identidade entre as condições da ordem democrática livre e sua substância intelectual: a liberdade e a democracia supõem um mínimo de racionalidade que caracteriza cada participante do discurso social. Por outro lado, a definição positiva das liberdades democráticas obriga cada qual a conformar sua existência segundo a iniciação numa razão responsável.

Mill poderia ter-se contentado em reclamar da parte do governo a promoção de tais qualidades nos indivíduos para fazer delas a força principal de uma organização social. Mas achava também que o nível da discussão livre fora atingido “havia muito tempo”. A essa crença progressista juntava-se a influência de Condorcet, para quem apenas os homens capazes de produção intelectual representam a parte civilizadora da humanidade; as outras podem ser manipuladas pela razão. A tese de uma ordem social baseada na persuasão racional é novamente destruída pelo próprio Mill, pois a potencialidade de uma razão prática ainda não significa sua atualização histórica. Não obstante, o melhoramento (*improvement*) recebe agora um sentido novo, pois a liberdade é o bem do homem como “ser progressista” animado por um “interesse permanente”. Isso se parece com o positivismo intelectual da primeira fase de Comte, mas deve-se acrescentar a idéia evolutiva de Humboldt, que supõe um grau suficiente no plano educacional e cultural (*Bildung*) para se poder exigir liberdade no plano político. Nesse sentido, cumpre concluir, segundo Mill, que a liberdade de automelhoramento legítima qualquer política (representativa ou monárquica), e que essa mesma liberdade deve garantir a perfectibilidade ilimitada do indivíduo. Pois a realização da individualidade que se atualiza sem meios institucionais precisos é situada por Mill numa área espiritual localizada além da política. A razão comum que tinha o objetivo de coordenar teleologicamente os dados instrumentais da *best polity* torna-se hipóstase de uma razão imanente. E compete a cada homem transcender uma razão assim mediante a formação de seu ser particular. O liberalismo é o reflexo de tal situação não resolvida, porquanto a razão potencial de

todos não é idêntica à humanidade concretamente realizada, que requer uma antropologia mais diferenciada do que a pregada por um progresso industrioso sublimado.

Rolf KÜHN

• Edição de referência: *Collected Works of J. S. M.*, general ed. J. M. Robson, Londres e Toronto, 1963. – Trad. franc. *Système de logique déductive et inductive*, trad. L. Peisse, Paris, 1866, reprint Liège, 1988; *L'asservissement des femmes*, trad. M.-F. Cachin, Paris, 1975; *De la liberté*, trad. G. Boss, Zurique, 1987; *L'utilitarisme*, trad. G. Tanesse, Paris, 1988.

⇒ M. Laine, *Bibliography of Works on J. S. M.*, Toronto, 1982; a *Mill News Letter* faz duas relações por ano das últimas publicações. – Biografia: M. St. J. Packe, *The Life of J. S. M.*, Londres, 1954; M. Cranston, *John Stuart Mill*, Londres, 1958. – Contexto da obra de J. S. M.: E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vol., Paris, 1903-1904; B. Willey, *Nineteenth Century Studies, Coleridge to Matthew Arnold*, Nova York, 1949; W. Thomas, *The Philosophical Radicals: Nine Studies in Theory and Practice, 1817-1811*, Oxford, 1979; S. Collini, D. Winch, J. Burrow, *That Noble Science of Politics: a Study in Nineteenth Century Politics*, Cambridge, 1983. – Obras gerais: A. Ryan, *John Stuart Mill*, Londres, 1974; R. J. Halliday, *John Stuart Mill*, Londres, 1976; G. Boss, *John Stuart Mill, induction et utilité*, Paris, 1990. – Filosofia do conhecimento: V. Brochard, "La logique de J. S. M." in *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1926; R. Jackson, "Mill's Joint Method", *Mind*, 1937, XLVI, 417-36; 1938, XLVII, 1-17; A. Ryan, *The Philosophy of J. S. M.*, Londres, 1970. – Filosofia moral e política: M. Cowling, *Mill and Liberalism*, Cambridge, 1963; D. Winch, *Introduction to J. S. M., Principles of Political Economy*, Livros IV e V, Harmondsworth, 1970; D. G. Brown, "Mill's on Liberty and Morality", *The Philosophical Review*, 1972, LXXXI, 133-58; T. Honderich, "On liberty and Morality-dependent Harms", *Political Studies*, 1974, XXII, 463-80; D. Lyons, "Mill's Theory of Morality", *Nous*, 1976, 10, 101-20; D. Thompson, *J. S. M. and Representative Government*, Princeton, 1976; J. Anna, "Mill and the Subjection of Women", *Philosophy*, 1977, LII, 179-94; C. L. Ten, *Mill on Liberty*, Oxford, 1980; J. Gray, *Mill on Liberty: a Defence*, Londres, 1983; J. C. Rees, *J. S. M.'s on Liberty*, Oxford, 1985.

## MONTAIGNE Michel de, 1533-1592

Michel Eyquem de Montaigne nasceu no castelo de Montaigne, em Périgord. Seu pai, Pierre, gascão de velha cepa, era de nobreza recente,

oriundo da burguesia comerciante. Sua mãe, Antoinette de Loupes, pertencia, pelo lado paterno, a uma linhagem de espanhóis provavelmente cristãos-novos. Michel foi criado na casa da amade-leite camponesa. De volta ao castelo, com dois ou três anos de idade, aprendeu latim pelo método direto e integral aconselhado por Erasmo. Erasmano também era o método de não-coerção. Em 1539, Michel foi matriculado no Colégio de Guyenne em Bordeaux, que desfrutava de excelente reputação pedagógica. Por volta dos oito anos, tomou gosto pelos livros lendo no original, em edições não expurgadas, Ovídio e depois Virgílio, Plauto e Terêncio. Tinha como professores particulares mestres famosos. Alguns escreviam tragédias: teve papéis importantes nelas. Concluindo os estudos clássicos em 1546, estudou, ao que parece durante dois anos, filosofia na Faculdade das Artes: o programa comportava estudos de dialética e de física, consoante Aristóteles. Não se sabe nada de certo sobre sua vida entre 1548 e 1554. Talvez tenha estudado direito em Toulouse; talvez tenha passado alguns anos em Montaigne. Parece, em todo caso, ter estudado em Paris, e aí feito o curso de literatura grega de Turnêbe e o do médico Sylvius, discípulo de Galeno. Parece ter sido então sensível a certas influências racionalistas e céticas. Sabe-se que em 1557 era conselheiro do Tribunal de Ajuda de Périgues (logrou entrar na magistratura depois de um exame preparado à pressa), e que, em novembro do mesmo ano, tornou-se conselheiro no Parlamento de Bordeaux. Por volta de 1558-1559, travou estreita amizade com o colega Etienne de la Boétie, que morreu jovem, em 1563. Em 1565, casou-se com Françoise de La Chassaigne, de uma família de magistrados de Bordeaux. Tiveram seis filhas das quais só sobreviveu Léonor, nascida em 1571. Em 1569, publicou a tradução de *Theologia naturalis* de Sebonde, a que dera início a pedido do pai. Em 1570, cedeu seu cargo de conselheiro no Parlamento, depois foi a Paris, onde publicou os opúsculos de La Boétie. Ao que tudo indica, não ousou incluir o *Discours de la servitude volontaire* (Discurso da servidão voluntária) nessa publicação. De volta a Montaigne, mandou pintar nas vigas de sua "livraria" a inscrição da data do início de seu

retiro. Em 1572-1573, começou a escrever os *Ensaaios*. Em maio de 1574, tendo ido ao encontro do exército real no baixo Poitou, recebeu a missão de ir a Bordeaux fazer uma comunicação ao Parlamento. Em fevereiro de 1576, mandou cunhar com sua efígie uma medalha representando uma balança cujos dois pratos não pendem em nenhum dos lados, com sua divisa: "Que sei?" Em 1578, começou a sofrer de cálculos. Preparando a primeira edição dos *Ensaaios*, que foi lançada em 1580, pensava em inserir o *Discours de la servitude volontaire* de la Boétie, por achar que desse modo, imerso entre os outros ensaios, ele chamaria menos a atenção. Mas o modo como os publicistas huguenotes (que tinham uma cópia dele) o estavam usando, com finalidades antimonarquistas, dissuadiu-o desse intento. Em 1580, deixou seu castelo para ir à Itália, passando por Paris, pelo Leste da França, pela Suíça e pela Alemanha. Regressou em 30 de novembro de 1581 (seu *Journal de Voyage* [Diário de Viagem] foi publicado em 1774). Entrementes, fora eleito por unanimidade prefeito de Bordeaux (1º de agosto de 1581), em conformidade com os desejos concordantes de Henrique II e do rei de Navarra, que nele viam um conciliador. Recebeu essa notícia na Itália, em 7 de setembro. De início escusou-se, mas uma carta cominatória de Henrique III, recebida ao voltar, obrigou-o a aceitar o cargo. Foi reeleito em 1583, dessa vez a despeito da oposição dos católicos ultra-antinavarristas. Depois do segundo mandato, retirou-se para Montaigne. No outono de 1586, foi forçado ao êxodo (provavelmente para o Norte), com sua família, devido à peste que se iniciara em Castillon, que fora sitiada pelo exército real. Voltou a seu castelo na primavera de 1587, ao que parece. Depois da batalha de Coutras (20 de outubro de 1587), o rei de Navarra fez uma parada em Montaigne. Em fevereiro de 1588, Montaigne chegou a Paris, ostensivamente para mandar imprimir a nova edição dos *Ensaaios* (enriquecida com um terceiro livro), mas encarregado sigilosamente de uma missão política junto de Henrique III, negociação que fracassou. Depois do dia das Barricadas (12 de maio de 1588), Montaigne acompanha o rei a Chartres e depois a Rouen. Em 10 de julho, quando acabava

de chegar a Paris, foi preso e levado à Bastilha "por direito de represália para um fidalgo da Liga preso em Rouen"; ficou na Bastilha três ou quatro horas. Depois da reconciliação entre Henrique III e a Liga, passou uma temporada na Picardia, na casa de uma jovem admiradora, Marie de Gournay, e depois, em outubro ou novembro de 1588, foi ao encontro da corte em Blois. Depois do assassinato do duque de Guise (23 de dezembro de 1588), de volta a seu castelo, retomou seu papel de colaborador junto de Matignon, lugar-tenente geral do rei em Guyenne. Depois do assassinato de Henrique III (1º de agosto de 1589), a colaboração ficou mais estreita. Matignon o fez ingressar nos conselhos em que se tratava dos negócios da Aquitânia. Em setembro de 1590, o filósofo falava em ir ao encontro de Henrique IV. Mas, no último período, a doença o forçou à abstenção política. Morreu em Montaigne em 13 de setembro de 1592. Sua viúva quis fazer uma nova edição dos *Ensaaios*. Confiou um exemplar de 1588, com inúmeras correções e adições manuscritas, a Pierre de Brach, magistrado e poeta, amigo de seu esposo. O texto por ele assentado foi enviado a Marie de Gournay que, em Paris, supervisionou sua impressão (fim de 1594). Foi essa a edição de 1595 dos *Ensaaios*.

*O filósofo* – Se o filósofo é quem, pondo em dúvida o que nos é dado como "real" ou "verdadeiro" pelo senso comum ou pelos sistemas filosóficos, faz um discurso coerente a respeito de tudo quanto lhe parece "verdadeiro" ou "real", então Montaigne é filósofo de pleno direito. Por certo não há um sistema *de* Montaigne, ou seja, um sistema voluntariamente sistemático e orgânico. Mas há um "sistema Montaigne", ou seja, uma organização interna e coerente dos pensamentos que, no conjunto, formam um todo harmonioso. E, se não há um sistema *de* Montaigne, é porque isso mesmo corresponde a uma exigência de seu pensamento, qual seja: o "sistema" não pode, sem artifício, ser apresentado sistematicamente. O discurso do filósofo não tem exterior: nele tudo *figura*, seja como "cognoscível", seja como "incognoscível", ou "impensável", "indizível" etc. (pois o que é indizível é *dito* indizível). Assim em Montaigne: ele julga *tudo*,

não para conhecer, é verdade, mas para calcular a medida de sua ignorância. Toda filosofia é uma produção da razão, pois mesmo as filosofias irracionais estabelecem os *direitos* do irracional, pela razão. O que se tem nos *Ensaio*s é, no mais alto grau, o exercício da razão em sua autonomia. Neles a razão está sempre a libertar-se da “verdade” que ela própria não tenha constituído como tal – da verdade “pronta”, dada de antemão ou legada etc. É claro que, de certa forma, a razão se nega assim radicalmente. Mas se afirma nessa mesma negação. Nos *Ensaio*s, a razão se nega como faculdade de conhecimento: não só a ciência humana não existe – quer se trate de filosofia, como ciência universal, ou de ciências particulares (as hipóteses científicas não passam de sonhos da inteligência e em nada nos descobrem a natureza das coisas) –, como também não pode existir: a razão que se concebe como faculdade de conhecimento e pretende nos dar a ciência é apenas uma “razão desarrazoada”. A razão teórica só conserva valor em seu uso negativo: seja como razão crítica que destrói os ídolos, as ficções reificadas da razão errante, ou não dá ganho de causa ao pró e ao contra da razão sofística, seja como razão lógica que, conforme a lógica natural e sem os artifícios da Escola, nos faz evitar os passos em falso na discussão bem conduzida. Todo o significado positivo da razão se concentra na razão como faculdade prática, como guia de vida desde que libertada das forças enganosas. A razão humana, diferentemente da razão divina (com a qual só tem em comum o nome), não passa de razão discursiva que, como razão teórica, tenta em vão dar as razões das coisas, mas que, como razão prática, é aquilo que nos permite dar, em princípio, as razões de nossas ações, e que nos permite conduzir-nos na vida. A razão é o fundamento de toda conduta ordenada. É faculdade de vida.

O cético – Montaigne leu a *Vida de Pirro* de Diógenes Laércio, *Hipotiposes Pirronianas* de Sexto Empírico, *Acadêmicos* de Cícero. Terá porventura lido o texto essencial sobre Pirro, o de Aristóteles, relatado por Eusébio em *A Preparação Evangélica*? É possível: ele possuía um exemplar desse livro, que foi reencontrado, com sua assinatura. Essas diferentes fontes apresen-

tam-nos o pirronismo de uma maneira um tanto discordante, e Montaigne teve consciência da dificuldade de formar uma imagem coerente através delas: “Os próprios autores” – observa ele – “o representam um tanto obscura e diversamente.” Obtém-se a coerência discriminando as fontes de acordo com seu valor. Foi aqui que Montaigne fez uma escolha errônea, ao privilegiar o texto de Sexto, segundo o qual os neo-acadêmicos afirmariam que a verdade é inapreensível, ao passo que Pirro e “outros Céticos” continuariam a procurá-la. Na realidade, a asserção negativa dos primeiros é apenas a contra-asserção que eles opõem dialeticamente à asserção dos dogmáticos e, quanto a Pirro, ressalta do texto de Aristóteles que não há por que buscar uma verdade que estaria em algum lugar à espera. A distinção fundamental é outra. Está entre o ceticismo fenomênico, claramente apresentado por Sexto, segundo o qual a dúvida cética não incide sobre as aparências ou fenômenos (*phainomena*), mas unicamente sobre as coisas ocultas (*adela*), e o ceticismo pirroniano que precisamente põe em questão a diferença entre o evidente e o oculto, entre a aparência e o ser. Num caso, a aparência oculta alguma coisa, uma realidade subjacente (e ela pode ser chamada de “fenômeno”); no outro, a aparência não oculta nada (a não ser outras aparências). Montaigne enfileirase no “partido” dos Céticos. Mas de que ceticismo se trata? Não se pode duvidar muito da fé católica de Montaigne. Portanto, ele admite uma essência, um ser verdadeiro, uma profundidade das coisas: para qualquer coisa, há o que ela é na verdade e de direito, mas este é seu lado para-Deus. Ora, “Deus” não é uma noção filosófica: todo discurso do homem sobre Deus humaniza Deus, implica o desconhecimento e a negação de Deus. Nenhuma palavra pode falar de Deus senão a própria palavra de Deus. Em consequência, uma investigação puramente filosófica de Deus não tem sentido. Portanto, se as coisas têm sua essência, sua verdade, seu lado para-Deus, é isso o que nunca aparece na investigação de Montaigne. Uma coisa se resolve na multiplicidade das aparências que oferece, e não há, no plano filosófico e humano, medida que permita fazer uma triagem das aparências essenciais e das apa-



rências não essenciais. Há apenas aspectos. Aquilo a que se dá o nome de “essência” de uma coisa não passa do aspecto-para-o-homem essencializado. Há tanta verdade na maçã-para-a-vaca quanto na maçã-para-o-homem. Lidamos apenas com o parecer, e o que não nos aparece é ainda parecer. Não podemos ir além da aparência em direção ao ser, e se pretendemos dizer o *ser*, é ilusoriamente. No plano humano há apenas aparências sem nada além. Segundo Pirro, tem-se o puro parecer sem fundo; segundo o ceticismo fenomênico, tem-se o parecer contra o fundo de ser incognoscível, com a cisão (não pirroniana) do parecer e do ser; segundo Montaigne, tem-se o puro parecer *aparentemente* sem fundo. Portanto, Montaigne está mais perto de Pirro que de Sexto. É para a ontologia comum que a aparência é aparência *de* alguma coisa, do ser que se delineia por trás da aparência. Mas o ser da ontologia comum não passa, segundo Montaigne, de ilusão da linguagem. Pois a linguagem é espontaneamente dogmática: digo “o tempo *está* frio”, “a maçã *está* verde”, “dor *é* um mal” e assim tomo a parte pelo todo, o aspecto-para-mim pela própria coisa.

Quer dizer que é preciso não julgar? Segundo Pirro, não devemos conceder a nossos juízos a menor confiança, e sim “não fazer juízo, não ter inclinação de lado algum, ser inabalável” (Timão, em Aristóteles). Montaigne é mesmo, em certo sentido, “isento de juízos”: na medalha que mandou cunhar em 1576, os pratos em equilíbrio representam a inaptidão de seu juízo para pender mais para um lado do que para outro. Mas isto significa somente que não emite juízos *absolutos*. Julga contudo – e os *Ensaio*s são os “ensaios” de seu juízo –, tem opiniões, crenças, pareceres, aos quais não adere pela metade, mas plenamente. Só que não os torna absolutos, não faz deles princípios, verdades, dogmas. Tem consciência de não dizer as próprias coisas, mas de dizer apenas *aspectos*. Não se trata da verdade do *ente*, como se algum sentido houvesse em expor o ente em sua verdade independentemente de um olhar. A única verdade que ele atinge não é a de sujeito ou de um objeto que penda para um lado ou para o outro, mas a verdade de um aspecto que não é

dissociável da apreensão, ou seja, a verdade da aparência, verdade concreta, uma vez que não separa o olhar e o olhado, o julgante e o julgado, mas os une, os correlaciona com um nexo interno.

É apenas admitindo uma interpretação do ceticismo de Montaigne como filosofia da aparência pura no plano humano que podemos compreender aquilo a que se deu o nome de “heracliteísmo” e “mobilismo” de Montaigne. Enesidemo, segundo Sexto, dizia que a orientação pirroniana é “uma via que leva à filosofia de Heráclito”. Do ponto de vista fenomênico, a contrariedade nas aparências bem pode não afetar em nada a realidade subjacente, o ser mesmo das coisas. Mas, se a oposição entre a aparência e o ser é abolida, a contrariedade e a mobilidade na aparência é contrariedade e mobilidade no próprio ser das coisas. É o que acontece, segundo Montaigne, com a realidade, em que não há nada permanente, em que toda permanência aparente é apenas um “movimento mais langoroso”. Isso não seria compreensível se não estivesse excluída a possibilidade de uma substância fixa, se o ceticismo de Montaigne deixasse subsistir uma natureza em si das coisas, que, então, poderia muito bem ser concebida como algo que talvez escapasse ao devir universal. Para uma filosofia da aparência pura, em que não há nada mais profundo que a aparência, que é o lugar de todas as contrariedades, a passagem para o heracliteísmo, não como filosofia do *logos*, mas como mobilismo, é evidente. Fica entendido, todavia, que em tudo isso é se faz abstração de um ponto de vista absolutamente exterior à filosofia, que é o da religião. Uma abstração assim é indicada por Montaigne no início da *Apologia*: “Consideremos por ora o homem sozinho, sem socorro alheio, armado somente com suas armas e desprovido da graça e do conhecimento divino, que é toda a sua honra, a sua força e o fundamento de seu ser.”

A “*Apologia*” de Raymond Sebonde – É no mais longo dos *Ensaio*s (I, XII), que também é um dos mais fortemente estruturados e dos mais rigorosamente argumentados, que se apresenta o ceticismo de Montaigne quanto à possibilidade do conhecimento e da apreensão do ser. Damos aqui seu plano, tendo este sido estabelecido, como convém, segundo a edição original (1580).

Os números indicam a página e a linha na edição Villey (reed. de 1978, Presses Universitaires de France, t. I).

*Preâmbulo:* a) A Teologia natural de Sebonde, 438-440; b) Objeção dos religiosos, 440 (29)-448; c) Objeção dos racionalistas, 448 (1)-449.

I. *O nada do orgulho humano*, 449 (23)-486.

1º O lugar que a presunção do homem o faz atribuir a si (com que direito?) no universo, 449 (34)-452.

2º Sua pretensa superioridade sobre os animais, 452 (23)-485.

a) Ele não tem o monopólio da razão e da linguagem – que não cabe recusar aos animais, 453 (7)-455.

b) Contra a teoria do instinto, meio de salvar a diferença entre os animais e o homem e de contentar o orgulho humano, 455 (27)-460.

c) Exemplos que permitem concluir pelas faculdades animais análogas às nossas, 460 (25)-467.

d) Exemplos que permitem concluir, de efeitos que superam nossa capacidade, por faculdades superiores às nossas, 467 (13)-471.

e) As qualidades morais e estéticas não são, muito pelo contrário, próprias do homem, 471 (4)-485. Quanto à beleza, ele se situa mesmo entre os mais feios dos animais, 484.

*Conclusão*, 485 (18)-486: “Não é por discurso verdadeiro, mas por um orgulho louco e teimosia que nos preferimos aos outros animais.”

II. *O nada da ciência*, 486 (19)-557.

A) *Considerada em seus efeitos ou do ponto de vista prático: ciência e sabedoria*, 486 (19)-498.

1º Idéia geral: a ciência não nos torna nem mais felizes nem melhores, 486 (19)-490.

2º Retomada e desenvolvimento, 490 (6)-498.

a) Nem mais felizes, 490 (6)-497) Quem aumenta o conhecimento aumenta a dor. A ciência nos faz sentir mais vivamente os males reais, acrescenta aos males reais os males possíveis. A extrema ciência (em Epicuro, os estoicos) renuncia a si mesma, aconselha a ignorância (o esquecimento dos males, o suicídio). Pirro dá como exemplo um porco.

b) Nem melhores, 497 (16)-498. Os simples, os ignorantes: inocentes e melhores; “a curiosi-

dade, a sutileza, o saber acarretam a malícia em sua esteira”.

B) *Considerada em si mesma e do ponto de vista teórico*, 499 (1)-557.

1º Idéia geral: a ignorância essencial do homem, 499 (1)-501.

a) A religião repousa na revelação de uma verdade na qual o homem não tem, por suas próprias forças, nenhuma participação: a ignorância, mais do que a ciência, dispõe para a fé, 499 (1)-500.

b) A filosofia não tem outro resultado (cumprir com isso e vamos verificá-lo) senão o de levar o homem a reconhecer sua condição de ignorância, 500 (23)-501.

2º Da divisão dos filósofos, 501 (23)-512. Três gêneros: dogmáticos, que pensam ter encontrado a verdade; neo-acadêmicos, para quem ela não pode ser encontrada; cépticos, que estão “ainda em busca”.

a) *Ceticismo*, 502 (22)-506. O homem não é medida de coisa nenhuma, nem sequer de sua ignorância. Os pirrônianos recebem todas as aparências, não privilegiam (pelo juízo) nenhuma delas, escapam pela ataraxia à agitação provocada pelas opiniões, só afirmam para combater outras afirmações, não para manter alguma, nem sequer “Eu duvido”.

b) Dogmatismo, 506 (35)-512. A maioria dos dogmáticos “só assume aparência de segurança por afetação”. Não se deve acreditar “que Epicuro, Platão e Pitágoras nos tenham dado como favas contadas seus Átomos, suas Idéias e seus Números: eram por demais clarividentes para estabelecer seus artigos de fé de coisa tão incerta e tão discutível”.

3º Os dogmáticos e o conhecimento das coisas divinas e humanas, 512 (33)-557.

1) Coisas divinas, 512 (35)-536: a) Deus, esse desconhecido, 512 (35)-517; b) Escatologia: inteligível imortalidade, 517 (25)-520; c) Deus e o homem: o culto, 520 (25)-523, os sacrifícios; d) Deus e o mundo, 523 (26)-526, as leis da natureza; e) A potência divina: sem limites pelas leis de nossa lógica, imensurável, 527 (1)-536.

2) Coisas naturais e humanas, 536 (3)-557.

a) A natureza da ciência, 536 (5)-541: substitui a realidade pelas ficções da inteligência; repousa em postulados arbitrários.

b) A alma, 541 (35)-556: aa) Sua natureza: profusão de opiniões discordantes, 542 (3)-543; bb) Sede da alma, 543 913)-544; cc) Digressão sobre o *clinamen* de Epicuro, 544 (28)-546; dd) Origem da alma, 546 (25)-549; ee) Sua duração, 549 (6)-556. Mortalidade? Imortalidade? Isto é impossível de decidir.

c) O corpo, 556 (27)-557. O desacordo a respeito da semente de homem.

A segunda parte conclui que não sabemos nada. A terceira parte vai mostrar que não podemos saber nada.

III. *O nada da razão humana e dos sentidos como faculdades de conhecimento*, 557 (35)-600.

*Remissão*. O autor vai tentar um “lance desesperado”: destruir suas próprias armas (a razão) para destruir ao mesmo tempo as do adversário (o puro racionalismo), mostrando, mediante boas razões, que a razão é incapaz de conhecimento.

A) *Posição do problema. Crítica das soluções médias*, 560 (15)-562: a) O relativismo, 560 (15)-561; b) O probabilismo, 561 (23)-562.

B) *A razão: incapaz de atingir o verdadeiro, de determinar o bem*, 562 (39)-587.

1º *O verdadeiro*, 562 (39)-576: a) A confusão das opiniões filosóficas, 562 (39)-563; b) As variações do juízo, 563 (8)-564; c) Ele é influenciado pelas paixões corporais, 564 (8)-567; d) É influenciado pelas paixões da alma, 567 (5)-569; e) Consequência: lição de conservadorismo, 569 (25)-576. Por que preferir as opiniões novas?

2º *O bem*, 576 (5)-587: a) O desacordo dos filósofos sobre o Soberano Bem, 577 (26)-578; b) A variação dos costumes e das leis, 578 (28)-580; c) Todos os “sujeitos” podem ser vistos sob diversos aspectos, 581 (1)-582; d) A licença das opiniões dos moralistas, 582 (30)-585; e) Os escritos têm sentidos múltiplos, 585 (29)-587.

C) *Os sentidos*, 587 (25)-600. São: a) Talvez incompletos, 588 (24)-590; b) Enganadores, 590 (37)-595; c) Enganados: influenciados pelas paixões da alma, 595 (30)-596; d) Em desacordo com os sentidos dos animais, 596 (32)-598; e) Em desacordo de um homem para outro e entre eles, 598 (22)-600.

*Conclusão*, 600 (34)-604. Lidamos com aparências e nenhuma delas indica o ser e a essência, “e nós, e nosso juízo, e todas as coisas mor-

tais vão fluindo e rolando sem parar”. Exceto Deus (revelado a nós unicamente pela graça divina), “não há nada que verdadeiramente seja”. A *Apologia* conclui, a esse respeito, pelo niilismo ontológico.

*Ceticismo e ação* – Montaigne considera-se um soldado, portanto um homem de ação; gosta do falar “soldadesco”, conheceu as “labutas da guerra”, admira os grandes capitães e julga como alguém do ofício os “meios como Júlio César fazia guerra”. Assinala que Sócrates foi soldado. Como Pirro, que acompanhou Alexandre à Ásia, Montaigne viveu nas proximidades dos centros políticos de decisão. Teria gostado de ser conselheiro de um rei. Todavia, o problema da ação se apresenta de modo diferente para Montaigne e para Pirro. Segundo este, não se pode dar justificação completa de nenhuma escolha. Quem, portanto, pretender fundamentar em razão a diferença entre as condutas nunca agirá: o sábio puramente racional seria levado à inação. Desse modo, Pirro liberta no homem a espontaneidade atuante, a capacidade de ação pura. Isso se explica por sua situação histórica excepcional, no momento em que acaba um mundo e começa um mundo diferente. Montaigne não está em situação semelhante. Vive, por certo, numa época perturbada, mas as guerras de religião, que se limitam a opor os cristãos entre si, não são guerras fundamentais como as de Alexandre. Montaigne não vive no ponto de passagem de um mundo para outro, entre a verdade de ontem e a de amanhã. Vive num mundo que se destrói interiormente, que desaba sobre si mesmo, que só sabe ser infiel a seus princípios, mas não é capaz de lhes opor ou de pôr em seu lugar princípios novos. É por isso que Montaigne afirma esses mesmos princípios na forma de descoberta da consciência moral, em primeiro lugar nele mesmo. Está claro que, com seu radicalismo habitual, ele formulou o problema do valor das leis morais: se há apenas opiniões e costumes, uns contrários aos outros, as condutas se equivalem – é o niilismo moral. Mas, formulado o problema, ele mesmo deu a resposta: a dúvida acerca do valor do *dictamen* da consciência fundamenta-se em considerações exteriores. O testemunho da própria consciência o desmente. Portanto, deve-

se voltar a esse testemunho, voltar, mais profundamente que de costume, à razão em nós. O costume nos faz emitir juízos de fato que se apresentam como juízos de direito, mas a razão fundamenta juízos de direito. Basta-lhe ser verdadeiramente razão para opor-se ao vício, pois este necessita da escuridão e teme a luz que ela traz. A filosofia consiste no exercício da razão a propósito de tudo. Ora, esta se recusa, por si mesma, a pôr em dúvida o valor da veracidade, que é o fundamento de seu exercício. O ceticismo epistemológico e ontológico de Montaigne não só não atinge a moral, mas supõe a veracidade e o que lhe é vinculado. Foi a vontade intransigente de veracidade que levou Montaigne ao ceticismo.

Uma vez que a veracidade, a boa-fé, o respeito às promessas etc. são afirmados como valores fundamentais, o que decorre é não somente uma vida moral, mas uma política moral. A razão em Montaigne não é uma faculdade morta. É linguagem, comunicação. A misericórdia, a benevolência, a piedade, a cólera justa, e todos os sentimentos que repousam na *escuta* dos outros, na atenção aos infelizes, aos fracos, aos humilhados, aos “pequenos” não são de modo algum alheios à razão. Montaigne desejaria, por conseguinte, uma política inspirada na veracidade, na boa-fé e nos sentimentos de humanidade. Mas reconhece o irrealismo dela. Maquiavel tem razão: o Príncipe deve saber que precisa “tergiversar sobre sua palavra e sua fé”; e a honestidade não poderia, pelo menos naquele século, ter grandes efeitos em política. Montaigne continua mesmo assim a acreditar que o fim não poderia justificar os meios, que não há nenhuma justificação possível do mal moral como tal. E Maquiavel está errado quando põe na balança faltas morais e vantagens políticas, que são de ordem diferente. Montaigne, no que lhe concerne, prefere a calma da consciência à eficácia. Não recusa desempenhar um papel político, se a política vier até ele, como aconteceu, mas desde que (e faz questão que o saibam) nunca consinta, ainda que pela mais justa das causas, em ser injusto, mentiroso, desleal, perjuro, qualidades necessárias num século “tão devastado”. Por isso não espera que nenhum grande evento político se vincule a seu nome.

*A sabedoria trágica* – Pode-se falar de um rigorismo moral de Montaigne. Entretanto, se a moral de Montaigne é extremamente exigente, é assim que pode ser uma moral da honestidade. Não se trata de uma moral da exigência infinita, moral do devotamento, do amor sem limites. A santidade não é o ideal de Montaigne. À moral e à política cabe a cada uma seu papel. É possível, e mesmo fácil, cumprir bem seu dever; depois disso, é permitido viver para si. Viver para si e feliz é viver sensatamente. O momento presente conta mais que a vida eterna. Mas há um grande obstáculo à felicidade: a morte. Como ser feliz sabendo que se vai morrer? A sabedoria de Montaigne é, por certo, uma sabedoria eudemonista, mas é também uma sabedoria trágica: a de um ser que vive e pensa sob o horizonte da morte. A morte, no homem, faz nascer a interrogação, e o pensamento do homem se torna espontaneamente filosofia: os camponeses, sem cultura filosófica, filosofam à moda deles. A verdadeira filosofia não é aquela que torna mais erudito, mas a que torna mais forte diante de todos os fatores de desestabilização da vida, que proporciona força de alma e sabedoria, se entendermos por “sabedoria” um sistema de vida que em todas as circunstâncias possibilita o equilíbrio sem ajuda externa. Para os estoicos, a força de alma é medida pela capacidade de ficar sereno diante do pior dos acontecimentos *possíveis*: a tortura. Segundo Montaigne, para definir uma sabedoria na escala humana, basta considerar o pior dos acontecimentos inevitáveis: a morte. A morte é a prova decisiva (o “teste” por excelência) que permite julgar a autenticidade da sabedoria, pois esta pode não passar de máscara, e os “belos discursos” da filosofia podem ser apenas “afetação”. Sócrates, que passou na prova final da morte, tem direito ao título de “sábio”, como também têm direito a ele Catão e Epicuro.

Para que a serenidade diante da morte seja significativa, ainda é preciso que a morte seja vista como verdadeira cessação de ser, sem qualquer esperança de outra vida ou de vida pós-uma. Convém (embora tendo talvez uma alma imortal, mas isso é a palavra de Deus, não o discurso do homem) pensar a morte como “o salto do mal ser ao não-ser”, a vida como um instante “no

curso infinito de uma noite eterna” e viver como mortal. Esta é a aposta trágica de Montaigne. O que faz o trágico não é o nada da morte nem o nada (ou quase nada) da vida, mas a beleza, o encanto infinito desta vida que é nada. A escolha trágica consiste na afirmação do valor do efêmero, do valor do instante. O instante é tudo que temos e, nesse instante, apesar da morte, é preciso atingir a plenitude. Como “domar” a morte? Montaigne parece ter hesitado sobre o método. Ora aconselha o *meditare mortem*: “Exercita-te em morrer”, ora dá como exemplo a indiferença do camponês, a quem a natureza se encarrega de ensinar a morrer quando chega o momento. Não há contradição nisso: os homens são diversos, o que convém a um não convém ao outro; logo, cumpre “levá-los ao bem de cada um de acordo com cada um, e por caminhos diversos”. Montaigne achou bom ter, já em sua juventude, “premeditado” a morte. Tendo-a sempre diante dos olhos, familiarizou-se com ela. Não a esquece, porém, e por isso sua felicidade é – como diria Nietzsche – uma “felicidade trágica”. Vive todos os instantes da vida com viva consciência da morte. Por isso está sempre maravilhado com a dádiva de vida que lhe é destinada, com o fato de essa dádiva estar sendo sempre renovada, e com os presentes de toda hora, com os prazeres do corpo e dos sentidos. É reconhecido ao “grande doador” (seja ele Deus ou a natureza), e realiza uma transmutação das satisfações e dos prazeres múltiplos da vida numa espécie de alegria mística. Recusa-se a extrair dos males e das dores, por maiores que sejam, argumentos contra a vida. Não quer que se diga “sim” a isto, “não” àquilo, quer um “sim” incondicional à vida. Quer uma aceitação total.

• A primeira edição dos *Ensaïos* (1580) só continha os dois primeiros livros. A edição de 1582 reproduz o texto de 1580 com algumas correções e adições. A de 1587 é uma reimpressão desta. A edição de 1588, em compensação, é em grande parte nova: compreende um terceiro livro e 641 adições aos dois primeiros. Entre 1588 e sua morte, Montaigne trabalhou num exemplar de 1588: numerosíssimas correções e adições encheram entrelinhas e margens. A edição de 1595, feita a partir de uma cópia desse exemplar (chamado “exemplar de Bordeaux”) não é fiel (só ela, entretanto, permite restituir as passagens escritas na borda extrema das páginas e suprimidas, no século XVIII, pela

faca do encadernador). A edição de 1598, chamada “segunda edição póstuma”, é igualmente incorreta. E a grande edição apresentada em 1635 por Marie de Gournay contém muitas alterações novas. Coste, em 1724, empenhou-se em reproduzir o texto de 1595. Mas Naïgeon, em 1802, voltou ao texto original do autógrafo. Seu trabalho, porém, estava longe de ser satisfatório. Foi retomado e bem executado, de 1906 a 1919, por Strowski e Gêbelin: foi a *Edição Municipal*, fonte da maioria das edições dos *Ensaïos* publicadas no decorrer do século XX (o t. IV, *Les sources des Essais*, 1920, e o tomo V, *Lexique de la langue des Essais*, 1933, foram redigidos por Villey). A *Edição Municipal* não é uma verdadeira edição crítica, pois não apresenta todas as variantes. Armaingaud tentou apresentar todas as variantes no rodapé: sua edição, apesar de alguns erros de detalhes, é apreciada (t. I a VI das *Oeuvres complètes* de Montaigne, Paris, Conard, 1924-1941; os tt. VII e VIII contêm o *Journal de voyage en Italie*, os tt. IX e X a tradução da *Théologie naturelle* de Sebonde, o t. XI contêm, notadamente, as *Lettres* de Montaigne, e o t. XII as Anotações sobre os *Annales* de Nicole Gilles e o *Quintecurce* de Froben, assim como as inserções da “livraria”). As outras edições dos *Ensaïos*, as de P. Villey, J. Plattard, A. Thibaudet, M. Rat, M. Guilbaud, S. de Sacy, P. Michel, se distinguem em edições *semicríticas* e em edições *correntes*, conforme comportem, ou não, a designação, mediante sinais convencionais, das diferentes camadas do texto. A edição Villey (1924, 3ª ed., 1978) é um bom exemplo de edição semicrítica: a letra A anuncia um texto que remonta a 1580 ou 1582 (portanto, não se trata do mesmo texto de 1580 ou 1582, mas de como ele ficou no exemplar de Bordeaux), a letra B um texto que remonta a 1588, a letra C uma adição manuscrita. Essa edição é muito boa para um trabalho de abordagem. Um trabalho realmente rigoroso sobre Montaigne requer, todavia, uma remissão às edições originais: a de 1580 foi reproduzida por Dezeimeris e Barckhausen (1870-1873), assim como por Daniel Martin (Genebra, 1976), a de 1582 por Marcel Françon (Cambridge, Mass., 1969), a de 1588 por Motheau e Jouaust (1873-1875), a de 1595 por Courbet e Royer (1872-1900).

⇒ R. Aulotte, *Études sur les Essais de Montaigne*, Paris, 1973; *Montaigne: Apologie de Raimond Sebond*, Paris, 1979; M. Baraz, *L'Être et la connaissance selon Montaigne*, Paris, 1968; J. P. Boon, *Montaigne, gentilhomme et essayiste*, Paris, 1971; L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, 1945; H. Busson, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, reed., Paris, 1957; M. Butor, *Essais sur les Essais*, Paris, 1968; Château, *Montaigne psychologue et pédagogue*, Paris, 1964; A. Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*, Paris, 1980; M. Conche, *Montaigne ou la conscience heureuse*, Paris, 1964; La méthode pyrrhonienne de Montaigne, *BSAM*, abril-dezembro de 1974; Montaigne et



l'ardeur de la vie, *BSAM*, janeiro-março de 1975; Le temps dans les *Essais*, *BSAM*, janeiro-junho de 1978; Montaigne et le plaisir, *BSAM*, janeiro-junho de 1979; La découverte de la conscience morale chez Montaigne, *BSAM*, 1981; M. Dreano, *La religion de Montaigne*, reed., Paris, 1969; H. Ehrlich, *Montaigne: la critique et le langage*, Paris, 1972; D. Frame, *Montaigne's Discovery of Man*, Nova York, 1955; H. Friedrich, *Montaigne*, Berna, 1949, trad. franc., Paris, 1968; Z. Gierczynski, Le scepticisme de Montaigne, principe de l'équilibre de l'esprit, *Kwartalnik Neofilologiczny*, XIV, 2, 1967; Le "Que sais-je?" de Montaigne: Interprétation de l'Apologie de Raimond Sebond, *Roczniki Humanistyczne*, XVIII, 4, 1970; A. Glauser, *Montaigne paradoxal*, Paris, 1972; Ph. Hallie, *The Scar of Montaigne*, Middletown, Conn., 1966; H. Haydn, *The Counter-Renaissance*, Nova York, 1950; M. Horkheimer, *Montaigne und die Funktion der Skepsis*, reed. Frankfurt am Main, 1968; F. Joukovsky, *Montaigne et le problème du temps*, Paris, 1972; D. Martin, *Montaigne et la fortune*, Genebra, 1977; M. Maurice Merleau-Ponty, "Lecture de Montaigne", in *Signes*, Paris, 1960; A. Micha, *Le singulier Montaigne*, Paris, 1969; P. Michel, *Montaigne*, Bordeaux, 1969; O. Naudeau, *La pensée de Montaigne et la composition des Essais*, Genebra, 1972; R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, 1960; J.-Y. Pouilloux, *Lire les Essais*, Paris, 1969; J. Starobinski, *Montaigne en Mouvement*, Gallimard, 1982; A. Thibaudet, *Montaigne* (póstumo), editado por F. Gray, Paris, 1963; W. Traeger, *Aufbau und Gedankenführung in Montaignes Essays*, Heidelberg, 1961; P. Villey, *Les sources et l'évolution des Essais*, Paris, 1906, reed. 1933; *L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*, Paris, 1911; M. Weiler, *Pour connaître la pensée de Montaigne*, Paris, 1948. — Dentre as revistas que publicam periodicamente estudos sobre Montaigne, convém citar sobretudo *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* e o *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*.

Marcel CONCHE

## MONTESQUIEU, barão de, 1689-1755

Charles-Louis de Secondat, barão de Montesquieu, nasceu no castelo de La Brède, no povoado de Montesquieu, perto de Bordeaux. Se bem que no final da vida tenha decidido residir em seu castelo de La Brède, no meio de seus vinhedos, foi em Paris que Montesquieu morreu.

Sua vida e sua obra estão intimamente mescladas.

O jovem Charles-Louis perdeu a mãe em 1696. O pai o mandou, em 1700, ao Colégio de Juilly onde ficou cinco anos. Durante sua permanência

no colégio, redigiu um caderno intitulado *Historia romana*. De 1705 a 1708, estudou direito na Universidade de Bordeaux, onde obteve os graus de bacharel e de licenciado. Admitido na Ordem dos Advogados em 1708, mesmo assim partiu para Paris a fim de aprimorar seus conhecimentos jurídicos.

Sua primeira estada em Paris (1709-1713) é um período de formação intelectual, interrompido pela morte do pai, que o traz de volta a La Brède, onde toma posse de sua herança e começa a denominar-se Montesquieu. Casa-se em 1715, consolidando assim sua fortuna na Aquitânia. Torna-se então presidente do Parlamento de Bordeaux. Castelhão e magistrado, dedica-se porém à vida intelectual e, em 1716, é eleito membro da jovem Academia de Bordeaux. Seus trabalhos acadêmicos de então nada têm de excepcional. Mas trabalha sem alarde nas *Lettres persanes* (Cartas persas) cujo sucesso retumbante, em 1721, o consagrará como grande escritor.

Nessa data, a glória conduz Montesquieu a Paris, onde permanece até 1728. Introduz-se nos meios intelectuais e mundanos da capital; é recebido na corte; talvez se torne membro do *Club de l'Entresol*. Em 1725 — no mesmo ano em que lê na Academia de Bordeaux seu *Traité des Devoirs* (Tratado dos deveres), publica *Le temple de Gnide* (O templo de Gnido). Depois tenta, não sem dificuldades e solicitando muitos apoios, ser eleito para a Academia Francesa. Entra em janeiro de 1728. No mesmo ano, empreende sua "grande viagem" européia: a Itália, de modo muito especial, o cativa, mas visita também Viena e a Hungria; vai mesmo até Königsberg; depois, de julho de 1729 à primavera de 1731, faz uma estada na Inglaterra. Seus cadernos de viagens não narram suas impressões turísticas, mas relatam as múltiplas observações feitas no decorrer de seu périplo e dão provas dos diversos conhecimentos que travou no mundo intelectual e político da Europa. De volta à França, terá uma rica coleção de notas e observações de que sua obra posterior tirará proveito.

De 1731 a 1733, Montesquieu permanece em La Brède, sempre reunindo notas e pensamentos, mas também redigindo diversos textos que constituem prelúdios a *L'Esprit des lois* (O espírito

das leis). De um lado, preocupado com a política estrangeira da Espanha e com as relações diplomáticas entre a Espanha e a França, escreve *Considérations sur les richesses de l'Espagne* (Considerações sobre as riquezas da Espanha) e *Réflexions sur la Monarchie universelle en Europe* (Reflexões sobre a Monarquia universal na Europa). De outro lado, redige uma análise da Constituição da Inglaterra que, várias vezes modificada, se tornará o mais célebre capítulo de *L'Esprit des lois*; por fim, utilizando certas rubricas do *Spicilège* (Espicilégio) – compilação de documentos reunidos desde 1715 –, escreve *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (Cônsiderações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência), obra que será publicada em 1734.

Apesar de seu gosto pela vida parisiense, cujos prazeres mundanos e cuja atividade intelectual tem a alegria de reencontrar em 1733, Montesquieu, que não receia as viagens, divide o resto de sua vida entre Paris e a Guyenne. Esse período de sua vida comporta dois episódios: até 1748, prepara *L'Esprit des lois*; depois de 1748, dedica-se à *Défense de l'Esprit des lois* (Defesa de O espírito das leis). Reunindo ampla documentação acumulada havia longos anos, Montesquieu “trabalha oito horas por dia” na “obra imensa” que imaginou, não sem dificuldade, aliás, pois se sente obrigado em várias ocasiões a inverter a ordem dos capítulos que está redigindo. Além disso, tem problemas de visão, e isso não lhe facilita o trabalho. A grande obra se acha terminada apenas em fins de junho de 1747. Começam então os problemas da publicação. Esta é confiada ao editor Barillot de Genebra, sob a supervisão de Jacob Vernet. A publicação se inicia enquanto Montesquieu ainda está corrigindo seus manuscritos. No último momento, o prefácio se extravia. Por fim, *L'Esprit des lois* é lançado em outubro de 1748. Imediatamente, principia a discussão. Os ataques contra Montesquieu vêm primeiro dos jesuítas; seu órgão, *Mémoires de Trévoux*, não é todavia muito virulento. Depois, o financista Claude Dupin não poupa críticas: é verdade que são impressos somente oito exemplares de seu libelo. Enfim, os jansenistas

se mostram muito severos, em *Nouvelles ecclésiastiques*: comparando as idéias de Montesquieu com as de Pope e de Espinosa, eles declaram que a religião, vilipendiada em *L'Esprit des lois*, é quando muito um instrumento político para Montesquieu. Ademais, perguntam como o elogio aos estoicos, feito pelo magistrado de La Brède, pode vir de um cristão. Para dizer a verdade, Montesquieu não fica muito abalado. Mas, já em fevereiro de 1750, publica sua *Défense de l'Esprit des lois*, maravilhosa resposta a seus detratores, na qual repele as duas acusações – aliás contraditórias – de espinosismo e de deísmo lançadas, refutando brilhantemente as acusações de heresia formuladas contra ele. Em face de tanta inteligência séria, as críticas, em vez de se acalmarem, redobram de acuidade. Nem os jesuítas nem os jansenistas querem capitular. Ao mesmo tempo, Voltaire torna-se aliado de Montesquieu; seguem outros; é feita *L'apologie de l'Esprit des lois*; La Beaumelle publica mesmo em Berlim *La suite de la défense de l'Esprit des lois*. Em 1752, em Genebra, uma obra intitulada *Pièces pour et contre l'Esprit des lois* é, no final das contas, mais favorável do que hostil a Montesquieu. A tempestade parece ter passado. Na verdade, o combate em torno de *L'Esprit des lois* não terminou, pois a Faculdade de Teologia da Universidade de Paris, a partir 1750 – e até 1754 – faz de tudo para assinalar na obra de Montesquieu uma série de proposições julgadas inadmissíveis. Essas proposições que ela julga heréticas, com a intenção de censurar e condenar, representam para Montesquieu uma oportunidade de dar “explicações” que a Sorbonne rejeita em 1754. Todavia, a censura da Faculdade de Teologia não enseja uma publicação. Em compensação, é publicada outra condenação, apesar de só ter sido formulada conjuntamente com outros veredictos. Trata-se da oriunda da Santa Sé que, já em 1751, pusera *L'Esprit des lois* no *Index* dos livros proibidos. Embora em boa companhia – a de Montaigne e de Descartes –, ser posto no índice afeta penosamente Montesquieu. Na verdade, sua glória não podia ser empanada por isso. Continua portanto a escrever. Atuando como diretor da Academia Francesa em 1753, sendo bem-visto na corte, e membro da Academia do

rei Estanislau Leszczynski em Nancy, Montesquieu escreve *Lysimaque* (Lisimaco), narrativa política que é sua derradeira obra publicada em vida. Trabalha num *Essai sur le goût* (Ensaio sobre o gosto) e em *Mémoire sur la Constitution* (Memória sobre a Constituição). Diz ele que não tem “senão duas coisas por fazer: aprender a ser doente e aprender a morrer”. Doente ele fica efetivamente em janeiro de 1755. Não se cuida bem e, depois de uma confissão que mostra a todos “a extensão e os limites de sua fé”, morre cercado da família e dos amigos em 10 de fevereiro de 1755. É inumado na capela Sainte-Genéviève da igreja Saint-Sulpice. Durante a Revolução, seus restos foram dispersados; continuam hoje perdidos. Mas seu nome e sua glória não podem apagar-se.

A obra de Montesquieu é aparentemente diversificada. No entanto, Montesquieu é homem de um único livro, não só porque dedicou mais de vinte anos à preparação de *L'Esprit des lois* mas porque, nos seiscentos capítulos que compõem a obra, ele trata de todos os problemas – virtude política, espírito das nações, riqueza, comércio, clima, escravidão, religião, mas também a grandeza e a decadência dos Estados, forma de governos, equilíbrio dos poderes, justiça, liberdade dos cidadãos etc. – dos quais tratou em seus outros escritos, ademais da malícia espirituosa das *Lettres persanes*. É por isso que *L'Esprit des lois*, longe de ser “do espírito sobre as leis”, talvez possa ser considerado a “suma” na qual Montesquieu elucida os conceitos-mestres de sua filosofia. Esta obra é um moderno *De Legibus*.

A obra principia com a *teoria geral das leis* que é de uma dificuldade tremenda. O termo *lei*, explica Montesquieu, é estranhamente polivalente; mas, como as leis são “as relações necessárias que derivam da natureza das coisas”, todos os seres – a divindade, os anjos, os homens, os animais, o mundo material – têm suas leis. E, como a natureza das coisas resulta do decreto do Deus criador, e como a sabedoria da potência criadora supõe regras invariáveis, todas as leis refletem a “razão primitiva” do grande Júpiter. A racionalidade universal das leis, físicas, morais ou religiosas, é desejada por Deus. A dificuldade surge quando nos interrogamos sobre o outro tipo de

leis que são as leis positivas, elaboradas pelos homens para reger as sociedades civis. Essa dificuldade se deve primeiro à relação dessas leis com a idéia de justiça. Com efeito, a idéia do justo é anterior e superior a elas: “Antes que houvesse leis feitas, havia relações de justiça possíveis. Dizer que não há nada justo nem injusto além do que ordenam ou proíbem as leis positivas é dizer que, antes de se traçar um círculo, os raios não são todos iguais.” Logo, há uma justiça natural. Essa é, para Montesquieu, uma certeza espiritual: a idéia do justo preexiste ao exercício da justiça. A dificuldade deve-se depois ao projeto epistemológico concebido por Montesquieu. De fato, ele não pretende estudar as leis humanas através da letra dos Códigos; quer procurar seu “espírito” e percebe que, apesar dos erros aos quais os homens estão sujeitos – o mundo inteligente está longe de ser tão bem governado quanto o mundo físico –, as leis positivas não encerram mais arbitrariedade ou acaso do que as regras segundo as quais Deus estabeleceu a ordem do mundo. Em sua diversidade, por mais que as leis dos homens revelem seu relativismo, por mais que se enunciem em preceitos prescritivos, evidentemente normativos, ainda assim se inserem no determinismo universal. Sob a pluralidade das leis, encontra-se sempre a unidade estrutural delas, de sorte que a lei de todas as leis é a forma relacional delas. Esta ensina o que é “o espírito das leis”. Logo, o espírito das leis é também uma lei que, exprimindo por exemplo a influência do clima, ou da natureza do terreno, ou do número dos habitantes de um país sobre as regras positivas que lhes regem os costumes, é essa relação de necessidade que liga os efeitos às suas causas. Desse modo, o espírito das leis “anuncia as ordens da Razão àqueles que não podem recebê-las imediatamente dela”. Portanto, embora aqui e ali a condição seja desordenada a ponto de assumir o aspecto do absurdo, essa irracionalidade, avalia Montesquieu, não é definitiva; a complexidade das regulamentações humanas mascara uma racionalidade profunda. É que a legalidade universal rege o grande Todo do mundo, de tal maneira que “a natureza das coisas” se impõe com a força de um paradigma. É por isso que Montesquieu, estudando as realida-

des humanas da maneira como Newton estudava as realidades físicas, procura no substrato metafísico do mundo as condições que permitirão ao homem não se desviar dos caminhos da universal lei da natureza tanto em seus comportamentos como em suas leis. O *fato* deve coincidir com o *direito*, e a epistemologia positiva do direito político vai de par com uma constante preocupação com a normatividade. “As leis políticas e civis de cada nação só *devem ser* casos particulares em que se aplica essa razão humana. Elas *devem ser* tão apropriadas ao povo para o qual são feitas que só por um imenso acaso as leis de uma nação poderão convir a outra.”

A teoria geral das leis constitui apenas prolegômenos à filosofia política de Montesquieu. Esta possui um rigor e uma unidade tais que podemos apresentá-la como uma *tipologia dos governos*. Só que, como nela se manifesta a mesma mescla de positivismo e de normativismo que caracteriza a teoria geral das leis, ela se especifica em dois momentos. De um lado, Montesquieu estuda as relações que as leis têm com a natureza e o princípio de cada governo. Do outro, censurando o despotismo e vendo na liberdade a dimensão de esperança dos homens, ele se interroga sobre as condições jurídicas que são imperativamente necessárias, num regime político, para a existência da liberdade dos cidadãos. Todas as outras questões abordadas por Montesquieu – como a educação dos cidadãos, o direito civil, o direito criminal, a riqueza e o luxo, a força ofensiva dos Estados etc. – são apenas, em conformidade com o princípio do determinismo impositivo decifrado em todas as leis humanas, consequências das causas que a análise encontrou ativas nos diversos regimes.

Montesquieu, com o intuito de fazer uma obra de ciência positiva, remodela as classificações tradicionais dos regimes políticos. Distingue três espécies de governo: republicano, monárquico e despótico. Em cada tipo de regime, que observa aqui ou ali pelo mundo, ele estuda sucessivamente a *natureza*, ou seja, as estruturas constitutivas que nele se podem notar, e o *princípio*, ou seja, o mecanismo do seu funcionamento. Assim, a natureza da República, democrática como antigamente em Roma ou Atenas, ou aristocráti-

ca como em Veneza ou Gênova, reside na soberania do povo: não há república sem a representação eletiva do povo, a qual aliás corresponde perfeitamente à sua natureza psicológica: o povo que, por si mesmo, “sempre tem ação de mais ou de menos” e não é apropriado para gerir-se, é, em compensação, “admirável para escolher aqueles a quem deve confiar alguma parte de sua autoridade”. A democracia advoga de certo modo “por todos os notáveis da história”, e uma república aristocrática, que é o governo de sua elite, corresponde à própria natureza das coisas. – A monarquia que, na Europa moderna, se define com referência ao detentor da soberania, é o governo de um só. Mas Montesquieu, que já nas *Lettres persanes* critica o absolutismo régio encarnado pela monarquia da França, estima que “os poderes intermediários subordinados e dependentes constituem a natureza do governo monárquico, ou seja, aquele em que um só governa mediante leis fundamentais”. De fato, as leis fundamentais do reino, tais como a inalienabilidade da Coroa, a hereditariedade do poder monárquico, a masculinidade, o direito de primogenitura e a legitimidade do poder são as regras consuetudinárias primordiais – o costume é fonte de direito – que constituem a base jurídica da monarquia. Quanto aos poderes intermediários, que pertencem a quatro corpos – nobreza, clero, cidades e Paramentos –, são os fiadores e os executores do governo monárquico. Portanto, a natureza da monarquia não reside no poder da pessoa régia politicamente definida, mas no poder do Estado monárquico juridicamente estabelecido. O despotismo, por fim, instalado nos vastos impérios muçulmanos e na longínqua China, é, por natureza, um regime antinatural em que o déspota, ignorando as instituições e as leis, recorre à força, que é o contrário do direito. Em seu sonho de hegemonia, ele impõe a todos a arbitrariedade de seus caprichos. Acha-se tudo, e seus súditos nada são. Querendo-se o senhor, faz de seus súditos escravos. Seu poder absoluto nada mais é senão negador.

Em *L'Esprit des lois*, a dinâmica política completa a estática política: o princípio de cada tipo de governo, que tem uma dimensão psicológica e social, o move e o faz agir. Assim, ao passo que a

virtude cívica é o princípio da república democrática, e a moderação é o da república aristocrática; a honra é o *primum movens* da monarquia; quanto ao despotismo, alimenta-se do temor que inspira em toda parte.

A tipologia governamental proposta por *L'Esprit des lois* não é, de fato, uma exposição explicativa e neutra de ciência política. A partir das análises que operou, Montesquieu procede a uma tríplice indução: primeiro, a degeneração de todo regime político provém da degeneração de seu princípio; segundo, um regime só poderá manter-se em seu princípio, portanto em sua existência, se seu território se restringir a certos limites: uma república deve ser pequena e uma monarquia de extensão média, ao passo que o despotismo se instala num vastíssimo império; daí, terceiro, fica claro que a degeneração de todas as formas de governo é uma distorção da ordem das coisas, que é também uma distorção da ordem política. Noutras palavras, Montesquieu, repetindo a idéia exposta em 1736 em *Romains*, oferece aos leitores uma teoria da decadência. A degenerescência de todo regime é desordem: tende para um reinado absurdo do despotismo em que o nada suplanta o ser e o valor. Fica claro desde então que a trilogia dos governos dá lugar em *L'Esprit des lois* a uma visão dualística do político dominada pela preocupação com a liberdade. A liberdade é mesmo “o bem que faz desfrutar outros bens”. A problemática de Montesquieu é esclarecida: já que as leis mantêm uma relação cerrada com os diversos tipos de governo, importa mostrar como, na perspectiva normativista de um “bom governo”, compete às leis gerar liberdade.

Montesquieu esclarece que a liberdade em questão não é a independência nem a liberdade pura dos metafísicos. Ele pretende falar apenas da liberdade política. Ora, esta só pode ser encontrada “nos governos moderados”. Contrariamente ao que se poderia crer, ela não é monopólio da democracia, pois o “poder” do povo não é a “liberdade” do povo. De fato, o homem é livre não quando tem o direito de fazer o que quer, mas quando tem “o direito de fazer tudo o que as leis permitem”. Isto quer dizer que só é livre sob a proteção da lei, desde que esta atenda à exigên-

cia axiológica da moderação política. Ora, essa condição essencial, que significa que o problema da liberdade se confunde com o da limitação do poder, Montesquieu acreditou ser realizada pelo regime inglês. Dessa forma, o célebre capítulo VI do livro XI de *L'Esprit des lois* estabelece, a pretexto de uma descrição da Constituição da Inglaterra, o estatuto constitucional e jurídico da liberdade dos cidadãos.

Quando os três poderes que existem em todo Estado – “o de fazer as leis, o de executar as resoluções públicas e o de julgar os crimes ou as pendências dos particulares” – se confundem, o despotismo de um só suprime qualquer liberdade, trate-se ele de um homem, de um corpo ou do povo. Logo, a condição *sine qua non* da liberdade dos cidadãos é a não-confusão desses poderes. Essa não-confusão não implica, como se disse com demasiada freqüência, “separação dos poderes”; não se encontra essa expressão na pena de Montesquieu. A não-confusão dos poderes significa a distinção orgânica deles, mas vai de par com sua interdependência funcional. Enunciada e admitida essa premissa, trata-se de mostrar como convém realizar concretamente a não-acumulação dos poderes do Estado a fim de instituir e de salvaguardar a liberdade política. Para resolver esse problema, Montesquieu propõe, em conformidade com a imagem idealizada da Constituição inglesa, que os três poderes sejam distribuídos entre três órgãos diferentes, *distintos e independentes* uns dos outros, mas *interligados*: desse modo, cada um deles recebe e exerce sem reservas o monopólio de suas prerrogativas, mas os três poderes “são forçados a agir de comum acordo” a fim de cooperar para o andamento do Estado. Não há nisso mera técnica de “equilíbrio de poderes”, mas a expressão de uma dinâmica governamental cuja finalidade é acima de tudo opor uma barreira a qualquer tentativa de despotismo. A teoria dos poderes está portanto, em Montesquieu, a serviço da causa liberal, entendendo-se que a liberdade aqui é compreendida como realidade viva. É por isso que a vida política, segundo Montesquieu, deve dar lugar a um diálogo em que se ouça a voz de todos: as duas Câmaras – uma representativa dos nobres, a outra do povo –, o monarca e os magistra-



dos não devem rivalizar em importância, mas trabalhar em conjunto a fim de levantar uma barreira contra qualquer veleidade tirânica. Assim, compete a uma sólida lógica política elaborar o estatuto da liberdade sob um “bom governo”: uma vez que o acúmulo dos poderes – ou a confusão das potências – é um atentado à liberdade dos cidadãos, só pode competir à *limitação constitucional dos poderes*, única fiadora do espírito de moderação, promover e salvaguardar a liberdade política. Só há liberdade quando “o poder freia o poder”: quando, em consequência, a partilha e a distribuição das tarefas governamentais levam o autoritarismo a recuar e impedem os abusos de poder. Esse não é um simples problema de fato; é uma questão de direito. Pois cabe à Constituição prever a distinção (mas não a separação) dos órgãos governamentais e organizar, ao mesmo tempo que sua colaboração funcional, seu controle mútuo e recíproco. A limitação constitucional dos poderes é a condição jurídica da liberdade de um povo. Corresponde ao espírito de moderação segundo o qual “o bem político, assim como o bem moral, [deve ficar] sempre entre dois limites”.

Desse modo Montesquieu, apesar de suas opções evidentes pela aristocracia, é um dos “homens da liberdade”. Nem por isso se compraz num idealismo utópico que seu método de trabalho, desde o princípio, lhe vedava. Do começo ao fim, de fato, *L'Esprit des lois* obedece à máxima: “Deve-se ficar atento para não mudar o espírito geral de uma nação.” Entretanto, assim como Montesquieu não se perde nos caminhos da utopia intelectualista, também não se estriba a nenhum positivismo voluntarista. É levando em conta tanto a natureza das coisas como o determinismo universal que as leis e a Constituição podem e devem ser geradoras de liberdade. Portanto, o legislador não tem de procurar sistematizar o direito político num código impositivo, mas sim pôr-se em harmonia com os múltiplos fatores – clima, psicologia, comércio, história ou religião – que compõem o *espírito específico de uma nação*. Esse realismo é a expressão de uma sabedoria política que Montesquieu, que tanto observou os homens, pôe a serviço do progresso da condição humana. Filho de seu tempo e ho-

mem das Luzes, tem como desígnio, das *Lettres persanes à Défense de l'Esprit des lois*, trazer seu tributo à reforma social e política da França doente de absolutismo. Seu humanismo político, pondo-se a serviço da idéia de liberdade, exprime à sua maneira a busca da felicidade, que é a obsessão do século XVIII. Mas, para Montesquieu, a felicidade não pode resultar dos projetos e das decisões do arbitrio humano; só pode consistir no encontro das fontes puras da natureza originária aquém de todas as histórias e da inevitável decadência que elas secretam. O humanismo de Montesquieu, ao contrário dos racionalismos triunfantes de seu século, afunda suas raízes no naturalismo. Nesse aspecto, Montesquieu é um “antigo” perdido no mundo dos “modernos”.

Isso explica em grande parte por que há certo paradoxo na obra do filósofo de La Brède: a França decerto foi o país que menos entendeu Montesquieu exatamente no momento em que sua filosofia lhe trazia uma mensagem de esperança. Se bem que os Parlamentos se tenham inspirado na crítica da monarquia absoluta exposta em *L'esprit des lois*, se bem que o Cavaleiro de Jaucourt tenha encontrado nas idéias constitucionais de Montesquieu um sopro que anima seus artigos da *Encyclopédie*, foram áspers e severas as críticas contra a filosofia que embasava as teses políticas do moderno *De legibus*. A querela de *L'Esprit des lois* é seguramente mais metafísica que política. Mas lança, na Europa inteira, um véu sobre as idéias novas de Montesquieu. É verdade que foi muito lido; os ingleses ficaram radiantes com o elogio à sua Constituição. Os italianos viram em Montesquieu um outro Beccaria, cioso acima de tudo de uma justiça afinal humanizada; na Polônia e na Rússia, os déspotas esclarecidos se vangloriaram de ler *L'Esprit des lois* e de apreciar seu liberalismo constitucional. Mas pouco se reteve das idéias federalistas que Montesquieu propusera; e o europeísmo que ele tanto desejava para servir à humanidade e à liberdade só se mostrou como projeto exangue diante dos particularismos nacionais. Em compensação, a América descobriu com entusiasmo a obra de Montesquieu: já em 1750, *L'Esprit des lois* era lido do outro lado do

Atlântico; Jefferson o cita em seu *Commonplace Book*; a obra é uma das referências oficiais do Congresso de Filadélfia em 1774; por sua lição jurídica, é muito utilizada pela Constituição americana, embora adaptada. Os Estados Unidos da América deviam ser, afinal, a oportunidade para a aplicação da política de Montesquieu. Decerto este paradoxo é, no fundo, apenas uma dessas volubilidades da razão, que Montesquieu considerava inevitáveis: “Quase nunca é a razão que torna as coisas racionais, e quase nunca se chega a ela através dela.” O que hoje permanece de Montesquieu, além dessa descendência institucional que ele não esperava, é um humanismo profundo que confere gravidade e calor a seu civismo. E é com toda razão que se escreveu: “Montesquieu era francês só por acaso, mas homem necessariamente.”

• *Oeuvres complètes*, edição R. Caillois, Bibliothèque de la Pléiade, 1949-1951, 2 vol.; *Oeuvres complètes*, publicadas sob a direção de A. Massin, Nagel, 1950-1955, 3 vol.; *Oeuvres complètes*, texto estabelecido por D. Oster, Édition du Seuil, 1964, col. “L’Intégrale”.

*Edições críticas de L’Esprit des lois*, com comentário: J. Brethe de la Grassaye, Belles-Lettres, 1950-1961, 4 vol.; R. Derathé, Garnier, 1973, 2 vol.; V. Goldschmidt, Garnier, 1979, 2 vol.

As obras de Montesquieu compreendem: *Historia romana*, 1705; *Discours sur Cicéron*, 1709; *Mémoires sur les dettes de l’État*, 1716; *Discours de réception à l’Académie de Sciences de Bordeaux*, 1716; *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, 1716; *Éloge de la sincérité*, 1717; *Mémoires et discours pour l’Académie de Bordeaux: La cause de l’écho*, 1718; *L’usage des glandes rénales*, 1718; *Projet d’une histoire physique de la terre ancienne et moderne*, 1719; *La cause de la pesanteur des corps*, 1720; *La cause de la transparence des corps*, 1720; *Observations sur l’histoire naturelle*, 1719 e 1721; *Les Lettres persanes*, 1721; *Dialogue de Xantippe et de Xénocrate*, 1723; *Lettres de Xénocrate à Phérès*, 1723; *Dialogue de Sylla et d’Eucrate*, 1724; *Réflexions sur le caractère de quelques princes et sur quelques événements de leur vie*, data incerta; *Le temple de Gnide*, 1725; *De la Politique* (caps. 13 e 14 do *Traité des devoirs*); *Essai touchant les lois naturelles et la distinction du juste et de l’injuste*, 1725?; *Analyse du traité des devoirs*, 1725; *De la considération et de la réputation*, 1725; *Discours sur l’équité qui doit régler les jugements et l’exécution des lois*, 1725; *Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences*, 1725; *Éloge du duc de La Force*, 1726; *Mémoire contre l’arrêt du Conseil du 27 février 1725*, 1726; *Questionnaire sur la culture de la vigne en Guyenne*, 1726;

*Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, 1727; *Voyage à Paphos*, 1727; *Discours de réception à l’Académie française*, 1728; *Considérations sur les richesses de l’Espagne*, 1728; *Voyages*, 1728-1732: *Voyage en Autriche*; *Voyage de Gratz a La Haye* (Italie, Allemagne, Hollande); *Notes sur l’Angleterre*; *Mémoires sur les mines*; *Réflexions sur la sobriété des habitants de Rome*; *Lettre sur Gênes*; *Florence*; *De la manière gothique*; *Geographica*, 1734-1738 e 1742-1743; *Spicilege*, notas desde 1715; *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, 1734; *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, data incerta; *Histoire véritable*, entre 1723 e 1738; *Arcase et Isménie*, 1742; *Céphise et l’Amour*, 1743; *Souvenirs de la Cour de Stanislas Leszcynski*, 1747; *L’Esprit des lois*, 1748; *Défense de L’Esprit des lois*, 1750; *Éclaircissements sur l’Esprit des lois*; *Réflexions sur le rapport de Mgr Bottari*, 1750; *Réponses et explications données à la Faculté de Théologie*; *Réponse à des observations de Grosley sur L’Esprit des lois*; *Lysimaque*, 1751; *Remarques sur certaines objections que m’a faites un homme qui m’a traduit mes “Romains” en Angleterre*, 1757-1758; *Ébauche de l’éloge historique du maréchal de Berwick*; *Mémoire sur la Constitution*, 1753; *Essai sur le goût*, 1757; *Mes pensées*, 1720-1755; *Poésies*; a publicação das *Oeuvres complètes* de Montesquieu está sendo feita sob a égide da Voltaire Foundation.

⇒ L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l’histoire*, PUF, 1959; H. Barchausen, *L’Esprit des lois et les archives de La Brède*, Bordeaux, 1904; reed. Slatkine, 1970; *Montesquieu, ses idées et ses œuvres d’après les papiers de La Brède*, Paris, 1907; reed. Slatkine, 1970; *Cahiers de Philosophie politique et juridique: La pensée politique de Montesquieu*; Can, 1985, n° 7; E. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, PUF, s.d., 1927; S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Turim, 1953; G. Davy, “Sur la méthode de Montesquieu”, *Revue de Méthaphysique et de Morale*, outubro de 1935; J. Dedieu, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France*, Alcan, 1909; reed. Slatkine, 1971; *Montesquieu, l’homme et l’œuvre*, Paris, 1943; L. Desgraves, *Répertoire des ouvrages et des articles sur Montesquieu*, Genebra, 1988; *Dix-huitième siècle*, 1989, n° 21: “Montesquieu et la Révolution”; J. Ehrard, *Politique de Montesquieu*, Alcan, 1965; Ch. Eisenmann, “L’Esprit des lois et la séparation des pouvoirs”, in *Mélanges Carré de Malberg*, Sirey, 1933; D. Felice, *Pour l’histoire de la fortune de Montesquieu en Italie (1789-1945)*, Bolonha, 1990; F. Gentile, *L’“esprit classique” nel pensiero del Montesquieu*, Pádua, 1965; S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Montesquieu*, Klincksieck, 1973, 1979; *Montesquieu, La nature, les lois, la liberté*, PUF, 1992; M. Joly, *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu*, Calmann-Lévy, 1864, 1968; A. Postigliola, “Sur quelques in-

terprétation de la séparation des pouvoirs de Montesquieu", in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, t. 4, 1976; *Montesquieu, le leggi della politica*, Roma, 1979; C. Rosso, *Montesquieu moralista: dalla leggi al "bonheur"*, Pisa, 1965, trad. franc., Bordeaux, 1971; R. Shackleton, *Montesquieu, a critical biography*, Oxford, 1961; trad. franc. Grenoble, 1977; A. Sorel, *Montesquieu*, Berlim, 1896; P. Spurlin, *Montesquieu in America (1760-1801)*, Luisiânia, 1940; J. Starobinski, *Montesquieu par lui-même*, Le Seuil, 1953; W. Struck, *Montesquieu als Politiker*, Berlim, 1933; P. Vernière, *Montesquieu et l'Esprit des lois ou la raison impure*, Paris, SEDES, 1977; L. Vian, *L'histoire de Montesquieu*, 1873; G. Vlachos, *La politique de Montesquieu, notion et méthode*, Montchrestien, 1974; M. Waddicor, *Montesquieu and the Philosophy of Natural Law*, Haia, 1970.

Simone GOYARD-FABRE

### MOORE George Edward, 1873-1958

Nascido em Londres, G. E. Moore dedicou ao latim e ao grego a maior parte de seus estudos secundários. Foi como estudante de letras clássicas que entrou em 1892 no Trinity College, na Universidade de Cambridge. A amizade com Bertrand Russell conseguiu convencê-lo a voltar-se para a filosofia. A vida "sem história" e a carreira de Moore foram inteiramente devotadas ao trabalho filosófico, começando pelo *fellowship* em Cambridge, de 1898 a 1904, percorrendo os anos em que Moore não exerce nenhuma função acadêmica de 1904 a 1911, o magistério em Cambridge de 1911 a 1939, até os últimos anos de ensino efetivo durante a Segunda Guerra Mundial nos Estados Unidos. De 1921 a 1947 Moore também foi diretor da revista *Mind*.

Moore decerto não foi tanto um construtor de sistemas quanto um iniciador fecundo e um crítico vigilante. Juntamente com Russell, foi co-fundador do movimento analítico em filosofia. No início do século exerceu influência benéfica sobre seus contemporâneos, sentida como vivificante e sobretudo liberadora, tanto no tocante ao idealismo e a certo obscurantismo neo-hegeliano quanto no tocante à respeitabilidade vitoriana: o Bloomsbury Group o considerou um mentor. Filosoficamente, inaugurou o renascimento do realismo na Inglaterra e forneceu à análise os fundamentos que lhe permitiram o progresso, bem

como métodos zelosamente aprimorados e trabalhos exemplares. Um de seus comentadores não hesita em ver nele "o mais agudo, o mais hábil questionador da filosofia moderna". É por certo um filósofo "para os filósofos". Confessou um dia com candura que o mundo e as ciências lhe teriam proposto problemas filosóficos, mas que as estranhas asserções dos filósofos muitas vezes lhe pareceram bem enigmáticas. Daí decorrem por certo dois aspectos importantes da empreitada de Moore: a defesa do senso comum e a elucidação das proposições. O campo de sua aplicação da análise é vasto: comporta tanto os enunciados morais como os enunciados do próprio senso comum, os enunciados de percepção, os enunciados filosóficos. A reflexão sobre as técnicas de análise recebeu de Moore uma atenção toda especial.

Foi à leitura dos trabalhos de seu amigo Russell que Moore dedicou mais tempo e cuidado. Foi também mestre e amigo do jovem Wittgenstein. Mas os filósofos da segunda geração, como Austin, Malcolm, Strawson, reconhecem nele o iniciador de um método de análise atenta ao uso e preocupada com os matizes da linguagem comum. Moore aparece assim no ponto de articulação entre a "antiga" e a "nova" análise. Compreende-se também por que a interpretação global de sua obra é motivo de controvérsia: assim é que alguns o glorificam por ter sido (através de *A Defense of Common Sense*, o defensor da linguagem comum), ao passo que outros, como Ayer, são-lhe reconhecidos sobretudo por ter permitido à filosofia britânica resgatar sua verdadeira tradição, o realismo e o empirismo, depois do episódio aberrante do neo-idealismo hegeliano.

Assim como Frege desabonara as pretensões fundacionais do psicologismo em sua resenha (1894) de *Filosofia da Aritmética* de Husserl, Moore dedicou um de seus primeiros artigos à crítica do psicologismo ainda presente em *Principles of Logic* de Bradley. Publicado em 1899 em *Mind*, o artigo intitulado "The Nature of Judgement" estabelece que nossos juízos não têm por objeto nossas "idéias" no sentido mentalista do termo, mas aquilo a que nossas idéias se referem, ou seja, o que Moore chama de "conceito". Este último não é um fato mental; antes próximo

da forma platônica, ele não varia conforme os juízos nos quais aparece. O desígnio de Moore é claro: manter a objetividade e a independência dos objetos de pensamento. Coincide nisso com o Frege da primeira *Investigação* lógica. A teoria da denotação de Russell apóia-se – como mostrou Vuillemin – na doutrina do juízo de Moore, segundo a qual os verdadeiros constituintes da proposição nunca são significações lingüísticas, mas entidades representadas pelas palavras, sejam essas entidades coisas ou predicados. Assim a psicologia é inútil para a teoria do juízo que seja interpretada de maneira realista.

A publicação do artigo intitulado “The Refutation of Idealism” em 1903, em *Mind*, marca a data de nascimento do realismo anglo-saxão e ao mesmo tempo o aparecimento de um estilo filosófico novo de análise minuciosa que iria marcar profundamente as décadas futuras. Nele Moore ataca a proposição fundamental de todo idealismo: “Ser é ser percebido.” Antes de demonstrar sua falsidade, Moore observa que, ao contrário do que se acreditou erroneamente, essa fórmula não constitui uma simples identidade. Embora essa seja a fórmula berkeleyana do idealismo subjetivo, Moore também não poupa os sofismas do idealismo monista de Bradley. Ao contrário da confusão característica do idealismo, Moore distingue na sensação o ato e o objeto. Uma sensação de azul e uma sensação de vermelho têm algo em comum – a consciência –, e algo que as diferencia – o objeto, isto é, o vermelho ou o azul. Ter uma sensação é ter uma sensação de *alguma coisa*, que não se confunde com nenhuma propriedade da sensação.

*Principia Ethica* foi uma obra que teve sucesso e alcance em duas frentes: a juventude de Cambridge e os filósofos profissionais. À primeira, esta obra oferecia o frescor da renovação de valores, em especial no seu último capítulo, em que a fruição estética e as relações pessoais afetuosas são proclamadas como parte dos maiores bens concebíveis; assim, Moore oferecia ao grupo de artistas, pensadores, poetas e escritores conhecido com o nome de Bloomsbury Group uma espécie de carta ética e intelectual. Os filósofos levarão em conta sobretudo a crítica do naturalismo ético dos primeiros capítulos. Moore desco-

bre um erro, ou sofisma, difundidíssimo, que consiste em querer definir o simples, ou seja, em querer uma contradição: analisar o não-analisável. Não se pode definir o Bem, que segundo Moore é uma qualidade única, simples, não analisável e não definível, apreendida por intuição, de maneira imediata e total. A *naturalistic fallacy*, ou falácia naturalista, consiste em definir o bem em termos não éticos, quer naturalistas, quer ainda metafísicos. Essa questão estará no centro da maioria das controvérsias de filosofia moral na primeira metade do século XX. Assim como os objetivistas Pritchard e Ross, Moore opõe os valores morais, como valores intrínsecos, aos valores instrumentais; os valores morais são admitidos por intuição simples, sem raciocínio; não são subjetivos mas pertencem às próprias coisas, e são dados com elas. Os subjetivistas em moral, como Carnap, Schlick, Ayer, Stevenson, admitirão, como Moore, que o juízo moral depende de uma espécie de intuição e não repousa em raciocínio, mas, diferentemente de Moore, eles lhes conferirão precisamente um fundamento naturalista, por exemplo a emoção (“emotivismo”), ao qual acrescentarão um importante elemento imperativo de persuasão; tanto os objetivistas como os subjetivistas encontrarão a oposição de Hare, de inspiração kantiana; analisados com base na lógica dos imperativos, os juízos morais supõem um raciocínio. A influência de Moore no campo moral se faz sentir sobre os atomistas lógicos. A maior parte dos atomistas lógicos não acreditava que as proposições éticas pudessem ser consideradas funções de verdade de proposições atômicas empíricas. Wittgenstein tirará disso a consequência radical, afirmando que “não pode haver proposições éticas” e que “a ética não pode ser expressa”; ela é “transcendental”. A questão da *naturalistic fallacy* foi recentemente reformulada por Searle: como, para ele, os critérios do bem são tais que os enunciados morais não são empíricos nem analíticos, poderemos de novo perguntar-nos se não são sintéticos *a priori*.

A atitude de Moore para com a filosofia foi logo de saída original e crítica. Warnock o descreve como desprovido dos motivos que em geral fazem um metafísico: ele não é descontente nem enleado pelas crenças comuns de todos os

homens ou pelas afirmações dos eruditos; não busca produzir um “sistema” de sua lavra. Muito pelo contrário, são as afirmações dos outros filósofos e suas implicações em geral contraditórias que o espantam e preocupam. A defesa do senso comum contra o ceticismo das tradições idealistas e empiristas é uma das tarefas que Moore se atribui. Moore não nega, por certo, as filosofias clássicas do senso comum, tais como a escola escocesa as construiu, e cujo representante mais conhecido é Thomas Reid. Mas seu propósito parece diferente; o senso comum não é para ele um conjunto de preconceitos e de crenças populares, nem um tesouro de opiniões inatas e universais, nem a ortodoxia da maioria. A sua definição na verdade não é fácil. Todavia uma coisa é certa: a defesa do senso comum feita por Moore é também uma defesa do realismo e da ciência: pode-se saber, objetivamente e com certeza, grande número de coisas sobre o mundo. A lista das proposições do senso comum “que sabemos ser absolutamente verdadeiras” assume às vezes a aparência de um inventário do universo no qual Moore se revela mais cioso de ontologia do que se esperaria à primeira vista. Mas o trabalho verdadeiro começa somente com a análise das proposições do senso comum. O que está em questão, com ela, não é de fato a verdade delas mas o significado delas; elas não necessitam de justificação, e sim de análise.

A noção de senso comum decerto apresenta mais dificuldades do que se poderia acreditar à primeira vista. Assim que sua definição é sociologizada, como o faz por exemplo Perelman, ele se torna pouco compartilhado, pouco “em comum”. Sobretudo é difícil determiná-lo. É o que não se precisa dizer. Tão logo expresso, assume aparência estranha, como observa Wittgenstein em seu comentário ao artigo de Moore “Prova de que Há um Mundo Exterior”. Em *Da Certeza*, de fato, Wittgenstein critica a formulação de Moore: “Sei que *p*” em que “*p*” é uma proposição do senso comum do tipo “vivi muito tempo na superfície da terra...”. Podemos enfim interrogar-nos sobre os vínculos entre a defesa do senso comum e a defesa da língua comum. A. C. Ewing, C. D. Broad, A. J. Ayer consideram que esses são dois empreendimentos bem distintos, ao passo

que N. Malcom e M. Lazerowitz vêm na defesa do senso comum essencialmente uma defesa mais ou menos disfarçada da língua comum. Alice Ambrose, em contrapartida, toma um caminho intermediário, considerando que a defesa da língua comum deriva da defesa do senso comum e a completa. Não se pode negar contudo que duas interpretações divergentes se delineiam nitidamente: a primeira insiste no aspecto de polêmica acerca das asserções que vão de encontro às *crenças* do senso comum e não é alheia à ressurgência do realismo metafísico; a segunda insiste no aspecto polêmico acerca das asserções cuja formulação vai de encontro ao *uso lingüístico comum*; foi esta última interpretação que ensejou os estudos “metafísicos” sobre a linguagem dos filósofos.

A questão do senso comum desperta ainda um interesse funcional e metodológico: o de seu vínculo com a análise. *Como analisar* as proposições do senso comum que sabemos serem verdadeiras: eis a interrogação que motiva continuamente a pesquisa de Moore. Mas, se Moore deu exemplos de análises efetivas, na verdade não fez a teoria de sua prática. Simplesmente sempre fez questão de deixar claro que a análise nunca é só análise das expressões verbais. Urmson nota que Moore não era positivista nem atomista lógico. Entretanto, praticava “o mesmo tipo de análise que eles praticavam, e era mesmo considerado por eles o mestre dessa técnica”.

Também os conceitos filosóficos têm necessidade de uma aclaração analítica. Assim é que Moore se dedicou ao estudo da implicação (*material implication* distinta de *entailment*), da proposição, da teoria russelliana das descrições.

Homem de ensino e do verbal mais que do escrito, de discussão e de argumentação, homem da indagação, polemista às vezes feroz, crítico sempre vigilante, Moore apareceu para seus contemporâneos como “a prova viva da importância que em filosofia têm a honestidade, a clareza, a integridade e um pensamento atento” (M. White). De sua obra, Warnock escreve que é “em sua essência tão simples, tão direta, tão inteiramente cândida e desprovida de preconceitos que mal parece filosófica. É simplesmente discussão (*it is*



*just argument*). Talvez seja esta sua virtude específica, segredo de sua força”.

• “Freedom”, *Mind*, 1890, pp. 179-204; “The Nature of Judgement”, *Mind*, 1898; “Necessity”, *Mind*, 1900; “Identity”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1900-1901; *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1903 (12ª reed. em 1968); “The Refutation of Idealism”, *Mind*, 1903; “The Subject Matter of Psychology”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, número supl. vol. 10, 1909; *Ethics*, Londres, Williams & Norgate, 1912; “Symposium: the Status of Sense-data”, por G. E. Moore e G. F. Stout, *Proc. of the Arist. Soc.*, número supl., vol. 14, 1913; *Philosophical Studies*, Londres, Routledge & Kegan, 1922; “A Defense of Common Sense”, in *Contemporary British Philosophy* editado por J. H. Muirhead, Londres, Allen & Unwin, 1925; “Symposium: Imaginary Objects”, com G. Ryle, R. B. Braithwaite e G. E. Moore, *Arist. Soc.*, número supl., vol. 12, 1933; “Symposium: is Existence a Predicate?”, com W. Kneale e G. E. Moore, *Arist. Soc.*, número supl., vol. 15, 1936; “An Auto-biography”, in Paul Arthur Schilpp, ed., *The Philosophy of G. E. Moore*, The Library of Living Philosophers, Open Court, 1942; “A Reply to my Critics”, *ibid.*; “Russell’s Theory of Descriptions”, in P. A. Schilpp, ed., *The Philosophy of B. Russell*, 1944; *Some Main Problems of Philosophy*, Londres, Allen & Unwin, 1953; “Visual Sense-data”, in *British Philosophy in the Midcentury*, ed. por C. A. Mace, Londres, Allen & Unwin, 1957; *Philosophical Papers*, Londres, Allen & Unwin, 1954; *Common Place Book 1919-1953*, Londres, Allen & Unwin, 1962; *Lectures on Philosophy*, Londres, Allen & Unwin, 1966.

⇒ D. Lewis, *Moore and Ryle, Two Ontologists*, Haia, M. Nijhoff, 1965; E. D. Klemke, *The Epistemology of G. E. Moore*, Evanston, North Western University Press, 1969; A. R. White, *G. E. Moore, a Critical Exposition*, Oxford, Basil Blackwell, 1969; A. Ambrose e M. Lazerowitz, *G. E. Moore, Essays in Retrospect*, Londres, Allen & Unwin, 1970; A. J. Ayer, *Russell and Moore, the Analytical Heritage*, Londres, MacMillan, 1971; F. Armengaud, *G. E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Paris, Klincksieck, 1985.

Françoise ARMENGAUD

## MORE, Sir Thomas, c.1478-1535

Thomas More foi homem de Estado e filósofo inglês do século XVI, cuja conduta e cujas obras tiveram influência considerável num momento decisivo da história da Inglaterra. Primeiro foi lorde-chanceler de Henrique VIII; depois se exonerou quando este se separou de Roma para desposar Ana Bolena e fundar ao mesmo tempo

a Igreja Anglicana; enfim, em 1535, foi condenado à morte por seu sucessor, Thomas Cromwell. Quando foi decapitado, o autor de *Utopia* era muito famoso em toda a Europa.

Thomas More nasceu em Londres por volta de 1478. Filho de um homem da lei, devia destinar-se aos tribunais, tendo sido enviado a Oxford para esse fim. Foi nessa universidade que ficou conhecendo Erasmo, de quem se tornaria amigo para toda a vida. Terminados os estudos, deu início à carreira legal, mas sentia grande paixão pela teologia (em Oxford havia traduzido a obra de Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*). Hesitou sobre sua vocação durante vários anos, inclinándose-se para a vida monástica. Afinal, decidiu-se a “ficar no século” e casou-se em 1505, aos vinte e sete anos. Continuou sempre muito ligado a Erasmo, que escreveu sob o seu teto o *Elogio da Loucura* e o acompanhou em 1508 numa viagem em que visitaram as Universidades de Lovaina e de Paris.

Nessa época, Thomas More era o retrato do perfeito humanista, animado pelo ideal do Renascimento: tomando Pico della Mirandola como modelo, traduzira uma parte de suas obras; tinha grande erudição e se correspondia com um círculo de letrados em toda a Europa.

Entretanto, sua vida não foi a de um erudito da época. Apesar de não realmente perseguido pelas idéias liberais de que se nutria seu humanismo, Thomas More, eleito deputado em 1504, fora mantido longe da vida política por Henrique VII. As coisas mudaram com o advento de Henrique VIII. Muito depressa foi incumbido de diversas embaixadas, em especial na França, e depois nomeado tesoureiro do Conselho Privado em 1518, ano em que mandou publicar sua famosa obra, *Utopia*, que mandara editar em Lovaina dois anos antes.

Depois dessa publicação sua fama aumentou, e cresceu seu favor junto do soberano. Em 1520, acompanhou o rei da Inglaterra a seu encontro com Francisco I no campo do Pano de Ouro (Drap d’Or, nas proximidades de Calais) e, em 1529, quando já havia publicado *Refutação dos Lutcranos*, que era uma proclamação de apego ao catolicismo, foi nomeado lorde-chanceler em substituição de Wolsey, que caíra em desgraça; o

mesmo Wolsey que o havia apresentado ao rei, quinze anos antes.

Assim que assumiu esse cargo, empreendeu lutar vigorosamente contra o protestantismo. Divergem as opiniões sobre a maneira de apreciar seus atos de então: para uns, foi um reformador que corrigiu os numerosos abusos do reinado anterior; para os outros, foi um inquisidor que perseguiu os protestantes. Seja como for, a história iria pregar-lhe uma peça imprevista. Henrique VIII, até então católico como seu lorde-chanceler, quis divorciar-se de Catarina de Aragão para desposar Ana Bolena. Mas o papa, por várias razões, recusou-se a anular o casamento, de modo que o rei, seguindo os conselhos de Thomas Cromwell, um aluno de Maquiavel, decidiu não mais reconhecer a autoridade de Roma e fundar sua própria Igreja. Foi o início do anglicanismo e o fim de Thomas More.

Por fidelidade a Roma e a suas convicções, este deixou seu cargo em 1532 e iniciou uma vida retirada dos negócios públicos. Entretanto, Cromwell, que o substituiria à frente do governo, quis forçá-lo a prestar o "juramento de supremacia", ou seja, a reconhecer a autoridade religiosa do rei. Nada o moveu e, após um simulacro de processo, Thomas More foi decapitado em 6 de julho de 1535. Para mostrar o sangue-frio e a dignidade de que deu provas nessa ocasião, a tradição afirma que, ao aproximar-se do cadafalso, ele teria dito a um amigo que lhe dava apoio: "Ajuda-me a subir, pois ao que parece não me ajudarás a descer."

Sua morte causou viva comoção na Europa. Humanista, homem de Estado honesto e rigoroso, tornou-se para muitos um mártir. O fato é que era também e sobretudo o autor de *Utopia*.

Como se sabe, *Utopia* é uma ilha imaginária onde Thomas More lança os fundamentos de uma sociedade ideal. Antes de analisar os princípios dessa filosofia política, convém salientar a originalidade desse procedimento. Na época em que outros autores querem reformar a religião ou articular a filosofia pela fé, Thomas More, seguindo o exemplo de Platão, faz da reflexão política uma filosofia pura, ao contrário de Maquiavel por exemplo. Com efeito, sua obra se divide em duas partes que mostram bem a verdadeira di-

mensão do projeto. Na primeira parte, o autor critica os sistemas concretos então existentes, realizando quase uma obra de sociólogo. Na segunda, descreve a sociedade ideal, como Platão o fizera na *República* e nas *Leis*, realizando uma obra de teórico. Não nos enganemos: apesar da apresentação voluntariamente figurativa, trata-se mesmo de uma reflexão sobre os conceitos, e não de um receituário sobre a arte e sobre a maneira de tomar o poder e de conservá-lo.

Na primeira parte, portanto, Thomas More imagina uma discussão com um viajante filósofo e erudito, Rafael. Esse artifício permite-lhe pôr na boca de Rafael uma crítica muito violenta contra as sociedades européias da época, em particular contra a sociedade inglesa. Para Rafael, a infelicidade pública vem dos abusos de poder de todos os tipos, e não do poder em sua essência. E esses próprios abusos do poder provêm de certas formas de poder: a monarquia e o poder dos homens da Igreja. Por que razão tais poderes conduzem necessariamente a abusos? Porque têm o monopólio, e acima de tudo o monopólio da riqueza. Ora, "o rico se esforça em reduzir o salário do pobre"; é da própria essência da riqueza ser abusiva. Portanto, deve-se atacar a própria raiz da riqueza, deve-se atacar a propriedade privada: "O único meio de distribuir os bens com equidade e justiça, e de constituir a felicidade do gênero humano é a abolição da propriedade." Vê-se aqui tudo que Saint-Simon, Fourier e os socialistas deverão a More. Mas ele não se detém aí. Rafael mostra como a propriedade, esse abuso econômico fundamental, acarreta todos os outros abusos. Assim, é abusivo castigar com tanta severidade certos delitos, como o roubo, uma vez que é a riqueza, portanto a miséria, que induz a eles. Aliás, ao se castigar o ladrão do mesmo modo que se castiga o assassino, incentiva-se o ladrão a assassinar. Essa crítica corajosa das leis repressivas da época é acompanhada de uma condenação da ignorância, também ela abusiva, em que se mantém o povo: "Se tolerais que a gente do povo seja mal ensinada e corrompida desde a infância, e se a punis quando ela atinge a idade adulta por crimes que, digamos, ela sugou com o leite, porventura não estareis criando ladrões para castigá-los em seguida?"

Essa primeira parte é, portanto, uma condenação inapelável dos costumes e dos poderes de seu tempo. A segunda parte não será menos subversiva.

Dessa vez, More imagina que uma testemunha lhe relata o que viu em Utopia, ilha que não existe em nenhum lugar. Sem entrar em todos os detalhes, salientemos aqui o essencial dessa sociedade ideal. Em Utopia, todos os magistrados, sem nenhuma exceção, são submetidos ao voto de seus concidadãos. É evidente que, seja qual for a forma assumida por seu governo, esse não poderá ser uma monarquia de direito divino, e que o fundamento do poder tem de ser o povo. O trabalho é obrigatório para todos, mas com o limite de seis horas por dia, a fim de que todos possam ter lazer e cultivar o espírito ao menos dez horas por dia. A mais nobre das tarefas é a agricultura, e ninguém está isento dela.

A pena de morte é abolida, salvo em caso de adultério. Mas esse rigor é amenizado pelas leis que regem o matrimônio: os noivos só podem casar-se depois de ter verificado sua conveniência física recíproca, e, em caso de incompatibilidade de temperamento, é sempre possível o divórcio por consentimento mútuo.

Evidentemente, a propriedade individual é proibida, a guerra é proscrita e a instrução é obrigatória. Por fim – o que não é o menos importante quando se pensa nos conflitos que dilaceravam a Europa naquela época –, todas as religiões são admitidas em Utopia. E, se o proselitismo é tolerado, a intolerância e o fanatismo são punidos com o exílio ou a escravidão: “A religião só deve ser propagada pela persuasão, não pelo insulto ou pela violência.”

É espantoso que o autor de uma obra tão revolucionária possa ter sido primeiro-ministro de um soberano europeu do século XVI. Aliás, ele pagou essa audácia com a própria cabeça, mas antes a Europa inteira admirou a ousadia de suas opiniões, e *Utopia* tornou-se rapidamente um clássico. Thomas More, provavelmente por precaução, se habituara a apresentar sua obra como um entretenimento, um jogo do espírito. É provável, ao contrário, que tenha levado esse trabalho muito a sério. Foi, de todo modo, o que fez a posteridade. Não só a palavra “Utopia”, neolo-

gismo criado pelo autor, entrou na linguagem corrente, como também as idéias de More serviram de fundamentos para toda a filosofia política moderna. Disseram muitas vezes que More era de certa forma o pai fundador do socialismo. Talvez. Mas foi certamente quem ressuscitou a filosofia política, mostrando, ao contrário de Maquiavel, que o pensamento político é sempre pensamento da utopia, pois é pensamento do possível, e não pensamento do necessário.

• *Utopia*, Lovaina, 1516; Londres, 1518; uma tradução dos *Diálogos* de Luciano, junto com Erasmo, em 1506; *Epigramas* em 1518; *História de Ricardo III* publicada entre 1543 e 1548; *Cartas, Escritos Teológicos* e também o famoso panfleto *Refutação dos Luteranos*, também chamado *A Defesa dos Sete Sacramentos*.

⇒ Nisar, *Renaissance et Réforme*, Paris, 1877; R. Mucchielli, “L’utopie de Thomas More”, in *Les utopies de la Renaissance*, Paris, 1963; A. Prévost, *Thomas More et la crise de la pensée européenne*, Tours, 1969; T. Ruysen, *Les sources doctrinales de l’internationalisme*, Paris, 1954.

Bernard GALAND

## MORRIS, Charles, 1901-1979

Filósofo americano da linguagem, nascido no Colorado. Foi titular da cadeira da Universidade de Chicago e da Universidade da Flórida.

Especialista em lingüística, tenta combinar as idéias do Círculo de Viena (empirismo lógico) com as de seus mestres, G. H. Mead (pragmatismo behaviorista) e C. Pierce (pragmatismo lógico). Indo mais longe que seus inspiradores, C. Morris não hesita em cindir a teoria geral dos signos ou semiótica em três ramos principais:

- sintático: análise das relações que os signos têm entre si em virtude de suas características puramente formais e estruturais;
- semântico: análise das relações entre os signos e o que eles designam;
- pragmático: estudo das reações que os usuários têm diante dos signos que utilizam.

Mais recentemente, C. Morris dedicou-se a fazer uma vasta síntese dos variados resultados decorrentes de seu esforço de análise, em especial comparando as relações entre os diferentes tipos de crença filosófica e as formas de cultura.

• *Six Theories of Mind*, Chicago University Press, 1932; *Foundation of the Theory of Signs*, Chicago University Press, 1938; *Signs, Language and Behavior*, New Jersey, Prentice Hall, 1942; *Variety of Human Values*, Chicago University Press, 1956; *Signification and Significance*, MIT Press, 1964; *Festival*, Nova York, Braziller, 1966; *The*

*Pragmatic Movement in American Philosophy*, Nova York, Braziller, 1970; *Writings on the General Theory of Signs*, Haia, Mouton, 1971. – Em francês: *Logique positiviste et science empirique*, Paris Hermann, 1937.

Paul GINESTIER

# N

## NATORP Paul, 1854-1924

Filósofo alemão nascido em Düsseldorf e falecido em Marburgo. Membro da Escola de Marburgo, na qual trabalhará de 1881 até falecer. Editor de *Philosophische Monatschriften*, de *Archiv für systematische Philosophie*; co-editor com Cohen de *Philosophische Arbeiten*.

Até cerca de 1912, Natorp procura estabelecer os princípios que fundamentam o *factum* científico, objetivo este que também era de Cohen e Cassirer, respectivamente dirigente e membro da escola; era utilizado um método transcendental (nem antropologista nem psicologista) que vai do dado às suas condições de possibilidade. Seus trabalhos – históricos e filosóficos segundo as exigências de uma filosofia assim transcendental que recusa, portanto, qualquer procedimento puramente especulativo – ficam então muito próximos dos de Cohen: a lógica transcendental deve elaborar o sistema necessariamente não fechado dos requisitos da verdade. Assim, em *Platos Ideenlehre* – no qual Natorp aprofunda as teses de Cohen sobre a idéia platônica entendida como Hipótese, pressuposição necessária da verdade, que antecipa o método transcendental, sem lhe ser idêntico (falta uma ciência físico-matemática que a filosofia poderia refletir –, Natorp escreve a propósito do trabalho de Sócrates: “O conhecimento, no qual reside a virtude, deve ser um conhecimento *a priori*, o que quer dizer que deve deitar raízes na autoconsciência.” Mas “O fato de extrairmos conhecimento de nós mesmos não teria sentido algum se em nós não fosse pensado algo de diferente da consciência em geral,

se não acrescentássemos pelo pensamento a legalidade da consciência, legalidade em conformidade com a qual a consciência forma o objeto, ou seja, o objeto puro do conceito”, segundo tradução de Vuillemin, que comenta: “Não se pode indicar com maior clareza a passagem do psicológico para o transcendental.” Natorp identifica filosofia, idealismo e soberania absoluta do método. Refere-se a Kant: “Conhecer significa [...] criar nexos [...] conceitos, juízos, conhecimento [...] significam, como dizia Kant, ‘funções’, ‘ações’, isto é, métodos [...] O objeto ‘é’ pura e simplesmente o *x* da equação de nosso conhecimento, cujo sentido também só é dado por essa mesma equação, pela relação na qual esse *x* é posto por ela com as grandezas conhecidas: elementos fundamentais de toda determinação do objeto do conhecimento.” Mas, assim como Cohen – e assim fica claro que a volta ao Kant marburguês não é uma ortodoxia idólatra da letra –, Natorp enuncia que “o sistema dessas determinações fundamentais, particularidades do procedimento fundamental do espírito que se chama ‘síntese de uma diversidade’, não é, como acreditava Kant, uma coisa que se possa estabelecer para sempre de forma imutável”, porque abstraído por reflexão filosófica de uma ciência que progride. “Portanto, é a maneira kantiana de tratar o problema que tem valor eterno”, *Em Memória de Kant*. Desse modo, o sistema kantiano não implica a geometria euclidiana, mas contém o reconhecimento do caráter axiomático da geometria. O parentesco também é grande com Cohen no tocante a uma concepção de moral que define



um socialismo humanista e racional, no qual a pedagogia e, no mais alto grau, a filosofia se fazem necessárias; fim colocado a este imposto pela Idéia de comunidade humana, para a qual o Estado é meio, e não fim. Segundo Natorp, “foi por acidente que o socialismo ‘científico’ se originou historicamente da filosofia hegeliana, pois nenhuma de suas teses essenciais se apóia nas hipóteses específicas dessa filosofia. Ele precisará, sim, renunciar ao absolutismo que já fora vencido por Kant [...] se quiser merecer o título de ‘científico’. Para os grandes socialistas, o hegelianismo era no fundo apenas a forma então existente de evolucionismo”, que se fundamenta de fato nos princípios reguladores, pelo que o socialismo deve muitíssimo a Kant, embora indiretamente.

Natorp criticará Cohen do ponto de vista mesmo do sistema filosófico marburguês: contesta que o direito mereça o título de *factum* científico conferido por Cohen – segundo quem, em relação a uma Ética definida como “teoria dos princípios da filosofia do direito e do Estado”, o direito teria o mesmo lugar que a ciência ocupa em relação à lógica; além disso, Natorp considera que a base real da prática compreende um conjunto de formações culturais que Cohen não leva realmente em conta; considera também que a estética ficou sem fundamento. Com *Allgemeine Psychologie*, supera a desconfiança de Cohen quanto à Psicologia (que aqui deve ser entendida mais como fenomenologia), que a põe no rol das ciências da natureza. Através de um método inverso ao da Lógica, trata-se de “remontar de trás para a frente” (*Zurückleitung*) a construção do objeto, levada até certo ponto, chegando às últimas fontes subjetivas atingíveis da consciência imediata, fontes de que essa construção partira, por assim dizer, através da inversão de todo esse processo de objetivação”. Dos objetos construídos, remontar aos fenômenos subjetivos. Na consciência (objeto dessa psicologia), Natorp distingue, mas não separa, o conteúdo da consciência, sua relação com o Eu, *Bewusstheit* sempre idêntica a si mesma, e o Eu, não analisável. No final da vida, Natorp abandona o terreno demarcado pelos conceitos de humanismo e método em que se mantinha a escola, para postular um logos mais originário que o método e o homem, um ponto

de vista unitário, último “que dá sentido”: o “há”, *es ist*, com ressonância heideggeriana.

• Descartes' Erkenntnistheorie, 1882; *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, 1888; *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, 1894; *Sozialpädagogik*, 1899; *Platos Ideenlehre*, 1902; *Pestalozzi. Sein Leben und seine Ideen*, 1909; *Philosophie und Pädagogik*, 1909; *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 1910; *Allgemeine Psychologie nach kritische Methode*, 1912; *Kant und die Marburg Schule, Kant-Studien*, vol. 17, 1912, e, em francês: “À la mémoire de Kant”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1904; *Sozialidealismus*, 1920; *Individuum und Gemeinschaft*, 1921; “Selbstdarstellung”, in Schmidt, edit., *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung*, vol. 1, 1921; *Vorlesungen über praktische Philosophie*, 1925; *Philosophische Systematik*, 1958.

⇒ H. Dussort, *L'école de Marbourg*, Paris, PUF, 1963; J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954.

Richard ASSUËD

## NEWTON Isaac, 1642-1727

Isaac Newton nasceu em Woolsthorpe na Inglaterra e morreu em Londres. Sua infância se passa basicamente em meio a mulheres, pois seu pai faleceu algum tempo antes de seu nascimento, em outubro de 1642. Admitido no Trinity College em 5 de junho de 1661, torna-se *scholar* em 1664 e depois obtém o título de *Bachelor of Arts* em 1665. Em junho do mesmo ano, volta por pouco menos de dois anos ao seu Lincolnshire natal, pois a epidemia de peste provocara o fechamento da Universidade. Esse período, que abarca os dois anos (de 1665 a 1666) de afastamento das obrigações acadêmicas, será o mais fecundo de sua vida. É nessa época que estabelece as bases de suas maiores descobertas em matemática, óptica e mecânica celeste. Estas, formuladas em manuscritos e cadernos de notas, exigirão longos anos de esforços para ganhar forma definitiva. Assim, a teoria das cores e da luz, depois de ser objeto das aulas de Newton de 1670 a 1672 na cátedra lucasiana que lhe fora deixada por Barrow, é publicada em *Philosophical Transactions* em 1672 e 1675, datando de 1704 o *Tratado de Óptica* definitivo; a grande obra *Philosophiae naturalis principia mathema-*

tica é publicada em Londres em 1687, concluindo a unificação da física celeste com a física terrestre iniciada por Galileu.

Newton, pelo estilo e pela novidade de seus trabalhos científicos, envolveu-se em várias discussões cujos temas ditaram em grande parte as reflexões do século XVIII. O exemplo mais marcante disso é o debate com os cartesianos, por abordar o problema dos fundamentos da racionalidade científica quando da polêmica sobre a inteligibilidade do conceito de atração ou de gravitação a distância.

Por outro lado, Newton esclareceu várias vezes suas concepções filosóficas: em *Regulae Philosophandi*, no Escólio geral de *Principia* e na Questão 31 de *Óptica*. Através desses diversos textos transparece certo número de concepções específicas. Acima de tudo, o estudo da filosofia natural favorece a crença na existência de um Deus criador das extraordinárias regularidades do sistema solar; aliás, o Deus de Newton se opõe, por sua intervenção ativa e contingente, ao Deus fiador da ordem inteligível, dos cartesianos. Por outro lado, a posição de Newton em relação às hipóteses (expressa principalmente em seu célebre *Hypotheses non fingo*) e sua afirmação metodológica, segundo a qual toda proposição deve ser extraída dos fenômenos e generalizada por indução, levaram inúmeros positivistas a incorporar a obra newtoniana. Essa análise parece ser muito artificial porquanto Newton, assim como alguns de seus contemporâneos e influenciado, entre outros, por Gassendi, Walter Charleton, Robert Boyle e Henry More, imagina o universo composto por corpúsculos microscópicos cujos movimentos e associações estão sujeitos a leis matemáticas que devem ser descobertas. Desse ponto de vista é muito difícil compreender a obra criadora de Newton independentemente dos elementos de uma metafísica corpuscular de que dão provas os seus primeiros cadernos de notas.

Assim, mesmo salientando que todo trabalho científico deve limitar-se à pesquisa experimental das regularidades matemáticas – pois as hipóteses que ultrapassam a estrita observação não têm lugar na ciência –, na prática Newton não parecia seguir instruções tão rigorosas.

O pensamento newtoniano, por sua complexidade e riqueza, mostra-se como marco essencial, principalmente para a história e para a filosofia das ciências.

• *Isaaci Newtoni Opera quae extant Omnia*, Londres, Samuel Horsley, 1779-1785, 5 vol. As primeiras publicações de Newton dizem respeito à óptica e foram publicadas em *Philosophical Transactions of the Royal Society* entre 1672 e 1676; *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Londres, 1687; *Opticks*, Londres, 1704; *Arithmetica Universalis*, Cambridge, 1707; *Analysis per Quantitatum series, Fluxiones ac Differentias: cum Enumeratione Linearum Tertii ordinis*, Londres, 1711; *The Chronology of ancient Kingdoms amended*, Londres, 1728; *Lectiones Opticae*, Londres, 1729 (a primeira parte foi traduzida em inglês já em 1728); *Observations upon the Prophecies of Daniel, and the Apocalypse of St John*, Londres, 1733; *The Method of Fluxions*, Londres, 1736. – Principais obras de Newton traduzidas em francês: *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, traduzido pela marquesa du Châtelet, Paris, 1756 e 1759 (reed. fac-similada Blanchard, 1966); *Traité d'Optique*, trad. Coste da 2ª ed. inglesa, Paris, 1720 e 1722 (reed. fac-similada Gauthier-Villars, Paris, 1955, e UGE, 1987); *La méthode des fluxions*, traduzido por Buffon, Paris, 1740 (reed. fac-similada Blanchard, 1966).

⇒ Peter e Ruth Wallis, *Newton and Newtoniana*, 1672-1975, *A Bibliography*, Dawson, 1977; F. Rosenberger, *Isaac Newton und seine physikalischen Principien*, Leipzig, 1895; Léon Bloch, *La philosophie de Newton*, Paris, 1908; apresentada por André Robinet, *Correspondance Leibniz-Clarke*, PUF, 1957; J. W. Herivel, *The Background to Newton's Principia*, Oxford, 1965; Alexandre Koyré, *Études newtoniennes*, Paris, 1968; *The Annus Mirabilis of sir Isaac Newton 1666-1966*, obra coletiva editada por R. Palter, Cambridge, Mass., 1970; M. Blay, *La conceptualisation newtonienne des phénomènes de la couleur*, Vrin, 1983. – Sobre a influência de Newton: *Attraction universelle et religion naturelle chez quelques commentateurs anglais de Newton*, Paris, 1938; *L'introduction des théories de Newton en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Pierre Brunet, 1931.

Michel BLAY

## NICOLAU DE CUSA, 1401-1464

Pensador de múltiplas facetas, porém sistemático, por muito tempo esquecido mas agora cada vez mais reconhecido mesmo fora de sua pátria, Nikolaus Krebs (em latim *Nicolaus Cancer de Cusa* ou, mais simplesmente, *Cusanus*) é designado o mais das vezes pelo nome do burgo onde

nasceu em 1401, Cusa – ou Kues – à margem esquerda do Mosela, entre Trier e Coblença, numa família da burguesia abastada, que possuía barcos no rio e vinhedos nas encostas. Protegido pelos condes de Manderscheid, é possível que tenha sido aluno dos Irmãos da Vida Comum; o único fato indubitável é que, matriculado em 1416 na Faculdade das Artes de Heidelberg (célebre sede do nominalismo), sai ao cabo de um ano sem que se tenha certeza se obteve o humilde título de “bacharel de artes”, pelo qual será designado mais tarde – com ironia – por Johannes Wenck, ao responder à *Douta Ignorância* de Cusa com um injurioso libelo intitulado *Da Ignorância das Letras*. Em Pádua Nicolau vai passar cinco anos decisivos para a sua formação. Em outubro de 1423 lá obterá o título de doutor em direito canônico, e sua primeira notoriedade será a de ser jurisconsulto formado na escola de Zabarella (para quem a autoridade dependia da eleição). Mas o interesse de Cusa já vai muito além dos “decretos”. Em Pádua trava amizade com Cesarini, só um pouco mais velho que ele, mas que receberá o chapéu cardinalício já em 1426. Cusa lhe dedicará em 1440 o *De docta ignorantia*, envergonhado – dirá ele – por usar um latim rude e por vezes bárbaro. É a Cesarini, porém, que Cusa deve certos laivos de humanismo italiano e os apoios que lhe favorecerão a carreira eclesiástica. Fiel até a morte lhe será outro companheiro de Pádua, o médico Toscanelli, matemático e astrônomo – duas áreas nas quais Nicolau terá reputação de amador esclarecido. Homem de ciência, Toscanelli tinha suficiente abertura para outros campos de experiência – centrais no universo cusano – para, em 1443, mandar pessoalmente ao amigo – que era hefenista medíocre – a nova tradução latina (de Ambrósio Traversari) da *Teologia Mística* do pseudo-Dionísio, uma das maiores fontes do neoplatonismo cusano, junto com *Elementos Teológicos* e *Comentário de Parmênides*, de Proclo, conhecidos através das versões medievais de Moerbeke. Como herança da estada em Pádua é de notar também a lembrança dos sermões pregados por Bernardino de Siena, cuja “palavra de fogo” Nicolau – também fecundo pregador – sempre invejará.

De volta à terra natal em 1425, torna-se secretário do arcebispo de Trier, Othon de Ziegenhain, que, conforme os costumes do tempo, o dota de benefícios e prebendas, ainda que, sendo simples clérigo, Nicolau não mostre pressa alguma em receber as ordens maiores (só se tornará padre uns dez anos mais tarde). Matriculado na Universidade de Colônia, que conserva viva a tradição de Alberto Magno, ao que parece ministra ali alguns cursos de direito canônico, mas recusará as ofertas da jovem Universidade de Lovaina que, por duas vezes, em 1428 e em 1435, vai oferecer-lhe uma cátedra nessa disciplina. Por mais apreciada que já seja sua atividade de consultor e árbitro, agrada-lhe alargar os horizontes, em especial em contato com Aymeric de Campo, discípulo dos lullistas parisienses, e a influência do mestre catalão será perceptível já em seus primeiros sermões.

A virada de 1430 está ligada a um debate canônico em que se apresentam ao mesmo tempo questões de princípio e interesses dos clãs. Para suceder ao arcebispo Othon, o papa indicou Rabano de Helmstadt; Nicolau de Cusa vai defender, perante o Concílio de Basileia, os títulos do candidato local, Ulric de Manderscheid. Causa difícil de sustentar, que ele acaba perdendo. Mas os “padres” apreciam o talento e a cultura de Nicolau; “incorporam-no” ao Concílio em fevereiro de 1432 e o incumbem de delicadas negociações com os hussitas, aos quais ele proporá a concessão do uso da comunhão sob as duas espécies em troca do pleno reconhecimento da autoridade romana. O tema central de sua reflexão é o consenso obtido de comum acordo e de pleno respeito às diferenças no seio da unidade, como bem o mostram, em 1433, os três livros do *De concordantia catholica*, em princípio coletânea de textos canônicos, questionamento da autenticidade da pretensa “doação de Constantino” (na qual os papas fundamentavam suas pretensões ao poder temporal), definição do bispo de Roma como patriarca do Ocidente (só tendo autoridade sobre as igrejas latinas), mas também – a partir do princípio da igualdade e da liberdade originais (*natura potentes et aequi liberi sunt homines*, II, 4) – programa de reforma da Igreja com base numa série de eleições, únicos fundamentos

de um autêntico poder, além de esboço de uma vasta federação na qual o imperador desempenharia entre os reis e chefes de Estado um papel presidencial análogo ao do papa entre os patriarcas. Num outro domínio Nicolau elabora um plano de “reparação” do calendário juliano, de evidente utilidade (o atraso em relação ao Sol já era de dez dias), que no entanto se fará esperar ainda mais de um século e meio.

Já em 1435, decepcionado com a impotência do Concílio – aliás desprovido de qualquer autenticidade ecumênica – tanto para restabelecer a ordem na cristandade ocidental quanto para reatar com o Oriente uma comunhão de há muito rompida, Nicolau une-se ao papa Eugênio IV, que o inclui no número dos delegados que, em agosto de 1437, embarcam em Veneza rumo a Constantinopla para lá procurarem o imperador e o patriarca bizantinos, acompanhados de seus teólogos, mas preocupados com uma conciliação com Roma principalmente porque, diante do agravamento da ameaça turca, esperavam ansiosos uma ajuda financeira e militar do Ocidente latino. Em 9 de abril do ano seguinte, inicia-se em Ferrara o concílio de união, depois transferido para Florença. Nicolau assiste à primeira sessão; logo encarregado de outras missões, não terá nenhuma participação nas negociações que se desenrolam num espírito totalmente diferente do da “concordância universal”. Logo de saída em situação de inferioridade, os gregos vão ceder em todos os pontos litigiosos, de sorte que o acordo assinado em 6 de julho de 1439, por não poder obter o “consenso” da comunidade ortodoxa, logo será denunciado.

De sua viagem, Nicolau trouxe informações úteis, mas também falsas esperanças quanto ao mundo islâmico, que ele imagina disposto à reconciliação pacífica com o cristianismo. Travou relações amigáveis com os gregos, principalmente com o futuro cardeal Bessarion, a quem deveu certa iniciação na corrente “helenística” vinda com Gemistus Pletho e que será representada, na geração seguinte, por Marsilio Ficino. O mais importante é que, durante a travessia da volta, recebeu, por “dom do Pai das Luzes” segundo ele, a idéia central a que dá andamento, já em 1440, nos três livros da obra *De docta ignoran-*

*tia*, respectivamente dedicados a Deus (infinito absoluto em quem máximo e mínimo formam apenas um), ao universo (infinito reduzido que Descartes – usando outra linguagem – chamará de indefinido, e ao qual Cusa, no capítulo XI muito admirado por Giordano Bruno, ousa aplicar, antes de Pascal, uma fórmula até então de uso exclusivamente teológico, escrevendo que em toda parte estão os centros e em nenhum lugar a circunferência) e ao homem (remate da criação, vínculo entre a carne e o espírito, horizonte do tempo e da eternidade e em quem se opera, pelo *Homo maximus*, microcosmo cristico, o retorno do infinito cósmico ao infinito divino).

Mas, mesmo continuando a meditar sobre a coincidência dos opostos, sobre as abordagens assintóticas e o ternário unidade-igualdade-conexão, o infatigável Nicolau labuta, de dieta em dieta, pela unidade da Igreja e pela paz do Império. Suas missões e intermediações diplomáticas o tornam familiar (jamais cortesão) de várias casas principescas, mas freqüenta ao mesmo tempo os monges de Tegernsee, com os quais manterá mais tarde uma importante correspondência sobre o verdadeiro sentido da mística dionisiana. E já dá grande apreço à herança de mestre Eckhart, extraindo dele, especialmente em seus sermões, mais de uma frase paradoxal. Em 1449, quando – para responder aos ataques de Wenck – precisa escrever sua *Apologia doctae ignorantiae*, defenderá ao mesmo tempo o condenado de 1329, sem desconhecer o perigo que certos alimentos indigestos representa para estômagos imaturos. Em 1442, em seu tratado *De conjecturis*, apresenta o esboço de uma monadologia ligada (como em Leibniz) ao princípio dos indiscerníveis. Mais do que em *Douta ignorância*, segundo suas próprias palavras, pretende salvaguardar a transcendência divina situando a unidade pura além do intelecto, mas ao mesmo tempo, com uma contraposição de estilo eckartiano, enfatiza a total imanência do infinito ao comparar a identidade com a ponta de uma pirâmide que se alarga por degraus até o nada da pura alteridade, por sua vez fonte de uma segunda pirâmide que se entrecruza com a primeira. Entre 1445 e 1447 vários opúsculos com títulos significativos se situam no limiar da espiritualidade com a

metafísica: *De Deo abscondito*, *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei*, *De dato Patris luminum*, *De genesi*.

É realmente para recompensá-lo por serviços muito diferentes que, em 11 de janeiro de 1450, Nicolau V, de acordo com o desejo de seu predecessor Eugênio IV, confere a Cusa a púrpura cardinalícia, numa época em que são pouquíssimos os alemães admitidos no sacro colégio; mas, em vez de afastar-se da especulação devido a tal honraria, durante esse mesmo ano ele escreve, no retiro de Abruzzos, quatro diálogos com o título geral *De Idiota* e, inspirando-se no estilo platônico, situa-os no fórum romano em meio à multidão cosmopolita atraída pelo Jubileu. Ali um simples artesão, fabricante de colheres de pau, opõe sua “sabedoria” inata ao saber livresco de um interlocutor que é ora designado como “orador”, ora chamado de “filósofo”, em resumo uma espécie de contracenante muito disposto a deixar-se conduzir pelos caminhos da verdade. Se bem que pretenda vencer apenas com o uso de um método são – dentro da linha que vai de Sócrates a Descartes –, na verdade o “idiota” do cardeal mostra ser dos mais eruditos, principalmente no terceiro trecho, *De mente* (que despertará em Ernst Cassirer interesse suficiente para inseri-lo como apêndice de seu belo *Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927). Ai, de fato, o “profano” representa um meio-termo bem informado entre todas as teorias do conhecimento, do antigo pitagorismo ao jovem nominalismo. A parte mais curiosa da obra é sem dúvida a última, *De staticis experientis*, em que o autor – num modo de semi-utopia já perceptível em *De concordantia* e bem mais fácil de perceber, como veremos, em *De pace fidei* – apela para os poderes públicos a fim de constituir, por meio da balança considerada como instrumento capaz de medir tudo (sem excetuar os elementos ditos “leves”, como o ar e o fogo), o levantamento quantificado das qualidades e propriedades do conjunto dos corpos, brutos e vivos, mediante variação sistemática de experiências, “pesando”, por exemplo, o pulso, o fôlego, a urina de pessoas de faixas etárias e origens diversas. Datam desse mesmo ano vários tratados matemáticos, *Transmutationes geome-*

*tricae*, *Arithmeticum complementum*, *Quadratura circuli*, desiguais e algumas vezes sugestivas pesquisas sobre o problema dos limites (já em *Douta Ignorância*, I, 12 ss., Nicolau interpretava como “sinais” esclarecedores da *coincidentia oppositorum* fatos como a passagem do “curvo” ao “reto” num segmento de circunferência no instante em que se infinitizasse o diâmetro do círculo).

No entanto, a partir do Natal de 1450 o novo cardeal – titular de San Pietro in Vincoli – deverá dedicar-se a tarefas diplomáticas e pastorais. Logo se mostrarão infrutíferas a sua mediação entre o bispo de Colônia e o duque de Clèves bem como sua efêmera intervenção nas negociações entre os reis da França e da Inglaterra, que o papa queria reconciliar, após um século de guerra, a tempo de unir forças contra os turcos. Mais uma vez fracassa também o acerto tão esperado com os hussitas. Mas embora a “Grande Legação” de Nicolau (que o leva dos confins da Hungria até os Países Baixos) não produza muitos efeitos duradouros, pelo menos esclarece o sentido de seus projetos reformadores. Incumbido, de fato, de “anunciar” em terras germânicas, para o Jubileu, as “indulgências” que, sessenta e sete anos depois, tanto indignarão Lutero, Nicolau, em vez de “vender” um perdão ilusório em troca de esmolas, exige em toda parte melhores costumes e a efetiva correção dos abusos, a despeito de teimosas resistências, algumas vezes agravadas por conflitos locais ou susceptibilidades linguísticas, principalmente em Liège, cujos clérigos concubinários, alegando que pertenciam ao domínio “gaules”, recusam as censuras de um legado “germânico”. Nicolau denuncia o culto de imagens milagrosas, combate o comércio de relíquias, proíbe a adoração supersticiosa de hóstias supostamente ensanguentadas, em que descobre a presença de mofos avermelhados.

Precisa enfrentar novos embates quando, em abril de 1452, assume a sede episcopal de Brixen, que o papa lhe confiara havia dois anos, e que comporta um poder temporal, de tipo ainda feudal (em sua correspondência Nicolau contestará o estatuto ambíguo dos príncipes-bispos). Aqui o paradoxo está em que, designado de cima, sem acordos prévios, como o fora Rabano duas déca-



das antes, o antigo defensor de Ulrico se choca agora com o candidato tirolês, sustentado pela nobreza do país e pelo duque Sigismundo. A principal condutora da resistência é uma abadesa de altíssima linhagem que recusa submeter-se ao filho de um burguês moselano. Em 1457, depois de anos de luta, sitiado em sua fortaleza de Buchenstein por Sigismundo (suspeita-se que ele quisesse instituir no Tirol uma Igreja relativamente independente de Roma), Nicolau ocupa o lazer forçado escrevendo um segundo *De quadratura circuli*. De resto, ainda que agitado e cheio de preocupações seculares, o período tirolês não foi filosoficamente infecundo. Em 1453, ao mesmo tempo que escrevia um curioso *De mathematicis complementis*, ele meditou, em *De visione Dei*, sobre a identificação, na relação humano-divina, entre ver e ser visto, a partir de uma pintura de Roger de La Pasture que mostra uma figura de Cristo que parece olhar de frente ou de lado qualquer um que o considere direta ou obliquamente, visão próxima ou remota conforme as próprias disposições de seu sujeito-objeto. Mas sobretudo, na mesma hora em que desaba o império bizantino sob os ataques do império turco, enquanto o papa humanista Pio II, deploando a irrupção dos bárbaros na “pátria de Homero”, oferece ao sultão a coroa de Constantino, impondo-lhe apenas a condição de batizar-se, Nicolau escreve aquele que talvez seja o mais ousado de seus diálogos, aquele que no século das Luzes o protestante liberal Semler, seu tradutor, apresentará como a apologia esclarecida de um cristianismo reduzido à ética. Realmente *De pace fidei*, denunciando a vergonha das guerras “santas” em que os povos matam e morrem pela glória de um mesmo Deus invocado sob diversos nomes e adorado segundo diversos ritos, ele pretende demonstrar a concordância básica de todas as religiões. Depois de uma espécie de prólogo no céu, onde os anjos das nações relatam ao Altíssimo a escandalosa divisão da humanidade, o autor imagina a convocação de uma conferência em Jerusalém que reúna os delegados de todas as nações encarregadas de negociar uma “paz da fé” mediante concessões recíprocas relativas aos usos e costumes, até mesmo a fórmulas dogmáticas de sempre precária adequação. A

base do acordo é, com toda evidência, a filosofia cusana, segundo a qual em toda operação intelectual atua a relação trinitária de unidade, igualdade e conexão, pondo em foco a mediação do *Homo maximus*. Sete anos mais tarde, limitando seu tema ao problema essencial, o cardeal, em *De cribatione Alchorani*, fornecerá uma “piedosa” leitura do Alcorão. Nicolau está convencido de que a verdade única, inacessível em si mesma, manifesta-se em diversos graus de conjecturas e aproximações, conforme a época e o lugar, através de uma variedade de revelações parciais, de sorte que Moisés não foi o único incumbido de preparar o povo do Êxodo para a mensagem de Cristo, mas também todos os sábios pagãos – no Egito como no Irã, na Grécia como em Roma, entre os tártaros como entre os indianos (interlocutores ativos do *De pace fidei*) – receberam e recebem ainda missões semelhantes; por isso, Nicolau atribui ao profeta do islamismo (ainda que às vezes este seja “enganado pelo demônio”) a vocação histórica de arrancar da idolatria os rudes povos da Arábia, dando-lhes uma espécie de versão simplificada do cristianismo, mesmo assim suficiente para que os muçulmanos mais instruídos pressintam seu verdadeiro sentido. Conservando a esperança de um frutuoso diálogo com eles, o cardeal acolherá friamente o projeto de Cruzada, para o qual o papa voltará todas as suas atenções daí em diante, mostrando-se bem pouco realista para contar até com o apoio ativo de Luís XI e para mandar Nicolau fazer uma tentativa vã nesse sentido.

De fato, em 1458, Pio II – ou seja, Enea Silvio Piccolomini, companheiro de Cusa no tempo de Basileia no partido conciliar – chamara seu velho amigo para a Cúria romana, encarregando-o de funções administrativas nos Estados pontifícios, oportunidade em que foi esboçado um plano de saneamento do Pântano Pontino, cuja execução esperará mais tempo do que a reforma do calendário. Apesar das labutas de uma vida que conheceu pouco descanso, o cardeal continuará até o fim a ditar textos que elucidam e complementam seu pensamento, sendo um dos mais significativos (do mesmo ano em que ele deixa o Tirol) *De Beryllo*, no qual ele apresenta seu método como equivalente ao berilo, “pedra brilha-

te e transparente, que é talhada ao mesmo tempo em convexidade e concavidade”, de tal maneira que com ela se enxerga o que escapa ao olhar. Elogiando Parmênides e Platão, conhecidos e compreendidos através de Proclo, lamenta que depois da forma e da matéria Aristóteles tenha enunciado como terceiro termo uma passiva *privatio* em vez de um dinâmico *nexus*, mas presta homenagem a Protágoras por ter compreendido que, pela potência operativa de seu entendimento, o homem é mesmo a medida de todas as coisas, ele que o Trimegisto denomina com razão “segundo Deus”. Muito manifesta é a influência de Proclo no ano seguinte, em *De principio* e *De aequalitate*, centrados nas relações entre o uno e o múltiplo. Tendo agora em mãos a tradução latina de *Vidas dos Filósofos* de Diógenes Laércio, Nicolau descobre precursores seus cada vez mais numerosos, inclusive Epicuro, que ele felicita por ter mostrado que o universo tão vasto não poderia ser criado só em função de nossa Terra tão pequena.

Unindo numa única palavra, de um modo até bárbaro, o infinitivo do verbo poder com o presente do indicativo do verbo “ser” na terceira pessoa do singular, em *De possesset*, de 1460, empenha-se em sugerir a indizível coincidência do ato puro com a onipotência em Deus; o ano seguinte, em seu “tetrálogo” *De non aliud*, apresenta a negação da alteridade como a aproximação menos inadequada da verdadeira identidade, tornando-se então a forma trinitária, muito estranhamente: “Não-outro do não-outro é o não-outro”, dupla redundância à qual Nicolau atribui o sentido de dialética circular e ascendente ao mesmo tempo. No ano de 1462, em *De venatione sapientiae*, repetindo a asserção contida em *De Idiota* quanto à sabedoria que “grita nas praças públicas” e com a qual se alimenta espontaneamente o intelecto não atulhado de falsos saberes, Nicolau focaliza a inseparabilidade do poder-fazer-se e do poder-ser-feito (*posse fieri*, que também se traduz por poder-tornar-se). Salienta mais uma vez o acordo fundamental entre todos os verdadeiros filósofos, mas aqui sobretudo entre Platão e Aristóteles, tema familiar a muitos dos gregos então refugiados na Itália. Após ter lembrado que “de formas várias, as Santas Escrituras e os

filósofos disseram a mesma coisa”, ele considera – através das três “regiões” pura eternidade, perpétua imitação (cósmica e intelectual) e “fluxo temporal” – dez “campos” para um tipo de “caça à sabedoria”. Ai encontramos as mais antigas e as mais recentes formulações de Nicolau, pois o *possest* e o *non aliud* sucedem-se imediatamente à douda ignorância; da sexta à oitava posição figuram a unidade, a igualdade e a conexão (mas aqui precedidas – num modo mais bíblico – pela luz e pelo louvor, sendo seguidas pelo “termo”, que é preferido ao *peras* platônico: o *terminus maximus et interminatus* não tem princípio nem fim, e sua *virtus* “explica” e “determina” todas as coisas na infinita singularidade delas); a seguir vem a “ordem”, que, conforme os *Nomes Divinos* do Pseudo-Dionísio (7, 2), é entendida como “disposição muito ordenada de todas as coisas”, a partir da qual o espírito remonta à fonte exemplar e transcendente de todas as coisas, apreendendo, por conseguinte, a “beleza absoluta na qual brilham todas as coisas juntas”; mas também é entendida, em nível mais humilde, como o método que permite ao escravo do *Ménon* (cap. 31) resolver corretamente (como pensa Nicolau) “todos os problemas geométricos”, sem precisar de conhecimentos prévios.

Em 1463 os dois importantes diálogos *De ludo globi* relatam, no ambiente agradável de um jardim romano, uma conversa muito socrática entre o velho cardeal e dois jovens príncipes bávaros sobre as lições que devem ser extraídas de um jogo que consiste em lançar bolas assimétricas com superfície dupla (uma convexa, a outra côncava) num solo em que se encontram desenhados dez círculos concêntricos com certo número de balizas, de tal modo que elas rolem entre os obstáculos segundo uma trajetória helicoidal e terminem seu trajeto o mais perto possível do centro. Aqui se justapõem diversos símbolos, referentes ao destino do homem e ao problema da individualidade (cada lançamento é singular, e a bola nunca segue exatamente a mesma rota). Afirmando de passagem que, sobre uma superfície sem nenhuma aspereza, uma suposta esfera perfeitamente polida e homogênea rolaria em linha reta ao infinito, Nicolau vai além da teoria intermediária do *impetus* (que deveria vigorar

até o tempo de Galileu) e anuncia o princípio de inércia.

Nos derradeiros meses de uma vida que continuou ativa a despeito de muitos incômodos (gota, colite, oftalmia), dois escritos breves porém substanciais vão constituir uma espécie de testamento filosófico do cardeal. Na primavera de 1464, em seu *Compendium*, ele esboça uma espécie de semiologia: compara o intelecto humano ao “cosmógrafo” que, instalado no centro de uma cidade, recebe através de cinco portas (equivalentes aos cinco sentidos) toda a informação possível sobre a *dispositio mundi*, e cria, por assim dizer, o mapa do universo (trabalho geográfico que antes o próprio exercera dignamente); só depois disso poderá esforçar-se por discernir a “inacessível luz que brilha nas trevas”. Quase contemporâneo, *De apice theoriae* – cujo título remete às noções procliana e dionisiana de “cimo” e “contemplação” –, empenha-se em definir, em termos extraídos do vocabulário místico mas sem dúvida alguma pertencentes ao domínio filosófico, uma “simples visão” que se elevaria até o “incompreensível”. O modo de acesso proposto aqui é pura e simplesmente a potência, que o autor denomina *posse ipsum* e cuja dialética, mais uma vez, põe em relevo os aspectos “unitritinários”. No capítulo 12 de *De venatione*, que evoca o texto de Aristóteles sobre o “ente como tal sempre procurado” (*Metafísica*, Z, I, 1028 b), ele elogia o Estagirita por ter compreendido que a “quididade de todas as coisas” escapa a qualquer “poder cognitivo”. O *De apice* quer mostrar, no entanto, que as potências que atuam em toda operação mental refletem à sua maneira a “Potência das potências” cuja “mais perfeita manifestação” seria Cristo. Assim, até o fim, não parando de imaginar novas “conjeturas” e “aproximações”, Nicolau – como torna a dizer sem o menor temor nas últimas linhas de seu derradeiro diálogo – pensa oferecer a seu confidente Pedro de Erkelenz um instrumento mais apurado para “ver a diferença transformar-se em concordância”.

No verão anterior, retirando-se em Orvieto com a esperança de tratar-se em calma sob o suave céu da Úmbria, fora obrigado a desempenhar mais uma vez seu papel de árbitro entre facções

rivais; logo o papa o chamara de volta a Roma para confiar-lhe outras tarefas da mesma ordem. Em julho de 1464, Pio II o convoca a Ancona para juntar-se às tropas reunidas ao longo da costa, de onde seriam transportadas para a Grécia pela frota veneziana; a morte do papa, em 14 de agosto, interromperá por uns tempos uma expedição que só podia terminar em desastre. Três dias antes o próprio Nicolau, forçado a parar em Todi, ali exalou o último suspiro, pacificamente, cercado de um pequeno grupo de amigos, desde o velho companheiro de estudos Toscanelli até o jovem André de Bussi, que, cinco anos mais tarde, em seu prefácio a uma edição de Apuleio, elogiará hiperbolicamente o cusano por ter “lido todos os livros, não só dos autores antigos e dos mais recentes, mas também da idade intermediária”, fazendo assim menção, decerto pela primeira vez, a uma “Idade Média” (*media tempestas*), em homenagem póstuma ao mestre que foi nutrido por toda uma tradição medieval (de Erígenio e de Teodorico de Chartres a Raimundo Lúlio e a mestre Eckhart), mas que, tendo raízes também em terreno antigo, anuncia e prepara de mais de uma forma os tempos novos.

Seu monumento fúnebre, em San Pietro in Vincoli, por certo menos imponente que o de Júlio II, comporta um medalhão que é considerado um retrato bastante fiel do cardeal. Sua lembrança não é menos viva em Cusa onde sua casa natal, recentemente restaurada, foi transformada em museu; também em Cusa, o Asilo São Nicolau, construído por indicação sua, contém seu coração e, na capela (cujas abóbadas unem o quaternário pitagórico ao ternário neoplatônico e cristão), encontra-se um retábulo que mostra Nicolau orando, ajoelhado como doador. Mantida pelo produto dos vinhedos da família, a fundação, que há cinco séculos abriga trinta e três idosos, conservou-se intacta apesar das guerras e revoluções; a biblioteca do asilo, precioso instrumento de trabalho, contém a maioria dos manuscritos que Nicolau possuía (em especial os de Proclo e de Eckhart), com suas anotações nas margens, e duas coletâneas de suas obras reunidas por ele mesmo para publicação (com a curiosa exceção do *De non aluid*, que os antigos editores procurarão em vão; quatrocentos anos mais

tarde, J. Übinger encontrará em Munique uma cópia feita em 1496 em Nuremberg, que ele apresentará no apêndice de *Gotteslehre des Nicolaus Cusanus*, Münster em Vestfália, 1888).

Apesar da curiosidade despertada durante algum tempo por Nicolau de Cusa, principalmente em Lefèvre d'Etaples e Charles de Bovelles, em Trithème e em Agrippa de Nettesheim, mais ainda em Giordano Bruno (que radicaliza várias de suas intuições, cita-o às vezes tratando-o até de "divino", e no qual se inspira com frequência sem nomeá-lo), seu verdadeiro pensamento não foi suficientemente conhecido na idade clássica para poder contribuir de modo considerável para a formação da filosofia moderna. Descartes, que não o leu, cita-o de passagem ao falar do infinito. Sobre o mesmo tema, Pascal (sem o citar) teve a mesma opinião que ele pelo menos uma vez. Leibniz, grande leitor mas que fala pouco de Nicolau, não deixa de ter certa dívida (direta ou indireta) para com ele; sobre vários pontos, em todo caso, as afinidades entre eles são incontáveis. Lessing e seus amigos apreciaram sua apologia da tolerância, mas não mantêm contatos firmes com sua metafísica. Friedrich Schlegel, que a descobre em 1807 e a julga mais profunda que a de Leibniz, renuncia a traduzir um latim que considera saturado de neologismos. Hegel, que conhece Boehme e, em sua juventude teológica, copiou os preceitos de Eckhart condenados em Avignon, ao que parece ignora o dialético que às vezes é apresentado como um de seus precursores. Nicolau de Cusa começou a ser estudado seriamente só por volta de meados do século XIX, privilegiando-se primeiro suas antecipações científicas e, em sua epistemologia, o papel construtivo do entendimento. Sem subestimar a posição filosófica de Nicolau de Cusa, trabalhos mais recentes dão uma imagem mais bem equilibrada de sua obra.

• Menos incompleta que o incunábulo de 1488 (Estrasburgo, reed. Berlim, 1967) e que a edição de Cortemaggiore (1502), a de Lefèvre d'Etaples (Paris, 1514; Basileia, 1565), além de 330 páginas in-quarto de Compilações de sermões, publica a maioria dos tratados e dos diálogos. A despeito das confusões e atrasos devidos à perseguição hitlerista e a um bombardeio incendiário, a edição crítica de *Opera omnia* em 21 tomos, iniciada em 1934 pela Academia de

Heidelberg na Meiner, em Leipzig e agora em Hamburgo, parece estar em fase final. Em formato de bolso o mesmo editor oferece, em sua "Philosophische Bibliothek", os textos mais importantes, com notas e tradução alemã. Duas edições em curso, em Viena e em Bolonha, apresentam o texto latino dos escritos filosóficos e teológicos, com traduções em alemão e em italiano. Desde 1929 foi possível ler, nas resenhas da Academia de Heidelberg, quatro volumes de correspondência, vários sermões e alguns escritos menores. A Cusanus-Gesellschaft, em *Mitteilungen und Forschungsbeiträge*, publica, em Mogúncia e agora em Trier, bibliografias, documentos e *Atas* dos colóquios que ela organiza desde 1964. Em francês, as *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues* (Paris, 1942) contêm, com introdução e notas, o *Idiota* inteiro, grande parte da *Docta ignorantia* (de que L. Molinier fornecera uma versão, Paris, 1930) e longos trechos de textos significativos. Revisados sob nossos cuidados, traduções do *De concordantia* e do *De pace fidei* foram publicadas em Sherbrook (Quebec).

⇒ P. Morin, N. de Cusa, *Dict. de théol. scolast.*, Paris, 1865; E. Vansteenbergh, *Autour de la Docte ignorance, Beiträge für die Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Münster, 1915; *Le cardinal N. de C.*, Paris, 1920; M. de Gandillac, *N. de C.*, Paris, 1941 (completada e corrigida na trad. alemã, *N. von K.*, Düsseldorf, 1953); G. Bufo, *N. de C.*, Paris, 1964. — Em alemão: R. Haubst, *Die Christologie des N. von K.*, Friburgo, 1956; E. Meuthen, *N. von K., Skizze einer Biographie*, Münster, 1964; K. Jaspers, *N. Cusanus*, Munique, 1964; W. Beierwaltes, *Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens*, Opladen, 1977; E. Cassirer, trad. franc., *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Minuit, 1983.

Maurice de GANDILLAC

## NIETZSCHE Friedrich, 1844-1900

Nietzsche nasceu em Röcken, perto de Lützen, na Saxônia prussiana. Recebe os nomes do rei da Prússia, Frederico Guilherme IV, que havia nomeado seu pai, pastor luterano assim como seus dois avôs. O pai morre em 1849, a mãe muda-se para Naumburg, onde ele e a irmã Elisabeth passam uma infância religiosa e mimada pela mãe, pela avó e pelas duas tias. Após excelentes estudos literários no reputado ginásio de Pforta (1856-1864), estuda filologia em Bonn e depois em Leipzig. Toca piano, improvisa e compõe. Descobre com entusiasmo a filosofia de Schopenhauer.

Notado pelo grande helenista Ritschl, é nomeado em 1869, sem doutorado e por simples

recomendação, professor de filologia clássica na Universidade de Basiléia, onde fica conhecendo seu ilustre colega Burckhardt. Mas, por ter saúde débil, não parece ter sido um professor brilhante. Esse período é marcado por uma curta mobilização como enfermeiro durante a guerra franco-alemã e sobretudo pela amizade de Richard Wagner e da mulher dele, Cósima, filha de Lizt, que será a Ariana do Dioniso de seus derradeiros escritos. Costuma visitá-los em Tribtschen (Lucerna), e seu primeiro livro, *O Nascimento da Tragédia* (1872), é dedicado com ênfase a Wagner.

Mas, depois de uma temporada em Bayreuth (1876) para as primeiras representações wagnerianas, virão a desilusão, o afastamento, a ruptura. Aposenta-se como professor em 1879 por motivo de saúde e daí em diante, com uma pequena pensão, leva vida um tanto errante, fazendo temporadas nos Alpes (Davos, Sils-Maria) ou perto do Mediterrâneo (Gênova, Rapallo, Nice). É no verão de 1881, durante um passeio a Sils-Maria, que tem a iluminação do eterno retorno. Em 1882, fracassa um projeto de casamento com uma jovem e brilhante admiradora, Lou Salomé, que mais tarde escreverá o primeiro livro sobre a sua filosofia. Apesar de sua notável fecundidade de escritor, Nietzsche leva vida de doente: incomodado principalmente por violentas dores nos olhos, tem medo de perder a visão. Aliás, padece de uma solidão provocada por ele mesmo, pois não foi tão desconhecido quanto seu orgulho gostou de dizer e esteve sempre rodeado de amigos devotados que o admiravam muito (E. Rohde, P. Gast, Overbeck).

Nietzsche conhecera períodos de grande euforia. O último, depois de mudar-se para Turim em setembro de 1888, assume aspectos cada vez mais delirantes. Escreve ou prepara a edição de suas cinco últimas obras num estado de exaltação crescente. Nos primeiros dias de 1889, vem a deterioração mental. Seu amigo Overbeck vai buscá-lo em Turim para levá-lo aos hospícios de Basiléia e depois de Iena. O diagnóstico foi de paralisia geral. Viverá junto da mãe e da irmã até 25 de agosto de 1900. A Sra. Förster-Nietzsche, esposa de um professor anti-semita desprezado pelo cunhado, foi responsável pela publicação

muito contestável das obras póstumas, em especial dos fragmentos reunidos sob o título *Vontade de Poder*, que autorizaram interpretações abusivas graças às quais o nazismo pôde invocar Nietzsche em favor de suas idéias.

Nietzsche se lembrava ainda três anos depois “daqueles dias de outono (1865) em que a maravilhosa música schopenhaueriana mexeu com os mais íntimos recônditos de seu coração” (carta a Rohde). Mas seria demasiado simples distinguir um Nietzsche ainda discípulo fiel, com *O Nascimento da Tragédia* (1872), e um Nietzsche que conquista a própria originalidade renegando o mestre. Ainda em 1889 exaltou Schopenhauer ao lado de Goethe e de Hegel em *O Crepúsculo dos Ídolos*, e muitos temas nietzschianos, inclusive o do Eterno Retorno, foram de início schopenhauerianos; a ruptura se dará primeiro com o schopenhauerismo de Wagner. Mas em *O Nascimento da Tragédia*, sobretudo, havia algo muito diferente do encontro da filologia com o wagnerismo. Em *Ensaio de Autocrítica*, que acompanha a reedição de 1886, Nietzsche dizia reencontrar num livro que se lhe tornara estranho audácias e intuições pessoais, “pressentimentos dionisiacos estragados pelo emprego de fórmulas kantianas e schopenhauerianas”. Acrescentava que o livro era regido por uma questão: “Enquanto não tivermos respondido à pergunta: ‘o que é dionisiaco?’, os gregos continuarão totalmente desconhecidos e irrepresentáveis para nós.”

Nietzsche responde tanto como iniciado do deus quanto como erudito, e apresenta uma narrativa mítica em que dominam sucessivamente a embriaguez musical de Dioniso e o sonho plástico de Apolo. Completamente oposto ao otimismo rousseauniano das origens, lá está a pré-história dos Titãs cujos terrores atraem os êxtases do cortejo asiático de Dioniso. O sátiro é o “companheiro compassivo” e parece ser a contrapartida do “bom selvagem”, tão prezado no século XVIII; sua dança e seu canto exprimem a unidade do sofrimento universal. A segunda época é a de Apolo, que abate os monstros com poderosas miragens; é o mundo de Homero: “Homero, o velho que sonha, absorto em si mesmo, típico artista ingênuo, apolíneo, olha confuso o rosto apaixonado de Arquiloco, o belicoso servidor das



Musas cuja existência é toda de fúria e violência.” Deve-se ver nesse terceiro período não a subjetividade moderna do lirismo, mas de novo a irrupção da torrente dionisiaca. Em contrapartida, o quarto período é o do majestoso e rigoroso apolinismo dórico, do momento severo da educação espartana. A alternância anuncia então a volta da preponderância dionisiaca, mas na mais alta reconciliação dos dois princípios divinos: é o grande período trágico que é também o dos pensadores pré-socráticos, mas que não se origina diretamente, como acreditavam os antigos, da epopéia homérica. Logo será a volta das tendências apolíneas com a dominação do socratismo. Falta esperar o renascimento wagneriano da tragédia, profetizado pelas últimas páginas.

Apolo e Dioniso não são as denominações figuradas de duas categorias estéticas em que reconheceríamos aproximadamente o belo e o sublime. Trata-se mesmo de deuses, de personagens em quem se encarna o dualismo fundamental que Schopenhauer retomou de Kant: em Dioniso o querer-viver universal, em Apolo o princípio de individuação. “A obra de arte ilustre e sublime, que são a tragédia e o ditirampo dramático, é na realidade o objetivo comum dessas duas pulsões cujas núpcias misteriosas sucedem ao longo combate travado por elas e se consumaram na glória de sua prole, que são Antígona e Cassandra a um só tempo.” Estaria já Schopenhauer derrubado, ele que justamente via o sofrimento na multiplicidade fenomênica? O schopenhauerismo de Nietzsche não termina na ética da renúncia e da supressão do querer-viver, mas na estética do remédio para a dor universal, remédio ainda mais profundo porque, mais além da contemplação do sonho apolíneo, Nietzsche descobriu o canto e a dança dionisiaca. Metafísica ainda, mas metafísica de artista, pois a arte é a atividade metafísica por excelência.

Sócrates é a terceira grande figura de *O Nascimento da Tragédia*, figura apolínea sem dúvida, mas sobretudo anunciadora da decadência. Seu otimismo ético, sua propensão dialética, seu desconhecimento do misticismo o tornam um corruptor, como já atesta a obra de Epicuro, com quem morre a tragédia ática. Essas teses já haviam surpreendido na conferência *Sócrates e a*

*Tragédia* (1870). São retomadas e desenvolvidas em *A Filosofia da Época Trágica dos Gregos* (1873, publicação póstuma). A fealdade plebéia de Sócrates e sua origem semita são sinais do tipo decadente que dá início à dissolução do espírito grego. Em contrapartida, os filósofos denominados “pré-socráticos” já não devem ser interpretados como precursores de Sócrates, mas como filósofos trágicos. Schopenhauer já julgara reconhecer neles seu próprio pessimismo, mas Nietzsche decerto renovou de forma decisiva o estudo desses pensadores.

Noutro texto escrito em 1873, *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, já aparecem claramente temas que sempre estarão presentes em toda a sequência da obra. Nele o problema da origem do instinto de verdade está ligado ao da origem da linguagem: ser verídico é utilizar metáforas usuais e obrigatórias. “As verdades são ilusões que esquecemos serem ilusões, metáforas gastas que perderam a força sensível.” O conceito torna-se assim o resíduo de uma metáfora, e é de uma mentira antiga que nascem o sentimento de verdade e a falsa segurança das construções lógicas.

Reunidos sob o título *Considerações Extemporâneas*, Nietzsche publica de 1873 a 1876 quatro libelos que são apelos a uma regeneração da cultura contemporânea. Será que ele esperaria realmente ser ouvido, enquanto, sem medir palavras, analisa os preconceitos que impedem o renascimento de uma época trágica? A primeira *Extemporânea* ataca o velho teólogo liberal David Strauss e, com ele, o culto positivista dos fatos, a doutrina insipidamente otimista do determinismo científico, a forma vulgar como os filisteus cultos fazem de Darwin um novo messias. Da segunda *Extemporânea*, Nietzsche dirá mais tarde em *Ecce Homo*: “Nesse ensaio, o sentimento histórico de que nosso século tanto se orgulha era pela primeira vez reconhecido como doença, como sinal característico de declínio.”

Na terceira *Extemporânea*, *Schopenhauer Educador*, não se trata de doutrina, mas do filósofo solitário, de sua atitude livre e ousada perante o real, em oposição ao real. Contra o otimismo, o conformismo e a vulgaridade da cultura contemporânea, Nietzsche dá seguimento aos panfletos de Scho-

penhauer e lembra-se de sua tipologia dos homens superiores: santo, artista, filósofo. Parece então que o homem, ou melhor, o grande homem do futuro, deva ser o homem schopenhaueriano “que se eleva até a contemplação trágica” e assume “o sofrimento voluntário da veracidade”. Costuma-se admitir que o novo Schopenhauer, cujo aparecimento Nietzsche quer preparar, outro não é senão ele mesmo, mas também se verá nisso a confissão de uma filiação.

A última *Extemporânea*, Richard Wagner em Bayreuth, parece dar seguimento à magnífica homenagem de *O Nascimento da Tragédia*. O drama wagneriano, nascido da grande música sinfônica alemã, faz reviver a mais elevada tragédia grega e marca assim a renovação da arte e da civilização européia. Notável é que, celebrando-o, Nietzsche retoma temas schopenhauerianos incluídos no wagnerismo, tais como a compaixão ou o heroísmo da renúncia. No entanto, quando escreve essa *Extemporânea*, já está afastado de Wagner. Duvida mesmo da genialidade do músico, a quem acabará contrapondo Bizet. O artista parece-lhe um histrião; o pensador parece-lhe o arauto da mediocridade alemã. Contudo, para além dessa ruptura e apesar da violência dos ataques repetidos, até o fim da vida consciente de Nietzsche, Wagner não deixará de ser o adversário considerável, uma espécie de duplo noturno.

Em 1878 Nietzsche publica *Humano, Demasiado Humano*, completado em 1879 por *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*, e, em 1880, por *O Viandante e sua Sombra*, que formarão o segundo volume de *Humano, Demasiado Humano*. *Aurora* é publicado em 1881. Estes livros são constituídos por aforismos que vão da máxima de uma só linha até o fragmento de várias páginas. Esse modo de composição decerto é explicado pela falta de saúde, pela visão fraca de Nietzsche, mas corresponde também à busca de um novo estilo cujo rigor, cujo despojamento permitiria recobrar uma espécie de aticismo, do qual ele pensa ter um exemplo nos moralistas franceses: Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues, Chamfort. Mas o aforismo vai sobretudo permitir a Nietzsche escapar ao estilo filosófico tradicional e, ganhando em acuidade ao mesmo tempo, multiplicar os pontos de vista,

ou melhor, os pontos de ataque. Cumpre insistir no subtítulo de *Humano, Demasiado Humano*: “Um livro para os espíritos livres” e na dedicatória à memória de Voltaire. Wagner e os amigos de Nietzsche viram nisso apenas as manifestações de um ceticismo descomedido. A metafísica de Schopenhauer já não está presente, mas ainda estão presentes sua psicologia pessimista, seu individualismo, a vivacidade lúcida e cruel de suas análises que ele mesmo já devia aos moralistas franceses. Nietzsche desenvolve uma psicologia dos povos e das épocas, uma gênese do direito, da justiça e da moral. Tanto nos costumes como nas condições da existência, tais como os havia descrito Montaigne e Pascal, ele mostra as marcas do feroz adestramento necessário para domar as feras humanas. Reencontra a pré-história do bem e a do mal: na alma das raças dirigentes, bom e mau equivalem a nobre e plebeu, mestre e escravos; aos olhos deles “os bons são uma casta; os maus são massa, poeira” (*Humano, Demasiado Humano*, 45). Na alma dos oprimidos, não há outro homem nem sequer deus que não passe por hostil, cruel, mau. Antes dos desenvolvimentos que sofrerão em *A Genealogia da Moral*, já estão presentes os temas em nome dos quais os piores discípulos se acharão autorizados a servir a um imoralismo que não passa de tibieza, ao revés da exigência de rigor intelectual própria de Nietzsche.

Depois da ruptura com Wagner, convirá falar de uma fase intelectualista em sua obra? Há que notar, pelo menos até *Aurora*, um nítido recuo de Dioniso e uma preponderância de Apolo. O próprio Sócrates se acha elucidado de outro modo, um Sócrates cujo “Conhece-te a ti mesmo” acabará englobando qualquer ciência: “Já que somos experiências, convém sê-lo de bom grado” (*Aurora*, 453). Não se deve esperar as confidências de um solitário, mas os elementos de uma teoria da solidão e da sociedade que seja capaz de reconstruir as leis da ação e de, um dia, substituir os juízos morais.

*Gaia Ciência* é uma obra publicada em 1882 que, a princípio, fora concebida como a segunda parte de *Aurora*. Nela é desenvolvida e aprofundada uma questão que daí em diante desempenhará papel capital no pensamento de Nietzsche.

Num dos idílios de Messina, publicados como apêndice ao livro, ele canta: “No Norte, hesito em confessar./ gosto de uma velhinha/ Velha de arrepiar./ Verdade/ é o nome dessa velha.” *Gaia Ciência* descobre o erro e o delírio como condições da existência cognoscente. Não será ainda o contraste entre dionisiaco e apolíneo? Abater o ídolo da verdade significa vencer as “sombas de Deus”, que são os sistemas do mundo, seja mecanicistas, seja vitalistas; significa “desdivinizar a natureza”, renunciar às leis e, portanto, também ao acaso. “Ao longo das eras o intelecto só engendrou erros: alguns deles são úteis e apropriados para a conservação da espécie” (*Gai Savoir*, trad. franc., p. 109). Aí não cabe ver a suave indiferença do céptico, mas sim a liberdade provocante do cínico. E o mais importante é que o pensamento de Nietzsche não se detém numa teoria demasiado cômoda da mentira vital. A crença na ciência nasceu “a despeito de a inutilidade e o perigo da vontade de verdade, de verdade a qualquer custo, serem constantemente demonstrados [...] Mas compreenderão aonde quero chegar, a saber, que ainda e sempre é uma crença metafísica na qual repousa nossa crença na ciência” (*Gai Savoir*, trad. franc., p. 344). Devese reconhecer aí, em última análise, o Deus-verdade do cristianismo, que já foi o de Platão.

Embora a intuição do Eterno Retorno date do verão de 1881, o tema só adquire amplitude em *Assim Falou Zarastustra*, que, com toda razão, é a obra mais célebre de Nietzsche. A primeira parte foi terminada em 13 de fevereiro de 1883, no mesmo dia em que Wagner morria em Veneza, e publicada em abril; a segunda parte, em agosto de 1883; a terceira, em março de 1884; a quarta, em abril de 1885. A obra se apresenta como uma composição quase musical de poemas, o mais das vezes constituídos por versículos, que procuram evocar os antigos poemas sacros. O contexto épico não é muito preciso, e a narrativa muitas vezes dá lugar ao lirismo e aos discursos sentenciosos. Com esse livro, acompanhado e comentado por *Para Além do Bem e do Mal* (1886) e por *Genealogia da Moral* (1887), Nietzsche tem consciência de que lhe acudiu “o pensamento que divide a história em duas”. Mal se sente capaz de tornar-se seu arauto: “Pois ainda estou longe de

poder enunciá-lo e representá-lo.” Durante os derradeiros meses de sua vida consciente, publica *O Caso Wagner, O Crepúsculo dos Ídolos, Anticristo, Ecce Homo, Nietzsche contra Wagner*. Por certo previra um grande tratado sistemático de que foram conservados vários planos. Mas os fragmentos póstumos foram reunidos com demasiada arbitrariedade sob o título *Vontade de Poder* para que tal classificação seja mantida.

*Gaia Ciência* (357) prestara homenagem a Schopenhauer por ter formulado a questão: “A existência terá ao menos sentido?” Pouco importa que ele mesmo se tenha emaranhado na moral ascética. Essa questão é uma etapa decisiva para a consciência européia, uma vitória sobre si mesma, porque faz do homem o grande avaliador. Mas, se toda avaliação corresponde a um tipo de existência, Nietzsche não contribuiu para introduzir na filosofia a noção de valor para dispensar o instinto de verdade. Sem dúvida a pergunta “o que vale a verdade?” remete a “quem quer a verdade?” Mas a psicologia de Nietzsche e sua fisiologia não se submetem aos determinismos simplificadores da ciência moderna; são, muito pelo contrário, pesquisas tipológicas, ou genealógicas, ou mesmo narrativa mítica. Não há criação ou crítica dos valores senão mediante a apreensão de uma diferença, de uma distância, de uma hierarquia que é o próprio valor. Nietzsche está tão longe do utilitarismo inglês quanto da universalidade kantiana. O que vale em si, o que vale para todos, revela igualmente uma existência que nega a si mesma: nenhuma essência, portanto, nenhuma idéia, nenhuma estrutura ontológica, às quais se pretendesse elevar uma dialética. As noções e os ideais não passam de sintomas do nobre e do vil, do sadio e do doente.

Não existem identidades que resistam a essa arte de interpretar, nem identidades lógicas nem identidades gramaticais ou psicológicas, pois umas geram outras. Que exemplo melhor do que o do “eu”, da identidade pessoal? “Salvo os governantes que acreditam ainda hoje na gramática como verdade eterna, e em consequência no sujeito, no atributo, no complemento, já não existe pessoa bastante inocente para propor, como Descartes, o sujeito ‘eu’ como condição do verbo ‘penso’” (*Vontade de Poder*, trad. franc., I, p.

141). A genealogia encontra uma pluralidade de forças, necessidades, desejos e, ao mesmo tempo, vontade de simplificar e igualar que impõe unidades fictícias: categorias gramaticais, lógicas, psicológicas e, por fim, metafísicas e morais. Pois na valorização da estabilidade, da não-contradição que domina o pensamento ocidental desde Platão, deve-se ver em última análise um preconceito moral. Zaratustra denuncia a objetividade ilusória, “lunática” do conhecimento que se acha puro, do “imaculado conhecimento”. “Ó sentimentos hipócritas, libidinosos! Falta-vos a inocência do desejo, e é por isso que caluniais o desejo.” Mas deve-se atentar para o fato de que Nietzsche pretende fazer um diagnóstico, e não perder-se no ceticismo de um jogo indefinido de perspectivas. A avaliação nietzschiana é constantemente sustentada por uma tipologia dualista da vontade de poder em que se opõem em diversos aspectos a força e a fraqueza, a atividade e a passividade, a conquista e a conservação.

Quando Nietzsche propõe denominar vontade de poder o “fundo” ao qual se reporta a genealogia, o resultado não é a restauração de uma metafísica que designe uma espécie de substância universal tal como a vontade de Schopenhauer. Muito pelo contrário: deve-se ver nela a resultante de uma profusão de forças infinitamente combinadas. Portanto, ela não é um novo além dos fenômenos; confunde-se com o próprio mundo das aparências na diversidade de seu devir. A própria distinção entre mundo fenomênico e mundo-verdade é abolida. Seria um contra-senso fazer da vontade de poder um tipo de palavra de ordem. Nietzsche não propõe o poder como ideal preferível a qualquer outro. O que é instinto de conquista em alguém será instinto de vingança noutro, mas sempre forma da vontade de poder. Aliás, o poder só poderia ser um objetivo exterior para o escravo que dele é desprovido. Nietzsche não faz nem a apologia da guerra ou da crueldade nem a crítica da piedade, consideradas em si mesmas. Cada uma dessas noções pode ser avaliada duplamente, conforme o ressentimento dos escravos ou a superabundância vital dos senhores.

“Minha mais íntima preocupação sempre foi de fato o problema da decadência”, lê-se no preâmbulo de *Caso Wagner*. Deve-se compreen-

der que a vontade de poder não é o que na história se opõe à decadência como uma espécie de dialética, mas o que nela se dissimula em todas as figuras. Nietzsche não é anti-hegeliano no sentido de contentar-se em negar o progresso e em remontar à origem grega. A genealogia permite escapar às pretensões totalizadoras de uma dialética que sistematizasse todas as perspectivas apenas em proveito da desforra do escravo e do ponto de vista do ressentimento. Não se trata de um outro sentido da história: Schopenhauer já os havia recusado fossem eles quais fossem. Trata-se, ao se tornar contemporâneo da origem, de fazer-se inatual, anistórico. Foi a própria história que nasceu do ressentimento, e uma tara histórica prostra até o gênio que deve reconhecer-se como retardatário.

O niilismo (a palavra vem de *Essais de psychologie contemporaine* de Paul Bourget) não é um acontecimento da história, nem uma de suas formas dentre outras, ainda menos se reduz a caracterizar nossa própria modernidade. Por certo a grande lassidão, o grande fastio são de nosso tempo. Mas é próprio do niilismo apresentar-se como finalização, e o niilismo começa com a história humana. Num sentido, toda a antropologia de Nietzsche é uma antropologia do niilismo. Mas aí também a tipologia é múltipla, e o que Nietzsche designa com niilismo “europeu” é o destino mesmo da civilização ocidental desde o otimismo socrático até a singela felicidade dos Últimos Homens, pois é exatamente o Último Homem a figura mais rematada do niilismo, e não o asceta com que ele contrasta. Schopenhauer havia procurado no ascetismo a supressão do querer-viver, a libertação do intelecto. Nietzsche retoma a noção e descreve em *A Genealogia da Moral* os monstruosos infernos interiorizados que o ideal ascético criou para si. Esse ideal ascético é o único até agora que tem dado sentido ao sofrimento, e é a forma mais cruelmente dominadora da vontade de poder, tal como ela se manifesta em especial no tipo do sacerdote. O ascetismo como vontade do nada tem ainda uma sombria grandeza, mas o Último Homem vai mais longe no niilismo, até o nada de vontade. É aquele que já não deseja, vive de estupefacientes e acredita ter inventado a felicidade, inconscien-

te de ser miserável. Mas ao mesmo tempo essa vida extenuada é uma vida buliçosa, apegada a sua medíocre saúde!

Os últimos homens são um rebanho sem senhor; como não seriam ateus? Vivem depois da morte de Deus. Esse tema, que Nietzsche tornou célebre, foi encontrado no próprio cristianismo, para o qual a morte de Cristo é o nascimento de um Deus de amor depois do Deus judeu de vingança. Mas o ressentimento cristão mascara ainda valores de ressentimento. Esse amor é cadeia da vida e, em última análise, o cristianismo só poderá gerar ateísmo. Em *Zaratustra*, o Último Papa revela que Deus morreu sufocado por sua própria piedade, essa piedade que é a própria prática do niilismo, vida que deprecia a vida. Mas Zaratustra encontra também o sinistro assassino de Deus, aquele que dirigiu contra a Testemunha divina as armas do ressentimento porque já não suportava o olhar dele nem seu próprio sentimento de culpa. Apesar de algumas frases que fazem eco às lutas dos filósofos do século XVIII contra o cristianismo, o ateísmo de Nietzsche não é uma tese argumentada. Não sendo metafísica nem histórica, a morte de Deus é uma narrativa, uma pluralidade de narrativas, e há tantos ateísmos quantas são as formas do niilismo. Nietzsche pode ser chamado de ateu porque ele próprio se diz o último niilista, mas por certo nada lhe parece mais temível do que o ateísmo dos Últimos Homens.

Pois o otimismo dos Últimos Homens, atolando-se num niilismo incompleto e renunciando à vontade de verdade, impede que ela tome consciência de si mesma enquanto questão. O instinto de verdade era apenas máscara e narcótico porque não ia até o extremo de sua exigência. Nietzsche, último niilista, anuncia e celebra a coragem do verdadeiro contra as “verdades” da fraqueza: o querer mais forte será certeza de sua certeza. A vontade de poder plenamente afirmativa é inteiramente veracidade.

Reportada ao niilismo, a morte de Deus era nostalgia, sentimento de culpa ou então medíocre complacência; reportada à vontade de poder afirmativa, ela é desaparecimento dos mundos ocultos, fim da separação entre o temporal e o espiritual. A vida pode retomar o que era atribuí-

do a Deus: “Blasfemar contra Deus”, proclama Zaratustra, “era o pior dos crimes; agora o crime mais horrível é blasfemar contra a terra.” Não se deve entender por fidelidade à terra uma espécie de biologismo nem um materialismo qualquer, mas a superação (não dialética) da oposição entre o espiritualismo e o materialismo, desmascarando sob o Eu consciente o Si, o corpo. Aliás, Schopenhauer já havia oposto ao corpo objetivo do conhecimento positivo o corpo como querer, alguém da distinção tradicional entre alma e corpo. Não vejamos nisso tampouco uma dialética entre o consciente e o inconsciente. O instinto como “grande razão” já não se põe como adversário do espírito, mas lhe confere, para além de si mesmo, seu mais elevado poder criador.

Assim, o sentido da terra torna-se a possibilidade do sobre-humano anunciado por Zaratustra. O tema do super-homem é sem dúvida o mais conhecido da obra de Nietzsche e deu azo a tantos contra-sensos daqueles a quem entusiasmou quanto daqueles que se indignaram com ele. O super-homem está para além do homem no devir e na aceitação do devir, o que exclui o término de uma história em que o homem ainda fosse o futuro do homem, o que exclui da mesma forma a imortalidade prometida pelas religiões ou pelas filosofias do mundo oculto. Tampouco nenhum evolucionismo ingênuo que esperasse de um determinismo biológico a vinda de uma espécie superior. “A questão não é saber qual espécie sucederá na história dos seres à espécie dos homens; o homem é um *fim*, mas a questão é saber qual tipo de homem se deve treinar, qual tipo de homem se deve querer” (*Anticristo*). Se o homem é o animal doente, porque só pode pensar contra a vida, então o super-homem será o homem sadio. É assim que se deve compreender a frase: “O homem é uma corda estendida entre o animal e o sobre-humano.” O sobre-humano é a idéia que permite organizar a tipologia humana, ou melhor, é o risco assumido que decide desde já a autenticidade humana: “O super-homem, não podeis criá-lo em vós, mas podeis tornar-vos os irmãos e os ancestrais do super-homem” (*Zaratustra*).

Portanto, o super-homem deve ser pensado em oposição a dois tipos humanos que por sua



vez estão em oposição. De um lado o super-homem pode ser caracterizado de forma exatamente contrária aos Últimos Homens, e não há nenhuma possibilidade de neles encontrar seus ancestrais. Por isso, grande quantidade é a ameaça extrema, e Zaratustra renuncia a dirigir-se a um populacho que aclama os Últimos Homens. Ele agora só pode ser compreendido por homens superiores. Mas, por outro lado, não se deve confundir o super-homem e o homem superior que não é sequer a sua prefiguração. Para que apareça o sobre-humano, é preciso que o homem superior morra, que *queira* morrer. Quando muito, pode-se dizer que, no próprio niilismo, o homem superior é a oportunidade do sobre-humano. Aqui nenhum apelo para exaltar os “brutos louros”, mas para realizar uma superação do humano de que os racistas do século XX se valeram abusivamente. Não devemos ocultar porém que Nietzsche também se deixou levar por hipóteses raciais ou por devaneios eugênicos, tal como o que, em *Para Além do Bem e do Mal* (§ 251), o leva a esperar maravilhas do cruzamento de uma judia com um oficial prussiano.

Em última análise, o que sabemos de mais positivo sobre o super-homem é que apenas ele poderá suportar plenamente o pensamento do eterno retorno. Nascido da iluminação de Sils-Maria, na obra de Nietzsche não será o eterno retorno apenas um mito anunciador da deterioração mental, aliás mal coordenado com os outros temas maiores da vontade de poder e do super-homem? De fato, Nietzsche o encontrava numa longa tradição cosmológica que remontava à Antiguidade, e que ele também podia encontrar em Schopenhauer. Chegou mesmo a tentar reconverter-lo numa doutrina cientificamente aceitável. Mas o importante é que o retorno permite a Nietzsche dispensar mundos ocultos; a imanência está salva, e não há mais ser do devir propriamente dito. A eternidade está no instante, e desaparecem as velhas antinomias metafísicas: a do contingente e a do necessário, do caos e da ordem, do começo e da infinidade do mundo.

Mas tudo isso ainda só faria do eterno retorno uma tese dentre outras para argumentar, e não o pensamento mais profundo, o mais secreto, o mais formidável, de tal modo que o próprio Zaratustra

está arriscado a morrer; em suma, um pensamento de sobre-humanidade, e não de humanidade. Os animais espantam-se de que Zaratustra fique doente por ele, mas é que eles vivem o eterno retorno sem saber. Para o animal doente que o homem é, o fato de a existência, tal como é e foi em sua mediocridade, retornar inexoravelmente só pode ser a forma menos suportável de niilismo. “O espírito de gravidade”, o gnomo horrível, é o gênio maligno de uma dúvida radical que se tornou pesado. A história nasceu dessa impossibilidade de pensar o eterno retorno, como Nietzsche o havia pressentido em sua segunda *Extemporânea* sobre a consciência histórica: não se pode pedir ao animal que fale de sua felicidade, pois ele esquece o próprio pedido com o que foi. Ora, pode-se querer *mais* e ao mesmo tempo querer o que é? Para conciliar a vontade de poder com o eterno retorno não basta admitir que o que é reais, o que foi reais não retorne, pois isso ainda seria pensar historicamente. “Se vossa vontade nunca quis que uma coisa retornasse duas vezes (...) então quisestes o retorno de tudo” (*Zaratustra*, “canto de embriaguez”). Pensamento seletivo portanto, mas de *quem* pode querer e não *do que* pode acontecer. Decerto deve-se conceber que a vontade plenamente afirmativa do super-homem determina conjuntamente o círculo do passado e o círculo do futuro, e que assim a temporalidade inacabada e inacabável da história desapareça, engolida no instante que é “meio-dia e eternidade”. Mas esse pensamento ainda é para nós pensamento de futuro.

O último livro cuja publicação foi preparada por Nietzsche é *Ditirambos a Dioniso*. Dioniso tornou-se o deus da inocência do devir, o deus do eterno retorno, sem deixar de ser o deus da embriaguez múltipla. “Eterno sim do Ser,/ serei para sempre teu sim,/ pois te amo, ó Eternidade!” (*Glória e Eternidade*). O contraste entre Dioniso e Apolo não é eliminado, mas daí em diante já não é o mais profundo. O apolinismo é uma outra embriaguez e, a partir de sua denúncia do romantismo wagneriano, Nietzsche reconheceu no tipo clássico a maior concentração do sentimento de poder. Dizer que uma coisa é bela é afirmá-la; é essa então a chave da estética nietzschiana. Se a arte em sua mais alta expressão é diviniza-

ção da existência, então Dioniso, o deus despeçado, é o deus artista que afirma a vida em sua totalidade.

Subsiste porém o contraste último, irredutível ao que parece, entre o sentido cristão e o sentido trágico da existência. Nietzsche conclui *Ecce Homo* com esta pergunta: “Compreenderam-me? Dioniso contra o crucificado.” Poucos pensadores contemporâneos tiveram, tanto quanto esse ateu, o senso do divino. A última profecia seria a de uma guerra das religiões? “Teremos guerras como nunca houve, mas não entre nações, não entre classes; todas essas distinções voarão aos pedaços. – Sou a dinamite, a mais perigosa que existe” (carta a Brandes, dezembro de 1885).

• Edição das obras *Naumann-Kröner*, Leipzig, 1894-1913, 19 vol.; Edição *Musarion*, Munique, 1922-1929, 23 vol.; Edição *Colli-Montinari*, Berlim, desde 1967 (será a mais completa e respeita a ordem cronológica dos manuscritos no tocante aos fragmentos póstumos). O texto dessa edição está traduzido em francês (*Oeuvres philosophiques complètes* sob a direção de M. de Gandillac). Todas as obras publicadas em vida de Nietzsche já estavam traduzidas em francês, algumas várias vezes (em especial *Zarathustra*). A tradução mais utilizada foi por muito tempo a de Henri Albert (Mercure de France). Dentre as obras póstumas foram traduzidas: *La volonté de puissance*, 2 vol., por H. Albert e depois por G. Blanquis; *La naissance de la philosophie* por G. Blanquis; *Le Livre du philosophe* (1872-1873) por A. Kremer-Marietti; *Poèmes* por G. Ribe-mont-Dessaignes (bilingüe, 1948); *Lettres choisies*, trad. A. Via-

latte, Gallimard, 1931; tradução da correspondência completa, no prelo na Editora Gallimard.

⇒ L. Andreas-Salomé, *Frédéric Nietzsche*, Viena, 1894; trad. franc. Grasset, 1932; H. Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche*, 1898; J. de Gaultier, *De Kant à Nietzsche*, 1900; Ch. Andler, *Nietzsche, sa vie, son oeuvre*, 6 vol., 1920-1931; K. Jaspers, *Nietzsche, Introduction à sa philosophie*, 1936; trad. franc., Gallimard, 1950; K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, 1958; trad. franc., Gallimard, 1969; E. Fink, *La philosophie de Nietzsche*, 1960; trad. franc., Minuit, 1965; J. Wahl, *L'avant-dernière pensée de Nietzsche*, 1961; M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 vol., 1961; trad. franc., Gallimard, 1971; G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962; J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, 1966, e *Nietzsche*, PUF, 1982; *Colloque de Royaumont sur Nietzsche*, 1967 (H. Birault, K. Löwith, E. Gale, J. Wahl, G. Marcel, M. Foucault, P. Klossowski, J. Beaufret, G. Deleuze); P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969; G. Morel, *Nietzsche*, 3 vol., 1971; A. Kremer-Marietti, *L'homme et ses labyrinthes, essai sur Frédéric Nietzsche*, 1972; *Nietzsche aujourd'hui?*, *Colloque de Cerisy*, 2 vol., 1973 (G. Deleuze, J. Derrida, P. Klossowski, S. Kofman, A. Kremer-Marietti, Ph. Lacoue-Labarthe, K. Löwith, J. F. Lyotard, J. L. Nancy, H. Wis-mann); O. Reboul, *Nietzsche critique de Kant*, PUF, 1974; W. Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4<sup>e</sup> ed., Princeton University Press, 1982; Colóquio de Nice, *Nouvelles lectures de Nietzsche*, L'Âge d'Homme, 1985; E. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, PUF, 1986; J.-F. Mattéi, *L'ordre du monde, Platon, Nietzsche, Heidegger*, PUF, 1989; K. Löwith, trad. franc., *Philosophie de l'éternel retour du même*, Calmann-Lévy, 1991.

Jean LEFRANC

# O

## OCKHAM, 1285/1290-1347/1349

Guilherme de Ockham, ou Occam, ou Ockhm, nasceu no Surrey, precisamente em Ockham. Tendo tomado o hábito dos franciscanos, estuda em Oxford e comenta o *Livro das Sentenças* de Pedro Lombardo entre 1318 e 1320. Nessa época, por ser franciscano, é discípulo de Duns Scot. Mas as numerosas vicissitudes de sua vida pública vão levá-lo a mudar de campo.

Em primeiro lugar, é excluído da Universidade de Oxford por suas audácias dialéticas nos debates teológicos. Por essa razão, jamais será *doctor*, permanecendo no grau inferior de *inceptor*. Seus discípulos inverterão essa situação apelidando-o *venerabilis inceptor*, ou seja, “venerável iniciador” na nova teoria do conhecimento que será chamada de nominalismo.

Refugia-se então na França e assume a liderança de um grupo de franciscanos que querem viver estritamente segundo a regra, em especial na pobreza. É esse envolvimento rigoroso que o põe em conflito com o papa João XXII por ocasião de um concílio em Avignon, cujo objetivo era condenar as teses de mestre Eckhart. Guilherme acha-se então numa posição particularmente difícil, pois de um lado é adversário dos dominicanos que apóiam mestre Eckhart, mas do outro se indis põe com quem era aliado dos franciscanos: o papa. Isso o leva a uma resolução política e teórica: rejeitado pelos dois campos em Avignon, foge em 1328 com Michel de Césène, superior de sua ordem, e vai ao encontro do imperador Luís da Baviera, que por sua vez era adversário do papa, mas por outras razões. Ockham

vê-se implicado num debate maior que opõe o império ao papado; é excomungado em 1330, e não pode mais sair da Alemanha, onde morrerá entre 1347 e 1349.

Essa trajetória particular e essas peripécias políticas tiveram o efeito de deixá-lo totalmente isolado. Mesmo os franciscanos de sua ordem acabaram por reconciliar-se com Avignon, ao passo que Guilherme apoiara o imperador quando este fizera eleger um antipapista franciscano, Nicolau V. Tal isolamento levou Guilherme de Ockham a publicar obras cada vez mais polêmicas, em especial contra o papado, mas nele também se deve reconhecer a originalidade do pensamento. De fato, Guilherme recusou tanto as teses de Tomás de Aquino como as da maioria dos franciscanos. Estabelece assim uma filosofia nova que, com o nome de nominalismo, ou conceptualismo, ou terminismo, se distanciou tanto dos peripatéticos quanto dos neoplatônicos. De que se tratava exatamente?

No século XIII dera-se a difusão do pensamento de Aristóteles no Ocidente graças à filosofia árabe que soubera conservar o pensamento do fundador do liceu. Desde então, duas escolas se opuseram acerca de um problema bem específico: de um lado os peripatéticos, representados sobretudo pelos dominicanos, que, de acordo com Aristóteles, viam no gênero e na espécie apenas “categorias”, “universais”, em suma, abstrações necessárias ao pensamento e, em especial, a uma lógica de classificação; do outro lado, os neoplatônicos que, desde Plotino, consideram o gênero e a espécie como seres inteligíveis, ou

seja, como realidades. Estes “realistas” predominavam entre os franciscanos desde que São Boaventura tomara claramente partido por essa tese, esperando reduzir as hipóteses de Plotino às três pessoas da Trindade. Portanto, havia um motivo teológico real por trás dessa briga.

Um século depois, Duns Scot, que era franciscano, defenderá com algumas variantes o ponto de vista realista. A novidade é que Ockham, também franciscano, defende um nominalismo totalmente oposto à tradição de sua ordem. De fato, de acordo com Tomás de Aquino, Guilherme só pode admitir que os universais existem *in re*. Como mostraram muito bem Abelardo e Alberto Magno, por exemplo, é simplesmente “falso e absurdo” que os gêneros e as espécies sejam reais, pois, uma vez que tudo quanto é real é singular, os gêneros seriam coisas singulares sobrepostas às coisas individuais. Esta tese do “redobrimento” da existência é de fato absurda, sobretudo se a compararmos com um postulado que Guilherme adota, o postulado da economia, que mais tarde será tão usado por Leibniz: *Nunquam ponenda est pluralitas sine necessitate*.

Recusando esse realismo, Guilherme recusa também as concessões de Duns Scot nesse aspecto. Os universais não são seres nem “partes essenciais” de uma coisa singular, pois essas coisas singulares são precisamente indivisíveis. A “natureza universal” não pode, pois, estar “realmente” no indivíduo, nem em potência nem em ato. Ao famoso problema que consistia em determinar em que Aristóteles se aproximava mais de Sócrates do que de um asno, Ockham respondeu que não era uma natureza comum que os reunia, que não participavam de uma mesma essência, mas que “se convêm por si mesmos”, ou seja, pela totalidade da existência individual deles, e não simplesmente por uma determinação que não se lhes pode atribuir como uma parte deles mesmos.

Mas nem por isso esse ponto de vista é uma mera adesão à posição de Tomás de Aquino, pois, depois de contradizer Duns Scot com argumentos de Aquino, Guilherme vai atacar este último. De fato, o dominicano com toda razão só admitia existência real nos indivíduos, mas postulava também que as idéias individuais, ao contrário das

idéias gerais, eram entidades reais. Logo, havia uma substancialidade de idéias em Tomás de Aquino que Guilherme recusa.

A alma é uma substância, assim como afirma o autor da *Suma Teológica*. Em consequência, não poderia haver nela entidades distintas, outras substâncias que viriam acrescentar-se a ela ou a tal parte da alma. As idéias, mesmo as individuais, não têm portanto existência própria, não passam de modos da alma individual, modos obtidos pelo “conhecimento abstrativo”. Não há idéias “reais” assim como não há espécies ou gêneros inteligíveis que serviriam de intermediários entre o entendimento e seu objeto. O vínculo entre o objeto empírico e a noção que o entendimento forma sobre ele é a palavra.

Mas então, o que é a palavra? Guilherme responde com muita clareza que é uma abstração, uma “ficção”. Mas é aqui que não se deveria cometer o erro de tomar o ockhamismo por puro nominalismo conducente a um ceticismo metafísico. Guilherme dá dois esclarecimentos. Por um lado, a palavra é convencional, implica ainda menos a essência da coisa, pois acabamos de ver que não há essência fora da palavra. Mas, por outro lado, essa arbitrariedade do signo é limitada por um postulado sobre a existência do significado. As palavras são ficções “legítimas”, pois remetem sempre a coisas singulares reais. Os suportes das abstrações são, portanto, as palavras, porquanto têm um referencial sensível, um sentido real. Em resumo, embora o signo não contenha a quiddidade do objeto por conhecer, postula a existência desse objeto.

Esse ponto de vista antiidealista opõe-se totalmente ao tomismo. Por exemplo, quando os tomistas querem explicar a memória, ou “espécie expressa”, dizem que a imagem do objeto ficou “impressa” no órgão sensível, e que a “espécie expressa” é o intermediário que permite ao entendimento voltar-se para ela. Ockham dirá, por sua vez, que é o hábito que dispõe o sentido externo e o sentido interno (a imaginação) ao retorno da sensação; o veículo desse hábito é o efeito recorrente da linguagem, entre outros. É fácil perceber como esse antiidealismo prefigura o pensamento de Hume. Disso não se deveria concluir que Ockham retorna ao sensualismo da

Antiguidade. Mais simplesmente, em vez de opor o mundo sensível ao mundo inteligível, ele opõe dois procedimentos do entendimento: o sentido externo ou conhecimento do sensível, e o sentido interno ou imaginação e conhecimento do entendimento por si mesmo. Noutros termos, há algo inteligível, mas não são nem os universais nem as idéias individuais, mas de forma muito corriqueira a alma e sua atividade.

As implicações teológicas desse conceptualismo são mais importantes do que parecem. Com efeito, se os universais não têm existência real, se não há gêneros ou espécies, se as coisas já não se reportam a uma essência que as supera, então já não há necessidade, já não há a contingência das existências individuais. E é precisamente assim que Ockham concebe a coisa: não há ordem necessária no mundo; mas, uma vez que existe ordem que os indivíduos “convêm” entre si, uma vez que a pluralidade dos seres se organiza numa unidade que, por si, não era necessária, então é porque tudo deriva da vontade de Deus, mas essa vontade é totalmente livre, não obedece a nenhuma lei, é pura contingência. Essa é a tese, quase herética, da “onipotência de Deus”. Pois, a partir daí, a teologia depende do puro ato de fé: nada obriga Deus a agir como o faz, e somos forçados a crer que o que Deus faz é justo pela simples razão de que sua livre vontade é justa. Essa posição é ainda mais perigosa para a religião porque introduz a noção de arbitrariedade no divino, porque retira de antemão do crente qualquer argumento contra o ateu ou o herético. Será preciso toda a sutileza de Leibniz para que o postulado de economia servisse precisamente para dar uma idéia da lógica divina, a lógica da perfeição. O Deus de Ockham podia aparecer como um Deus caprichoso cuja vontade cega constituía toda a ordem do mundo. Por essa razão, o homem não seria mais que brinquedo de uma providência sem leis.

Ora, é precisamente o contrário que Guilherme vai pregar. Uma vez que não há ordem necessária e cognoscível na qual se possam fundamentar as condutas humanas, ninguém está autorizado a prevalecer-se de um poder sobre outrem, em nome dessa ordem. Ockham acha que cada indivíduo tem o “direito natural” de escolher sua con-

duta, de determinar-se, visto que a ausência de necessidade torna possível a liberdade, ou pelo menos o livre-arbítrio. O único critério de valor é a vontade de Deus que é sempre justa. Ockham utilizará esse argumento no prefácio de *Breviloquium* para contestar formalmente a autoridade do papa.

Como se percebeu, há aqui um esboço de filosofia do sujeito, assim como algo que lembra o existencialismo, o que torna o nominalismo de Ockham um pensamento deveras original para a sua época.

BERNARD GALAND

• *Guillelmi de Ockham, Opera philosophica* (7 volumes publicados desde 1974); *Opera theologica* (10 volumes publicados desde 1967), Franciscan Institute, Saint-Bonaventure, Nova York.

Traduções francesas: *Guillaume d'Occam, Commentaire sur le livre des Prédicables de Porphyre*, precedido do “Proème” do *Commentaire sur les livres de l'art logique*, introd. L. Valcke, trad. R. Galibois, Sherbrooke, 1978; *Guillaume d'Ockham. Prologue au Commentaire sur les huit livres de la Physique*, introd. e trad. de R. Imbach e M.-H. Méléard, in *Philosophes médiévaux des XIII<sup>e</sup> e XIV<sup>e</sup> siècles* (“10/18”), Paris, 1986; *Guillaume d'Ockham, Prologue du Commentaire des Sentences, question I* (trechos), in A. de Muralt, *La connaissance intuitive du néant et l'évidence intuitive du je pense, Studia philosophica*, XXXIV, Basileia, 1976; *Guillaume d'Ockham, Somme de logique, Première partie*, trad. J. Biard, Mauvezin, TER, 1988.

⇒ *William of Ockham (1285-1347), Commemorative Issue, I: Franciscan Studies*, 44, 1984; *William of Ockham (1285-1347), Commemorative Issue, II: Franciscan Studies*, 45, 1985; *William of Ockham (1285-1347), Commemorative Issue, III: Franciscan Studies*, 46, 1986 (o tomo III é consagrado à filosofia política, à filosofia do direito e à eclesiologia); M. McCord Adams, *William Ockham*, 2 vol., Notre-Dame (Indiana), University of Notre-Dame Press, 1987; P. Alféri, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Paris, Éd. de Minuit, 1989; C. Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses* (Analytiques, 3), Montreal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1991; L. Baudry, *Guillaume d'Occam, sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*, Paris, 1950; J. Biard, *Logique et théorie du signe au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1989; Ph. Boehner, *Collected Articles on Ockham* (Franciscan Institute Publications, philosophy series, 12), Saint-Bonaventure, Nova York – Louvain – Paderborn, 1958; E. P. Bos e H. A. Krop (ed.), *Ockham and Ockhamists* (Artistarum Supplementa, IV), Nijmegen, Ingenium Publishers, 1987; A. de Libera, P. Alféri, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, in *Annuaire philosophique*, 2, Paris, Le



Seuil, 1989; C. Panaccio, "Référence et représentation", *L'âge de la science*, 3 (1990), Paris, Odile Jacob; Cl. Panaccio, *Connotative Terms in Ockham's Mental Language*, Université du Québec à Montréal, Publication du Groupe de Recherche en Epistémologie comparée, 1990; E. Karger, "Référence et non-existence dans la sémantique de Guillaume d'Ockham", in *Lectio-num varietates. Hommage à Paul Vignaux (1904-1987)*, ed. J. Jolivet et al., Paris, Vrin, 1991; K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Leiden, Brill, 1988; P. Vignaux, *Nominalisme au XIV<sup>e</sup> siècle*, Montreal, 1948, reimpr. Paris, Vrin-reprises, 1981.

Alain de LIBERA

## ORÍGENES, 185-251 (?)

Podem ser distinguidos dois períodos na vida do teólogo Orígenes: o primeiro em Alexandria, o segundo em Cesaréia. Primogênito de sete irmãos, Orígenes nasceu por volta de 185, numa família abastada, provavelmente em Alexandria. O pai, que lhe inculcara sólidas convicções cristãs, mesmo fazendo-o seguir o ciclo comum dos estudos profanos, é condenado por ocasião da perseguição de Sétimo Severo, em 199-200, e executado. Orígenes continua os estudos graças à hospitalidade de uma cristã rica. Por volta dos vinte anos, abre uma escola de gramática; nessa mesma época, lê os filósofos. Vai então ouvir um "mestre de filosofia", decerto Amônio Sacas. Durante uma nova perseguição, continua com sua tarefa de catequese, de 205 a 210. Alguns de seus amigos são martirizados. Ele precisa esconder-se. Depois da morte de Sétimo Severo, em 211, pode reabrir sua escola e recomençar também as reuniões espirituais nas quais explica a Bíblia, incentivado pelo bispo Demétrio. Acaba por converter-se totalmente, "votando-se à palavra de Deus"; fecha a escola de gramática e vende sua biblioteca de obras profanas em troca de uma renda de quatro óbolos por dia. É também por volta dessa época que se mutila. Aplica-se ao estudo da Escritura, como crente e como filólogo profissional. Passa uma temporada em Roma por volta de 215. Entre seus ouvintes, em Alexandria, figura um homem muito rico, Ambrósio, seduzido pelas doutrinas gnósticas. Orígenes o reconduz à fé ortodoxa. Ambrósio o estimula a escrever obras sobre os diversos livros das Escrituras,

pondo à sua disposição taquígrafos, copistas e os meios necessários. Um comentário dos *Salmos* é interrompido pela composição de *Stromates* e, depois, de um tratado intitulado *Sobre a Ressurreição*. Orígenes confia ao amigo Héracles um grupo de ouvintes seus menos avançados. Sua doutrina sobre temas difíceis já deve chocar o bispo Demétrio. Sua reputação, no entanto, se difunde, e ele passa uns tempos na Arábia, a pedido do governador da província. Em Alexandria, discute com um gnóstico, Cândido, durante um debate público. Enceta um comentário do *Gênesis* e compõe o tratado *Dos Princípios*. Às voltas com os ataques de seus inimigos, em 230 passa uma primeira temporada na Palestina, onde o bispo de Jerusalém, Alexandre, lhe dá boa acolhida e incumbem-o de pregar nas igrejas. Chamado de volta a Alexandria por Demétrio, entabula seu *Comentário do Evangelho de João*. A pedido de Júlia Maméia, mãe do imperador Alexandre Severo, passa junto dela em Antioquia o inverno de 232. Pouco depois, quando vai a Atenas, é ordenado padre em Cesaréia da Palestina, por Teoctisto. Demétrio protesta junto a Ponciano, em Roma, e acusa Orígenes de ter opiniões errôneas. O bispo de Roma aprova Demétrio. Em 233 Demétrio morre: é sucedido por Héracles. Orígenes muda-se para Cesaréia em 234. Ali dispõe do auxílio de copistas. Sua vida se confunde durante vários anos com a elaboração de suas obras e com suas atividades de pregador e de diretor espiritual. Suas únicas viagens são então ensejadas por concílios na Arábia, onde tem a função de argumentar com os acusados e de estabelecer a verdadeira doutrina. Passa uma segunda temporada em Atenas em 245-246. De volta a Cesaréia, fica sabendo que Héracles o denunciara como herético ao papa Fabiano em Roma. Empreende uma longa viagem até Nicomédia, na Bitínia, onde pode encontrar o apoio de seu amigo Ambrósio, e escreve a Fabiano para defender suas obras, assim como ao imperador Filipe. Por ocasião da perseguição de Décio ele está na Palestina, em 250. Aprisionado e torturado, sai do cativeiro quando Décio morre (verão de 251). Não deve ter sobrevivido muito tempo depois desses sofrimentos.

Por formação, Orígenes estava preparado para executar o considerável trabalho científico que dedicou ao texto da Bíblia. De fato, não escreveu apenas comentários e homilias sobre as Escrituras. Seu desejo de conhecer perfeitamente o texto sacro o levou a constituir as *Hexaplas*, uma sinopse em colunas apresentando o hebraico transliterado e as versões gregas que reunira. Seu trabalho sobre a Bíblia desempenhou importante papel na história do Antigo Testamento. Nele empregava métodos de edição crítica aperfeiçoados pelos grandes eruditos alexandrinos da época helenística.

Biblicista versado, Orígenes é também um mestre de “filosofia” que conhece a tradição grega. Em Cesaréia desempenhou o papel de diretor espiritual encarregado de iniciar jovens na sabedoria. O *Discurso de Agradecimento* que um deles lhe dirigiu dá preciosas indicações a esse respeito. Depois do “exórdio” e de um período de purificação moral, Orígenes faz seu discípulo percorrer as diversas partes da filosofia: dialética e física, à qual se somam geometria, astronomia, ética e “teologia”, definida como “conhecimento da causa do todo”. Esse programa, porém, é orientado para uma finalidade de natureza totalmente diferente: a consolidação da fé cristã. E o ecletismo aconselhado pelo mestre é uma precaução pedagógica. É também o meio de evidenciar as divergências entre os filósofos. A sabedoria só é revelada por Deus, na Escritura. A explicação das “Palavras sagradas” desempenha papel essencial para levar o discípulo a essa “filosofia” de tipo novo.

Constata-se assim que, se Orígenes utiliza a filosofia de seu tempo, é somente como um instrumento que leve ao raciocínio ou forneça noções elementares de moral e física; ele o faz também com intuítos persuasivos, para conduzir o aluno, por meio do argumento cético do dissentimento entre os dogmáticos, à convicção de que apenas a Palavra de Deus contém a verdade. Receia mesmo que a adesão a um sistema filosófico desvie da fé e leve à heresia. No programa de educação dos jovens que ele deseja guiar para a vida perfeita, Orígenes rebaixa a filosofia a uma posição auxiliar, não sem mostrar grande desconfiança em relação a ela.

Contudo, até o fim da vida, não parou de ler os filósofos, segundo duas perspectivas complementares. Em *Contra Celso*, uma de suas últimas obras, discute ponto por ponto as objeções do polemista pagão fundamentadas na autoridade da filosofia grega; empenha-se em mostrar que esta é posterior à revelação bíblica, e que a parcela de verdade que contém origina-se dela. Mas, por outro lado, ele mesmo se abebera nas fontes gregas. Porfírio, em seu livro *Contra os Cristãos*, lembra que, muito jovem, ficou conhecendo Orígenes. A reputação de sabedoria de Orígenes era portanto bastante grande para atrair jovens pagãos interessados por filosofia e com curiosidade por religião. Porfírio fala das abundantes leituras filosóficas de Orígenes. Sua intenção é atribuir a exegese alegórica de Orígenes à imitação dos filósofos. A despeito de seus excessos, o intuito polêmico mostra com razão o alegorismo grego como um dos ingredientes do método de Orígenes e chama a atenção para a influência que a filosofia grega teria exercido sobre a elaboração de seu sistema.

Algumas das características de sua hermenêutica provêm do conhecimento direto da prática grega da alegoria, sobretudo de inspiração estoica. Mas ele explora principalmente a tradição alexandrina, representada em especial por Fílon e por Clemente; ela já construíra uma teoria da alegoria aplicada à Bíblia que aclimatava os métodos gregos a um campo totalmente diferente. E é uma doutrina ligada às Escrituras, elaborada por seus predecessores por ocasião do debate com os judeus e do conflito com os gnósticos, que guia Orígenes em sua busca do sentido oculto. Ademais, haure muito da exegese rabínica, numa direção bem indicada por uma passagem amiúde citada; no Prólogo de seu primeiro comentário do *Saltério*, escrito em Alexandria, ele representa a obscuridade da Escritura por meio de uma tradição que recebeu de seu mestre, o “Hebreu”, por certo um judeu convertido: a Escritura se parece com várias salas fechadas no interior de uma única casa; as chaves estão dispersas perto das salas, sendo árduo o trabalho de encontrar as que servem; assim também, o que explica a Escritura está disseminado nela.

Sua concepção da obscuridade da Escritura deve muito a Clemente. Se a Escritura é tão difícil de compreender, é para incentivar a investigação, para reservar a leitura às pessoas capazes de evitar os erros, para mostrar que os sábios deste mundo – em especial os filósofos – ignoram a verdade, e que esta tem origem divina; enfim, para deixar a Cristo o cuidado de “abrir” as palavras sagradas. A Escritura é um livro fechado e lacrado cuja chave é Cristo. Mas também os escritos do Novo Testamento, inspirados pelo mesmo Espírito Santo, são compostos de acordo com essa regra: a ordem da narrativa às vezes é rompida, a fim de atrair a atenção do leitor para o significado interior. Isto porque, para Orígenes, a Escritura tem três sentidos. Um corresponde ao “corpo”; é a interpretação comum que segue a narrativa e serve para a edificação dos “simples”. Através do segundo, atingem a “alma” da Escritura aqueles que estão no caminho do progresso; o mais das vezes é a explicação moral. Por fim, os “perfeitos” podem atingir o “espírito” da Escritura, o sentido mais oculto, que se refere à história da salvação, às origens e ao fim, aos mistérios relativos a Cristo e a Deus, à natureza, à diversidade e ao destino dos seres racionais, ao problema do mal. Os absurdos ou as discordâncias que se encontram na narração histórica ou na letra da lei têm a função de lembrar a existência do sentido secreto e de orientar para ele a investigação.

Embora Orígenes restrinja o lugar da filosofia grega na formação dos jovens, é dela que, na investigação mais profunda, copia as divisões da “divina filosofia” do cristianismo. A ordem escolhida começa então pela ética; depois vêm a física e a contemplação das coisas divinas. Essa classificação é logo reportada a Salomão e aos livros dos *Provérbios*, do *Eclesiaste* e do *Cântico dos Cânticos*, ou representada pelos três patriarcas, Abraão, o obediente, Isaac, o criador de poços, Jacó ou Israel, o vidente. Quanto à lógica, Orígenes parece inclinado a seguir aqueles que não fazem dela uma disciplina separada, mas a inserem em todo o corpo das doutrinas; em suma, ela ocupa o lugar que tem a exegese da Escritura em seu sistema. Por isso a ênfase não deve

ser posta nos sinais exteriores da transferência, mas em sua orientação, que remodela os elementos importados da cultura profana dentro de um espírito fundamentalmente cristão.

Acontece que a influência da filosofia grega aparece noutra nível, o das exigências intelectuais de Orígenes; é particularmente perceptível na primeira suma teológica, que é o tratado *Dos Princípios*. Com efeito, ele tem a intenção de nele constituir “um único corpo” de doutrina, “com provas e afirmações, umas descobertas nas Santas Escrituras, outras encontradas pela investigação do encadeamento lógico e pela manutenção do raciocínio reto”. Orígenes distingue “as questões que são transmitidas de forma clara pela prédica apostólica” ou “eclesiástica” e aquelas que não são objeto de explicações precisas. No caso das primeiras convém, em sua opinião, fundamentar na razão as asserções; no caso das segundas, encontrar os “comos” e os “porquês”. A execução dessas duas tarefas traz a marca de preocupações filosóficas. No número dos dogmas nitidamente afirmados, Orígenes inclui por exemplo a liberdade das almas dotadas de razão, e no capítulo apropriado recorre a definições estóicas; dispõe também nessa categoria a ressurreição dos mortos; mas não pode satisfazer-se com crenças ingênuas a esse respeito; em consequência, imagina uma representação do corpo ressuscitado, adaptando com alterações uma teoria grega da identidade do indivíduo através de suas modificações. É mais ainda como homem formado na escola dos filósofos que aborda os assuntos relegados a segundo plano pela prédica. Assim, opta por tratar da incorporeidade de Deus segundo uma problemática própria dos platônicos de seu tempo. Dá-se o mesmo com a natureza das almas e a preexistência delas; o exame dessas questões produz uma das peças mestras de seu sistema, a que mais contribuiu para torná-lo suspeito. Por outro lado, a ausência de ensino explícito sobre “o que havia antes deste mundo e o que haverá depois deste mundo” arrasta Orígenes para difíceis interrogações sobre o status da matéria, sobre o modo de existência dos modelos da criação em Deus, sobre a pluralidade dos mundos. E é justamente quando as soluções que pro-

põe ou as alternativas que deixa abertas desmentem as teses filosóficas que ele se mostra mais filósofo.

O “sistema” que tenta construir tem a função de esclarecer a condição dos seres racionais num universo regido pelo plano providencial de um Deus que é bom e quer levar essas criaturas a participar da vida divina. Um ato intemporal cria a “natureza” dos seres racionais num universo regido pelo plano providencial de um Deus bom e da matéria. Esta procede da presciência de Deus; ela de fato é capaz de oferecer todas as formas de corporeidade adaptadas às “quedas” maiores ou menores provocadas pela liberdade das criaturas racionais. Embora tal liberdade seja causa da “queda”, abandono da beatitude original, é também o bem inalienável que, mediante a conversão, torna possível o retorno a Deus. As sucessivas organizações do universo, posteriores à queda, permitem essa nova subida para o estado primeiro, conforme um movimento ajudado pelos anjos e atrapalhado pela inveja dos demônios. A encarnação do Filho de Deus significa a vitória sobre os demônios e sobre a morte, iniciando o crescimento da Igreja celeste que no final deverá redundar na restauração da condição original, segundo a regra conforme a qual o fim é semelhante ao princípio. Estas breves alusões não podem dar conta de uma doutrina muito rica e complexa, na qual, cumpre ressaltar, é preponderante a parte de argumentação ligada às Escrituras.

• Lista das traduções francesas publicadas em “Sources chrétiennes” catálogo CERF Informations, julho-agosto de 1991, número especial *Pères de l'Église*. Edição das obras de Orígenes: C. de La Rue, Paris, 1733-1759, 4 vol.; reimpressas em *Patrologie grecque* de Migne (t. 11-7); C. H. Lommatsch, Berlim, 1831-1848, 25 vol.; *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, 1899-1976, 12 vol., por P. Koetschau, E. Klostermann, E. Preuschen, W. A. Barhrens, M. Rauer, L. Fruechtel, U. Treu. – Antologia composta no século VI: J. A. Robinson, *The Philocalia of Origen*, Cambridge, 1893; J. Scherer, *Le commentaire d'Origène sur Rom. III, 5-V, 7*, Cairo, 1947; P. Nautin, O. Guéraud, *Origène. Sur la Pâque*, Paris, 1979; F. Field, *Hexaplorum quae supersunt*, Oxford, 1867-1875, 2 vol. – Traduções: inglês, F. Crombie, *Ante-Nicene Christian Library*, Edimburgo, 10, 23; *Ante-Nicene Fathers*, Búfalo e Nova York, 4; A. Menzies, *ANL*, volume adicional; A. Menzies, J. Patrick, *ANF*, 9; alemão, P. Koetschau, *Bibliothek der Kirchenväter*, 48, 52, 53. Edições de obras separadas e de fragmen-

tos com traduções francesas e notas, coleção “Sources chrétiennes”, Les Éditions du Cerf, Paris: *Commentaire sur saint Jean* (nºs 120, 157, 222, 290), C. Blanc; *Commentaire sur saint Matthieu*, X-XI (nº 162), R. Girod; *Contre Celse* (nºs 132, 136, 147, 150, 227), M. Borret; *Entretien avec Héraclide* (nº 67), J. Scherer; *Homélies sur la Génèse* (nº 7 bis), H. de Lubac, L. Doutreleau; *Homélies sur les Nombres* (nº 29), A. Méhat; *Homélies sur le Lévitique* (nºs 286 e 287), M. Borret; *Homélies sur Josué* (nº 71), A. Jaubert; *Homélies sur le Cantique*, (nº 37 bis), O. Rousseau; *Homélies sur Jérémie* (nºs 232, 238), P. Nautin; *Homélies sur saint Luc* (nº 87), H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon; *Lettre à Grégoire* (nº 148), H. Crouzel; *Philocalie. Sur le libre arbitre* (nº 226), E. Junod; *Philocalie. Sur les Écritures*, M. Harl; *Traité des principes* (nºs 252, 268, 269), H. Crouzel, M. Simonetti; *La Chaîne paléstinienne sur le Psaume 118* (nºs 189, 190), M. Harl; *Homélies sur Ezéchiel* (nº 352), M. Borret; *Homélies sur Samuel* (nº 328), P. e M.-Th. Nautin; *Commentaire sur les Cantiques des cantiques* (nºs 375 e 376), L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret. – Outras traduções: E. Corsini, *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, Turim, 1968; M. Simonetti, *I Principi di Origene*, Turim, 1968; *Homélies sur l'Exode* (SC, nº 16), H. de Lubac; *Traité des principes*, M. Harl, G. Dorival, A. Le Boulluec, *Etudes august.*, Paris, 1976; Francesca Cocchini, *Origene. Commento alla Lettera al Romani*, Casale Monferrato, Marietti, 1985 (2 vol.).

– Instrumentos: *Biblia Patristica*, t. 3, *Origène*, Éditions du CNRS, Paris, 1980; H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, Haia, 1971; R. Farina, *Bibliografia Origeniana 1960-1970*, Biblioteca del “Salesium”, 77, 1971; H. Crouzel, *Bibliographie critique...*, *Supplément I*, 1982.

⇒ *Origeniana*, Bari, 1975; F. Bertrand, *La mystique de Jésus selon Origène*, Paris, 1951; R. Cadiou, *Introduction au système d'Origène*, Paris, 1932; H. Crouzel, *Origène et “la connaissance mystique”*, Paris, 1961; *Origène et la philosophie*, Paris, 1962; J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948; E. de Faye, *Origène*, 3 vol., Paris, 1923-1928; G. Dorival, “Origène a-t-il enseigné la transmigration des âmes dans les corps d'animaux”, *Origeniana secunda*, Bari, 1980; A. Guillaumont, *Les Kephalaia gnostica d'Évagre et l'histoire de l'origénisme*, Paris, 1963; R. P. C. Hanson, *Allegory and Event*, Londres, 1959; M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958; H. de Lubac, *L'intelligence de l'Écriture selon Origène*, Paris, 1949-1950; *Exégèse médiévale*, t. I, Paris, 1959; P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris, 1977; Quasten, *Initiation aux pères de l'Église*, t. II, 49 ss., Paris, 1955; *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, 1828, art. “Aristotélisme”, 232, art. “Platonisme des pères”, 2055 ss., Paris, 1990; John M. Rist, “The Importance of Stoic Logic in the *Contra Celsum*”, in *Neoplatonism and Early Christian Thought*, ed. por H. J. Blumenthal e R. A. Markus, Londres, 1981; “Beyond Stoic ant Platonist: A Sample

of Origen's Treatment of Philosophy (Contra Celsum: 4. 62-70)", in *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie*, Munique, Aschendorff, 1983; *Origen of Alexandria. His World and his Legacy*, ed. por Ch. Kannengiesser e William L. Petersen, University of Notre-Dame Press, 1988; Michel Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le "Contre Celse" d'Origène*, Paris, Beauchesne, 1988; H. Crouzel, *Les fins dernières selon Origène*, Londres, Variorum Reprints, 1990; Eberhard Schockenhoff, *Zum Fest der Freiheit: Theologie des christlichen Handelns bei Origenes*, Mogúncia, Matthias-Grünwald-Verlag, 1990; *Origeniana Quinta. Origen and Philosophy*, ed. por Robert J. Daly, Louvain, Peeters, 1992.

Alain LE BOULLUEC

### ORTEGA Y GASSET José, 1883-1955

Filósofo espanhol nascido em Madri, onde estuda e obtém o título de doutor em 1904. Em 1905, parte para estudar filosofia na Alemanha, passando pelas Universidades de Leipzig, Berlim e Marburgo. Nesta última seu mestre é o neokantiano Hermann Cohen. Em 1910, obtém a cátedra de metafísica da Universidade de Madri, onde leciona até 1936. Morre em Madri em 1955. Em 1923, fundou a *Revista de Occidente*. No texto intitulado *Prólogo para Alemães*, Ortega narra sua autobiografia intelectual, que agora reconstruo de meu ponto de vista. Começa sua trajetória filosófica movendo-se no horizonte das idéias da Escola de Marburgo, influenciado especialmente por Cohen. Nesse primeiro momento de sua filosofia, considera que a realidade, cuja interpretação vai ser a grande tarefa de toda a sua obra filosófica, se oferece como sistema, como um cosmos de relação mútua. A publicação de *Meditações do Quixote* (1914) marca a ruptura com o neokantismo e o início do que vai ser o sistema orteguiano de filosofia em sua originalidade. Sistema ou tradição que, paralelamente à fenomenologia husserliana e percorrendo o caminho inverso desta, vai centrar-se na tentativa de resolver a crise de racionalidade detectada por todas as grandes tradições filosóficas do momento. A partir de *Meditações do Quixote*, Ortega descobre o que denomina vida como realidade radical, e desta ele vai tentar levar a cabo uma crítica da razão lógica como simples razão formal, tais como as distintas formas de positi-

vismo tentaram erigir como paradigma. Em *O Tema de Nosso Tempo* (1923), fica mais claro o empenho de Ortega para esclarecer essa realidade radical que a vida é, a minha vida, que constitui o "princípio" fundamental para a explicação do conjunto do universo. A razão capaz de analisar essa realidade radical é aquela a que Ortega dá o nome de "razão vital", que, em última análise, é uma razão histórica. A tarefa dessa razão histórica consiste em tornar verossímeis para nós as vidas dos outros homens mediante a "articulação" de modelos que nos permitam captar-lhes o sentido. Para levar a cabo tal tarefa, a razão vital "histórica" deve determinar a possibilidade e os limites de nossa compreensão dos outros, o que constitui o núcleo fundamental da teoria do conhecimento no contexto das ciências sociais e que é a problemática enfrentada por Ortega em *O Homem e as Gentes. A Idéia de Princípio em Leibniz*, obra póstuma e inacabada de Ortega, oferece depois o conjunto mais acabado e técnico da crítica orteguiana da racionalidade positiva que, como pretendi mostrar nestas breves linhas, constitui a espinha dorsal em torno da qual se pode organizar uma leitura fecunda desse filósofo espanhol do século XX.

• *Obras Completas*, 12 vol., Madri, 1983, Paris, Klincksieck, 3 vol. 1988-1990; *L'évolution de la théorie déductive*, Gallimard, 1970; *Écrits en faveur de l'amour*, Distançe, 1986; *Le spectateur*, trad. C. Pierre, Éd. Rivages, 1992.

⇒ C. Cascalès, *L'humanisme d'Ortega y Gasset*, PUF, 1955; J. Marias, "Ortega y Gasset: circunstancia y vocación", *Revista de Occidente*, Madri, 1960; C. Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, 1968; P. Garagorri, *Introducción a Ortega*, E. Alianza, 1970; Alain Guy, *Ortega y Gasset*, Paris, Seghers, 1969; P. Cerezo Galan, *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984; A. Elorza, *La razón y la sombra*, Anagrama, 1984; J. Marias et al. *Un siglo de Ortega y Gasset*, Mezquita, 1984; A. Rodríguez Huescar, "A verdad y perspectiva", *Revista de Occidente*, 1983.

Cirilo Miguel FLÓREZ

### OWEN Robert, 1771-1858

Reformador e socialista britânico, que nasceu e morreu em Newtown (Montgomeryshire). Co-proprietário de um estabelecimento têxtil em



New Lanark, na Escócia, aplicou-lhe com sucesso um programa de reformas que visavam à melhoria da situação dos operários da empresa. Procurando estender sua experiência, propôs, em *Novos Pontos de Vista sobre a Sociedade ou Ensaio sobre a Formação do Caráter Humano* [A New View of Society, or Essays on the Principles of the Formation of the Human Character] (1813), um plano de transformação da legislação do trabalho. Nessa obra expõe os temas mais importantes de sua filosofia, ou os princípios nos quais repousava seu sistema de educação filantrópica; sistema filantrópico ateu que, historicamente, dá origem ao comunismo, mas está longe de ser o *comunismo* pois seu ateísmo não sai da fase de abstração. O que emerge desses temas, entre outras coisas, é que o caráter é formado pelas circunstâncias e pelo meio ambiente, sobre os quais o homem não tem controle, e que, portanto, ele não é responsável por suas ações; assim, para uma formação correta do caráter seria preciso colocar o indivíduo, já em tenra idade, sob influências apropriadas e educá-lo segundo princípios em que dominassem a probidade e o decoro. Mas, por outro lado, na edição de 1840 desses mesmos *Ensaio*s, Owen descreve os efeitos do desenvolvimento do sistema manufatureiro sobre as novas relações de classe. “O ‘grande capitalista’ é um ‘senhor autoritário’ que manipula indiretamente, a seu bel-prazer, a saúde, a vida e a morte de seus escravos, que ele condena à decadência irremediável no plano moral, material e intelectual.” Mas Owen, ao concluir que a existência de uma parte imensa dos trabalhadores nesse sistema não é digna de ser vivida, não reprovava os indivíduos, pois estes agem sob coerção natural, e não passam de instrumentos preparatórios e necessários para a grande revolução decisiva que está em marcha. E para ele, assim como para Marx, que o complementa em *Crítica da Economia Política*, o modo de produção socialista é o “trabalho cooperativo” liberto da lei do Estado e do capital. Precursor do socialismo e do movimento cooperativista, já em 1817, através de seu trabalho de reformador ativo, Owen munuiu-se dos meios para tanto. Sempre alegou que a concorrência do trabalho humano com a máquina era uma causa permanente de

miséria, e que o único recurso efetivo repousava na ação unificadora dos homens e na subordinação da máquina a estes. Suas propostas para a luta contra a miséria, baseadas em tais princípios, acarretaram nos Estados Unidos a criação de uma colônia associativista, *New Harmony*, em 1825, que se desintegrou com bastante rapidez sob a pressão de dissensões internas entre forma de governo e proselitismo religioso. Outras experiências comunitárias inspiradas em Owen foram realizadas na Inglaterra até 1839. A tendência crescente ao sindicalismo e a emergência de uma ideologia operária permitiram que as doutrinas de Owen fossem aceitas como expressão das aspirações dos trabalhadores, e, por ocasião de sua volta à Inglaterra (1829) vindo de *New Harmony*, Owen foi recebido por eles como um líder. No seio do sindicalismo suas idéias estimulavam a formação de oficinas autogeridas; a necessidade de mercado para os produtos de tais unidades leva à criação, em 1832, de um banco de trabalho *The National Equitable Exchange*, e dois anos mais tarde surge o *National Consolidated Trades Union*, confederação geral das profissões que foi o ponto alto do movimento propagandista de linha oweniana. O ideal de Owen impregnou igualmente o movimento cartista; em relação a este, o nosso autor está mais próximo do “cartismo de força moral” do que do “cartismo de força física”; a esse respeito as cooperativas de consumo, que ganham ímpeto a partir de 1844 com os “Equitables Pioneers de Rochdale”, só têm sucesso quando abandonam a idéia de Owen de não pagar juros sobre o capital para dar preferência ao sistema de distribuição de bonificações. Antes que o socialismo voltasse a influenciar o “sindicalismo”, as idéias das comunidades owenianas presentes nesse período continuaram exercendo pressão sobre as correntes sociais e estruturaram o movimento cooperativo em escala mundial. Depois de 1834 Owen se dedicou inteiramente à divulgação de suas próprias idéias de reforma das grandes instituições, hesitando entre espiritualismo e racionalismo. Socialista (o francês Cabet em *Voyage en Icarie*, 1842, introduzirá muitas teses do grande reformador) mas não revolucionário, Owen nunca pregou a expropriação violenta ou legal do capital exis-

tente, mas militou em prol da criação ou socialização de capitais novos, pretendendo conferir às suas comunidades um caráter resolutamente espontâneo; ademais, tentou realizar a implantação desses microcosmos cuja ambição era servir de modelo à sociedade futura e de fermento capaz de fazê-la nascer. Discípulo de Ricardo, considerando ser o trabalho um dos fundamentos do valor, se não o único, Owen estava convencido da injustiça do lucro (que, além de ser nocivo, gera uma crise de superprodução ao excluir os trabalhadores de grande número de bens de consumo), e propôs chegar à supressão deste através da substituição da moeda por *labour notes* e da criação de um sistema de troca dos produtos com base no trabalho neles investido (Labour Exchange Bank, 1832-1834). A idéia da supressão do lucro graças ao movimento cooperativista sobreviveu à derrocada desse sistema. Nesse ponto, ao contrário de Charles Fourier (que também é considerado um dos pais desse movimento), que

sonhava reconciliar o capital e o trabalho (a situação política e econômica da França na época explica isso), Owen enxergou muito mais longe, pois vivia num meio diferente, no centro da Revolução Industrial e do antagonismo de classes, que ganhava força e que ele contribuiu para manter.

• *A Book of the New Moral World*, Londres, 1826-1844; *Report to the County of Lanark*, Glasgow, 1821; *Two Memorials on Behalf of the Working Classes*, 1818; *Lectures on an Entire New State of Society*, 1830; *Life of Robert Owen Written by Himself*, 2 vol., 1857-1858.

⇒ L. Woolf, *Cooperation and the Future of Industry*, 1919; R. W. Leopold, *Robert Dale Owen*, 1940; M. Cole, *Robert Owen of the New Lanark*, 1953; J. F. C. Harrison, *Robert Owen and the Owenites in Britain and America*, 1969; A. Rohl, *Die Beziehungen zwischen Wirtschaft und Erziehung*, in *Socialismus Robert Owen*, Hamburgo, 1930; R. G. Garnett, *Cooperation and the Owenist Socialist Communities in Britain, 1825-1845*, Manchester, 1972; Martin Buber, in *Utopie et socialisme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977.

Alain DEGANGE

# P

## PAINE Thomas, 1737-1809

Pensador político, Thomas Paine nasceu na Inglaterra, mas não se enquadra em suas características nacionais: autor do primeiro manifesto a favor da independência dos Estados Unidos, deputado na Convenção, na França, proscrito célebre e influente em seu próprio país, onde contribuiu para o nascimento de um movimento popular e democrático, Paine prefigura um tipo mais moderno de intelectual e militante. Foi autodidata, e seu pensamento pode às vezes carecer de originalidade ou de profundidade (ele não tem a sutileza de seu adversário mais célebre, Burke), mas graças ao sentido da fórmula eficaz, à brevidade e à simplicidade de exposição num estilo familiar, ele se tornou um escritor capaz de angariar um público de importância inigualável, criando por assim dizer seus próprios leitores; um de seus biógrafos mais hostis, Cheetam, notou a respeito de *Common Sense*: “[...] falando uma língua que correspondia ao que os americanos sentiam sem poder expressar, sua popularidade, cujas consequências foram terríveis para a nação matriz, é sem-par na história da imprensa”.

O apelo pela independência, lançado em *Senso Comum* (1776), causa mais impacto por perturbar deliberadamente as categorias de um pensamento colonial que vê na complexidade da Constituição britânica – que equilibra monarquia, aristocracia e democracia – o penhor de sua eficácia e da manutenção da liberdade. O governo melhor é o mais simples, o que contraria o menos possível as operações comuns da sociedade; estas são naturais porquanto repousam num ajus-

te espontâneo dos interesses que eventualmente podem ser perturbados pela imperfeição humana. Por isso, é preciso dar à sociedade um governo mínimo, baseado na representação, que substitui a democracia direta. Paine não deixará de conceber as funções do governo como alguma coisa relativamente simples. Defenderá na Pensilvânia a idéia de uma Câmara única, concretizada numa primeira Constituição (o termo tem sentido moderno, de “lei que controla o governo”). Ele acredita no papel civilizador do comércio, compatível com a virtude. As desigualdades sociais que podem aparecer numa sociedade democrática não a ameaçam de ruptura enquanto ela garantir a todos a posse “de uma parcela igual de liberdade”.

*Direitos do Homem* (1791-1792), obra escrita em resposta a Burke, pretende ser ao mesmo tempo uma defesa da Revolução Francesa e a exposição de princípios que são universais. O precedente e a continuidade histórica não têm valor algum. Direitos, só há os efetivos, de cada geração (“hereditários” mas não “herdados”). Esse princípio pode implicar uma espécie de reconstituição do estado de natureza: numa carta a Jefferson, de 1789, Paine distingue entre direitos não transferíveis – a liberdade de opinião por exemplo – e direitos transferíveis (“civis”). Os direitos do segundo tipo (como a propriedade) são defectivos, ou seja, supõem a assistência alheia para se realizarem plenamente. Isso supõe que cada um renuncie em parte à sua liberdade natural, mas essa transferência não é irreversível, visto que é sempre possível retomar o consentimento

individual. A sociedade funciona como uma associação de proprietários que permite a cada membro gozar plenamente direitos depositados numa reserva comum (*common stock*). Ela não repousa na limitação do direito natural – a limitação é inicial, pois o direito é proporcional ao poder de cada indivíduo –, mas aumenta seu “capital”. Seu otimismo social depois se atenua, diante dos problemas da acumulação de riquezas e da limitação da propriedade: em *Justiça Agrária* (1796) ele prevê a criação de um fundo comum destinado a compensar as desigualdades econômicas, oriundo da renda imobiliária.

A Revolução Francesa também é uma oportunidade para Paine afirmar suas convicções religiosas. Faz isso em *O Século da Razão* (*The Age of Reason*, 1794-1796), obra destinada inicialmente aos franceses que “se precipitavam de cabeça no ateísmo”. A religião é simples: sendo totalmente dada pelo exercício da razão, é individualizada (“minha própria consciência é minha única igreja”) e enseja uma crítica às religiões instituídas que se interpõem – como um corpo escuro durante um eclipse – entre o homem e seu Criador. Por ser geral, essa crítica dirige-se em primeiro lugar à religião cristã, instrumento de dominação do clero, que baseia seu poder em três formas de superstição: os mistérios, os milagres e as profecias. O único Livro verdadeiro da revelação é a própria natureza, “verbo divino”, e um Deus “Todo-Poderoso Conferencista” demonstra-se a nós pela inteligibilidade do universo. Paine retoma o argumento utilizado por Newton, em sua correspondência com Bentley, da necessidade de uma primeira causa se as leis da mecânica não podem explicar a origem do movimento (*Discurso à Sociedade dos Teofilantropistas*, 1797). Ele afirma a pluralidade dos mundos e a imortalidade espiritual e, por conseguinte, a possibilidade de recompensas e castigos depois desta vida.

• *The Life and Major Writings of Thomas Paine*, Philip S. Foner (org.), 2 vol., Secaucus, NJ, Citadel, 1948.

⇒ J. T. Boulton, *The Language of Politics in the Age of Wilkes and Burke*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963; G. Clays, *Thomas Paine: Social and Political Thought*, Boston, Unwin Hyman, 1989; R. R. Fennessy, *Burke, Paine and the Rights of Man*, Haia, M. Nijhoff, 1963; E. Foner, *Tom Paine and Revolutionary America*,

Oxford, OUP, 1976; J. D. Wilson e W. Richetson, *Thomas Paine*, updated edition, Boston, Twayne, 1989.

Patrick THIERRY

## PARMÊNIDES, século V a.C.

Parmênides nasceu no início do século V a.C. em Eléia, no Sudeste da Itália que, na época, formava um todo com a Grécia. Repetindo Teofrasto, Diógenes Laércio (Laert., *Vitae*, 9. 21-23) diz que Parmênides foi aluno de Anaximandro, talvez de Xenófanes, mas sobretudo de um pitagórico chamado Ameinias, que teria exercido grande influência sobre ele. É autor de um poema arcaico sobre a Natureza, em parte perdido, em que se expressava um pensamento suficientemente venerável para servir de inspiração a Platão e, depois dele, à tradição platônica e neoplatônica, o que leva a um bom milênio sua influência, verdadeira ou suposta.

O que resta do texto chegou até nós por vias complexas. Um grupo de trinta e dois versos, o *Prólogo*, de estilo iniciático, vem em sua maior parte de Sexto Empírico (Sext., *Adv. mathem.*, 7. 2). Outra seqüência de sessenta e um versos constitui um *Discurso* cuja parte essencial procede do comentário feito pelo neoplatônico Simplicio, nos séculos V-VI d.C., da *Física* de Aristóteles (Simpl., *In Phys. libr.*, 1. 2-3). O poema, escrito numa língua pré-clássica, era provavelmente destinado à recitação.

O *Prólogo*, inspirado em Homero, em Hesíodo e em tradições órficas, relata a suposta viagem de um iniciado. Levado num carro em corrida vertiginosa, o herói percorre um caminho que se situa fora das trilhas originais dos seres humanos. São virgens, Filhas do Sol, que tomam conta dele em seu percurso para a luz. Abre-se a porta que separa “a estrada do Dia e a estrada da Noite”, e o iniciado chega, recebido pela deusa bondosa que o toma pela mão e informa-o de um oráculo duplo: ele saberá tudo da verdade e das crenças dos mortais. Por certo deve-se ter em mente a aventura do conhecimento que, para além das normas da experiência corriqueira, realiza-se e exprime-se enquanto exprime seu objeto num discurso bem estruturado e corretamente concatenado.

Favorecido assim pela revelação, o herói fica sabendo que existem duas estradas, noutras palavras, dois procedimentos, dois métodos ou dois estilos para o discurso: “É preciso – primeira estrada – dizer e pensar o que é o ser: pois existe, sim, um ser. Não-ser, não, não existe” (trad. franc. C. Ramnoux). A outra estrada – sustentar que “(o) não-ser é” – não tem saída. A contradição não poderia levar a parte alguma. Naquilo a que se pode chamar de “primeiro discurso ontológico do Ocidente” (C. Ramnoux), do qual provirá todo o desenvolvimento da ontologia grega, afirma-se, portanto, que o ser é necessariamente e sempre; que ele não tem passado nem futuro, é não-gerado, sem fim, idêntico a si, ininterrupto, imóvel – e esférico. Esta última qualificação não poderia ser interpretada fora de seu contexto: no universo mental arcaico, pensamento geométrico e pensamento físico ainda não têm autonomia entre si, assim como pensamento físico e visão teológica do mundo. “A figura desliza para o símbolo com uma espécie de inocência” (C. Ramnoux), de modo que a famosa esfera de Parmênides bem poderia ser ao mesmo tempo “o objeto imaginário de uma geometria, o objeto real de uma física, uma comparação homérica para o próprio ser” – e uma metáfora que tende a exprimir o estado de uma coincidência contemplativa serena, alegre, com a realidade possuída. Mais adiante afirma-se também – tanto quanto permite a filologia – que “pensar e ser são a mesma coisa”. Uma exegese apropriada dessa proposição, com demasiada frequência lida a partir de nossos pressupostos modernos, força a multiplicar as formulações. A frase revela que pensar é a mesma coisa que aquilo a que visa o pensamento, ou ainda que pensar é a mesma coisa que pensar o ser. Pelo fato de se conhecer como existente, o pensamento identifica o ser que ele pensa com sua própria realidade enquanto ser. Portanto, segundo Parmênides, o pensamento seria “o próprio ser que exclui de seu ser tudo o que se pretenda distinto dele” (J.-P. Dumont). E, na perspectiva dessa identidade entre o “discorri-vel” e o “discorrido”, Parmênides teria enunciado as regras que preveniam os gregos da época contra os possíveis abusos da palavra: incoerência, contradição, linguagem dupla. Não será inver-

tendo as proposições de todas as formas desejadas que extrairemos verdade. Esse é o cânone do discurso verdadeiro, caucionado pelo real.

Dito isto, Parmênides anuncia a sequência da revelação divina. E a segunda parte do texto – que de um modo ou de outro chegou até nós – fala de uma outra via, a da *doxa*, com o sentido de opinião que enuncia “um discurso com ordem contrariante” que versa sobre a pluralidade em devir. A história da própria noção de *doxa* dispõe a enrijecer a oposição e a inferir que as duas partes do poema se contradizem. Com efeito, quando oposta à Verdade absoluta, a opinião aparece como afirmação verossímil e somente verossímil: é um conhecimento de segunda ordem, aleatório, com o qual só nos podemos contentar na falta de algo melhor. Mas *doxa* pode do mesmo modo designar uma afirmação muito apropriada à crença. É este último sentido que deveria prevalecer, uma vez que a segunda parte do poema também faz parte das revelações graciosamente oferecidas pela deusa. O iniciado é prevenido: o que virá a seguir será “um arranjo de palavras”, um tecido no qual se mesclam verdade e mentira. Todo discurso sobre o mundo é ambíguo: funesto para os que se deixam prender a ele, proveitoso aos que o sabem usar para instruir-se e desvencilhar-se das ilusões. Segue portanto uma explanação teológica, cosmológica e antropológica que lembra Empédocles, e que deve contar o segredo de tudo o que se vive. O mundo seria feito de duas naturezas ou estofos, de consistência diferente: uma, luminosa, quente, etérea; a outra, espessa, noturna, densa. Tudo isso se organiza em combinações que não logramos reconstituir de maneira satisfatória. Na verdade, deve-se considerar o estado do texto, que é um tormento para os especialistas. Provavelmente ainda durará muito o exercício desse jogo arriscado que consiste em recuperar o possível pensamento de Parmênides. Essa cosmologia é considerada irrecuperável. Houve quem perguntasse se era possível saber exatamente o que Parmênides tinha em vista nesse trecho que se coaduna tão pouco com o primeiro. Estaria enunciando boatos, saberes conjecturais, pretendendo colocá-los em oposição à nobre – e segura – via do Ser? Terá ele sido obrigado – Aristóteles assim pensa



(Arist., *Métaph.*, 5986 B 25-30) – a levar em conta aparências, sendo forçado a admitir que aquilo que é uno e imóvel segundo a razão vem a ser múltiplo do ponto de vista da sensação? Segundo essa hipótese, e levando-se em conta que é no plano do sensível que se desenrola o destino humano, Parmênides teria apresentado, no âmbito de um discurso em que física e teologia são indiscerníveis, uma espécie de tratado do uso correto das aparências. Em resumo, se as aparências (*dokounta*) não são o Ser absoluto, nem por isso são nada, insignificância que o sábio deva desprezar. “Elas são menos a vanidade ilusória da aparência do que o brilho de ouro da presença” (J. Beaufret). Elas são a epifania do ser. Se preferirmos, o mundo da ilusão não é uma ilusão de mundo; é uma manifestação que se deve saber decifrar e interpretar, sem jamais perder de vista o que foi revelado do ser e do não-ser. Pois o perigo estaria então em torná-los pelo Absoluto, ao passo que nenhum “ente” poderia ser o Ser. Toda presença é encoberta por ausência; toda certeza é maculada por falsidade, assim como toda luz é mesclada com sombra. Passar do mundo cotidiano para o mundo da Verdade exige conversão, iniciação. O texto do poema fala de um encaixamento concêntrico de coroas alternadas de sombra e de noite. No meio, uma espécie de núcleo de pura luz, onde se exibem os folguedos eróticos de jovens de ambos os sexos, ronda misteriosa presidida pela deusa: é ela que “reina sobre as cópulas e sobre a penosa provação dos partos”; “é ela que envia a fêmea para juntar-se ao macho e o macho à fêmea”. É possível que esta última tirada deva ser lida de modo simbólico, de tal modo que a união entre o macho – tradicionalmente posto do lado da luz – e a fêmea – sempre na sombra – significaria a mistura das duas naturezas, a clara e a sombria, constituindo tudo que vive e morre sob o céu.

Na sequência dos tempos, o poema de Parmênides foi lido, citado e criticado de acordo com as idéias e as necessidades de cada um. Platão reivindicou o patrocínio de Parmênides, ancestral seu. É o herói epônimo do mais difícil – e do mais fecundo, no entender dos platônicos – de seus diálogos. Com efeito, o monismo parmenidiano pôde constituir, para Platão, a melhor res-

posta para o problema do ser e do conhecer, ao menos no início de sua trajetória pessoal. Em suma, a fixidez do Ser seria a melhor possibilidade que o mundo teria de ser cognoscível, pois o devir embaralha sem compaixão o que de firme se possa discernir. Mas se, em *Parmênides*, Platão se coloca decididamente na linhagem espiritual do eleata, se o ser e o não-ser devem ser vistos como modos do Uno, isso se dá, porém, na perspectiva de “jogo laborioso” (Plat., *Parm.*, 137 B) resolutamente aporético. Em *Sofista*, ele consumará o “parricídio”: o ser é, mas o não-ser já não é nada; é *alteridade*. E em *Filebo* Platão verá o mundo como um misto de ser e não-ser, de fixo e movente, de Mesmo e Outro, resultante da ação do Limite sobre o Ilimitado. Assim Platão terá conservado o Uno sem contudo ceder à tentação daquilo que, em Parmênides, considera imobilismo.

Seria como físico e lógico que Aristóteles naturalmente criticaria as afirmações da escola de Eléia, sobretudo de Parmênides (Arist., *Phys.*, 1. 2-3). Cioso de expor o que os antigos filósofos propuseram como “princípios” de tudo o que é (“aquilo pelo que tudo começou”, como diz Hesíodo), ele adota uma perspectiva dicotômica, que lhe é ditada por seu sistema de categorias: lendo os velhos textos, neles quer reencontrar uno-múltiplo, repouso-movimento, finito-indefinido, sem o quê as coisas não ficam claras e nada do que vemos se explica. Por conseguinte, parece-lhe que Parmênides, optando por “uno, em repouso, determinado” não leva em conta a experiência. De tal modo que ele não lhe parece aproveitável na construção de uma física coerente e, sobretudo, fiel ao real. Segundo Aristóteles, Parmênides estaria “no caminho de uma ontologia balbuciante com o pressentimento de algumas articulações essenciais” (C. Ramnoux). Por certo ele vê no Ser perfeito de Parmênides uma promessa de sua Causa formal.

Comentando a *Física* de Aristóteles, o neoplatônico Simplicio encontra a crítica que o Estagirita fez de Parmênides e lhe opõe, um milênio depois, sua contracrítica. Sabendo-se depositário e guardião de uma tradição venerável, Simplicio procura, para além das evoluções semânti-

cas, lingüísticas e lógicas posteriores, o contato com as fontes primitivas antes que suas águas tivessem sido canalizadas. Com esse espírito, só pode deplorar que os peripatéticos, obnubilados pelo aparato conceptual que utilizavam – e que constitui um inegável progresso –, não se tenham dado ao trabalho de aprofundar-se num pensamento arcaico que, como tal, ainda não estava provido daquele sistema lógico. Parmênides não raciocinava mal, como eles parecem insinuar; pensava de outra maneira. E atingira uma verdade que perdemos quando reduzimos a dimensões conceptuais que surgiram mais tarde. E essa verdade é que tudo se unifica sob o ser-uno, no inteligível e no *cosmos*.

As aventuras da interpretação, através dos séculos, mostram bem que o poema de Parmênides é passível de várias leituras: lógica, física e metafísica. O defeito comum dessas interpretações é terem sido concebidas “para nós”, com o intuito de resolver nossos apuros perante um texto arcaico em que a própria língua muitas vezes é um enigma. Por isso o leitor moderno terá a cautela de só abordá-lo com prudência, a não ser que ache certo sobrecarregá-lo de suas próprias idéias ou de suas próprias fantasias.

⇒ Y. Battistini, *Trois présocratiques. Héraclite, Parménide, Empédocle*, Paris, 1955; J. Beaufret, *Le poème de Parménide*, Paris, 1955; B. Cassin, *Si Parménide*, Lille, 1980; F. M. Cornford, *Plato and Parmenides*, Londres, 1939; H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlim, 1903; numerosas reedições: *Doxographi Graeci*, Berlim, 1879; J.-P. Dumont, *Les présocratiques*, Gallimard, La Pléiade, 1988; H. Frankel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Munique, 1956; Ramnoux, *Parménide et ses successeurs immédiats*, Monaco, 1979; P. Somville, *Parménide d'Elée. Son temps et le nôtre*, Paris, 1979; M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonien e i Frammenti*, Florença, 1958.

Lucien JERPHAGNON

## PARSONS Talcott, 1902-1979

Sociólogo americano, T. Parsons foi professor na Universidade de Harvard. É considerado um dos maiores teóricos da sociologia contemporânea. Seu procedimento científico foi influenciado pelos trabalhos do economista inglês Alfred Marshall. Foi dele que tirou a idéia de que para

se analisar a ação social deve-se confrontá-la com os valores. As noções de ação e de valor estão no centro de seu procedimento sociológico. Parsons elabora seu conceito de valor confrontando-o com o sentido que esse conceito tem nas sociologias de Weber, Durkheim e Pareto. Essa leitura da sociologia clássica está presente em *The Structure of Social Action* (1937). Depois, Parsons procede a numerosíssimas análises específicas que lhe permitem precisar os conceitos fundamentais de sua teoria da ação (*Essays in Sociological Theory*, 1949), que ele apresenta de modo global em *The Social System* (1951) e em *Toward a General Theory of Action*, escrito junto com Shils (1951). Essa teoria foi aprofundada em *Working Papers in the Theory of Action* (1953) e depois em *Theories of Society* (1961), escrito junto com Shils a partir do comentário de textos clássicos.

A obra de Parsons organiza-se em torno de quatro imperativos que permitem a um sistema social existir e manter-se: 1) a perseguição de objetivos, 2) a adaptação ao meio ambiente, 3) a integração dos membros no sistema social, 4) a estabilidade normativa ou latente (manutenção). A ação resulta de cinco alternativas (modelos variáveis): afetividade/neutralidade afetiva, universalismo/particularismo, qualidade/desempenho, orientação para o eu/orientação para a coletividade, especificidade/difusão. Esse modelo foi aplicado por Parsons ao estudo da família, dos estratos sociais e das profissões.

Parsons mostrou-se o principal representante do estrutural-funcionalismo americano. É criticado por não dar espaço suficiente em suas pesquisas à mudança social. Tais críticas o levaram, em seus trabalhos mais recentes (*Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, 1966), a aprofundar sua teoria de análise das sociedades de acordo com suas capacidades de adaptação à mudança. Parsons formula a hipótese de que a adaptação de uma sociedade passa por uma simplificação de seus valores quando esta própria sociedade se torna mais complexa.

• Em francês: *Sociétés: essai sur leur évolution comparée*, Dunod, 1973; *Le système des sociétés modernes*, Dunod, 1974.

⇒ P. N. Lackey, *Invitation to Talcott Parsons' Theory*, Cap & Gown Press, 1987, e G. Rocher, *Sociologie et sociétés*, vol. XXI, 1989. Em francês: F. Bourricaud, *Eléments pour une sociologie de l'action*, Plon, 1965; F. Chazel, *La théorie analytique de la société dans l'œuvre de T. Parsons*, Mouton, 1974.

Rémi Hess

### PASCAL Blaise, 1623-1662

O filósofo francês Blaise Pascal nasceu em Clermont-Ferrand (19 de junho de 1623); é criado com as duas irmãs Gilberte e Jacqueline; perde a mãe em 1626. Educado pelo pai, que é matemático, jurista e músico, vai com ele para Paris em 1633 e para Rouen em 1640, onde publica *Ensaio sobre as Cônicas* (1640), inventa a máquina aritmética (1642), “converte-se” com todos os seus ao espírito de Saint-Cyran (1646), polemiza com Saint-Ange, publica *Experiências Novas Referentes ao Vácuo* e concebe a experiência de Puy-de-Dôme (1647). Em 1648, a família volta para Paris, onde Blaise escreve *Relato da Grande Experiência do Equilíbrio dos Líquidos*; realiza a experiência da torre Saint-Jacques e, de 1651 a 1654, escreve o prefácio do *Tratado do Vácuo, Tratado do Equilíbrio dos Líquidos e Tratado da Gravidade da Massa do Ar, Tratado do Triângulo Aritmético* e tratados conexos, *Declaração à Academia Parisiense* e correspondência com Fermat. Três acontecimentos determinantes: 1651, morte de Etienne Pascal; 1652, entrada de Jacqueline na Port-Royal de Paris; 23 de novembro de 1654, noite do *Memorial*, segunda “conversão”. Estada em Port-Royal-des-Champs. *Colóquio com o Sr. de Sacy*. Depois de um retiro em Granges, engaja-se na polêmica em torno do *Augustinus*; época muito marcada pelo milagre de Nossa Senhora de Epine (24 de março de 1656) e pela redação, de 1656 a 1657, de *Provinciais, Escritos sobre a Graça, Comparação dos Cristãos dos Primeiros Tempos com os de Hoje*, opúsculos *Do Espírito Geométrico* e *Da Arte de Persuadir*. Em 1658, *Escritos dos Vigários de Paris, História do Ciclóide, Cartas de Dettonville a A.D.D.S., a Carcavy e ao Sr. de Sluze*. Em 1659, correspondência com Huyghens e Carcavi, sequência de *Escritos dos Vigários de*

Paris, primeiros sintomas da doença, *Prece para Pedir a Deus o Bom Uso das Doenças*. A partir de 1660, silêncio, meditação e trabalho para a *Apologia da Religião Cristã*. Morre em 19 de agosto de 1662.

Escapando aos inventários metodológicos tanto em termos de gênero quanto de estilo, *Pensamentos* e *Opúsculos*, em vez de ocuparem um lugar no círculo enciclopédico da cultura de uma época, apresentam-se como buracos negros e até como zonas de turbulência na serenidade da ordem clássica. Neles, as ciências não são tratadas por si mesmas, mas só para que o autor possa “experimentar, e não empregar sua própria força” (*Carta a Fermat, L'Intégrale*, p. 282), a filosofia não prevalece, derivando sempre para a teologia (*Colóquios com o Sr. de Sacy*), e a teologia no fundo só é desenvolvida como “centro” a que se referem todos os pensamentos profanos. Caberá então procurar a aplicação de algum método? Este prolifera numa irreduzível diversidade de procedimentos, da geometria projetiva à análise combinatória, do cálculo do infinito ao cálculo de probabilidades. No século da unidade ordenadora, Pascal parece decidir-se pela desordem. Entre o perspectivismo de Descartes, que constrói a representação como um quadro organizado segundo os referenciais do ponto de vista e do ponto de fuga, e o de Leibniz, que propõe a conversibilidade de todas as “expressões” relativamente a seu geométrico, Pascal entrega-se ao capricho das anamorfoses que desarticulam as formas segundo a deriva de um observador “caído de seu verdadeiro lugar”. Entre o jogo contrapontístico de Bodin, em que toda dissonância é preparada e depois resolvida, e o sistema de probabilidades da arte da fuga, em que as rupturas só têm como objetivo tornar mais gratificante o acorde adiado por um momento, ele cria sua regra da polimorfia de uma constelação sonora que se prestaria a uma multiplicidade de relações. Conseguirá ele algum dia retificar os anagramas da natureza e da história, fazer a harmonia prevalecer sobre o ruído, explicar o caos, tratar o caso dos casos teratológicos, o do homem “monstro incompreensível”?

Queremos raciocinar, e faltam os primeiros princípios. Queremos proceder por enumerações

inteiras, e o universo ilimitado conta um número infinito de elementos. O alfabeto dos pensamentos humanos é tão irrealizável quanto a constituição de “longas cadeias de razão”. Nem os seres são passíveis de inventário, nem as naturezas poderiam compor se entre elas não houve proporção alguma. Os progressos das ciências são o túmulo do saber: a imprensa nos revela que “as palavras arranjadas de modos diversos constituem um sentido diverso” (784); telescópio e microscópio comparam em vão o incomparável (199); o mecanicismo triunfante indiferencia o espaço das taxionomias minerais, botânicas, zológicas, confundindo assim o sistema de equivalência que o jogo das analogias permitira estabelecer entre um reino e outro. Acabou-se o princípio de similitude que via na natureza a garantia da racionalidade da realidade. Num mundo despedaçado, em que as consonâncias das harmonias siderais deixaram de se fazer ouvir, não há mais correspondências, porém um invencível disparate. Muda, a prosa do mundo é como um texto indecifrável que exige intérprete.

Pascal poderia ter tentado corrigir as aparências, justificar as aberrações, explicar fenômenos, assim como haviam feito o atomismo de Demócrito, a teoria das idéias de Platão, a lógica de Aristóteles, as construções dos “perspectores” do Renascimento ou ainda os trabalhos de óptica de Mersenne e Nicéron e pelo famoso método cartesiano que nada mais é que transposição destes para o plano do *intuitus mentis*. Para quem, porém, está prevenido contra a “concupiscência dos olhos”, seria incorrer em maior erro deixar de anotar essa desordem de um mundo que, devido ao pecado, voltou ao caos primitivo. Seja lá o que tenham pensado Galileu e Descartes, que procuravam na escrita matemática a chave do enigma, seja lá o que um dia Leibniz possa ter esperado de sua “característica universal”, o que temos não é tanto um criptograma, que possa ser decifrado restabelecendo-se a ordem de caracteres cujas permutações obedecem a leis, quanto uma paradoxal interpelação do homem pela “dissonância” ou mesmo pelo silêncio do universo.

“Quem deslindará esse emaranhado?” (13 1). Procurando um referencial objetivo, acabamos por convir que “algum termo, em que pensávamos

nos apegar e nos firmar, oscila e nos abandona, e, se o seguimos, escapa às nossas mãos, resvala e foge numa fuga eterna” (199). Também improvável é o referencial subjetivo: para olhar um quadro, “só há um ponto indivisível que é o verdadeiro lugar: os outros são próximos demais, distantes demais, altos ou baixos demais. Na arte da pintura, ele é determinado pela perspectiva. Mas na verdade e na moral, quem o determinará?” (21). Nem princípio primeiro ao qual amarar a cadeia das razões, nem sítio perspectivo. “Aquele que se detém permite o ímpeto dos outros” (699) sem poder erigir-se legitimamente em autoridade. Julga-me quem eu queria julgar. “Contradição é marca ruim de verdade”, quando “é preciso fazer profissão de fé de dois contrários” (786). Curioso diálogo esse que se instaura entre dois interlocutores, sabedor cada um deles de que, se prevalecer, por certo incidirá em erro, pois a verdade que afirma “encerra a exclusão de uma outra verdade” (524); diálogo porém extremamente desejável, pois essas verdades se perseguem numa contradança sem fim, verdades “que parecem incompatíveis” (733), mas que não deixam de invocar-se mutuamente. O jansenista não tem a arrogância de suplantar o jesuíta; só contesta neste a pretensão de triunfar (786). Nada de “cética cristã” porém: todas essas verdades “subsistem numa ordem admirável” (733). Chega então de tática! O método plural de Pascal é coisa de estratégia.

Não se podendo eleger um sentido, aposta-se em qualquer sentido. “Em todo lugar só vejo obscuridades” (2). Pouco importa! A mistura é sobredeterminação e ambigüidade cheia de promessas que a colocam bem acima da univocidade. O que se perde aqui ganha-se ali: informação e significado não estarão em razão inversa? A mensagem é tanto mais rica porque substitui a linearidade da cadeia de razões ou da escrita tonal pela rede em que se intrinca as linhas de interpretação ou ainda pela série que compõe os sons dois a dois, sem forma ordenadora nem escala de tonalidade. “O céu e os pássaros provam que Deus existe? – Isso é verdade num sentido para algumas almas... contudo é falso no tocante à maioria” (3). Um Deus que fosse comprovado não seria o verdadeiro Deus. Apesar de ser a

mais gratificante, a leitura do crente nem por isso deixa de ser uma entre outras. Que probabilidade tem ela então de prevalecer?

A lógica da harmonia tonal é indutora de significação; a disponibilidade dos doze sons da série, compostos dois a dois, abre um espaço pluri-dimensional em que se exibem constelações aparentemente aleatórias, abertas na realidade a muitas interpretações. Assim, a escrita plural da natureza, da história e do Livro está prometida a qualquer leitura “segundo a luz que se tenha” (90). Quem, porém, julgará? “Luz demais ofusca [...] verdade demais assusta [...] os primeiros princípios têm evidência demais para nós [...] consonâncias demais desagradam na música” (199). “O que distingue as dissonâncias das consonâncias, dizia Schönberg, não é um grau superior ou inferior de beleza, mas um grau maior ou menor de inteligibilidade.” Preferindo o provável ao certo, a busca do sentido passa menos pela arte perspectiva de Alberti ou pela escrita contrapontística de Palestrina do que pelo claro-escuro de Rembrandt ou pela frase estilizada de Webern. A estratégia pascaliana jogará então com o aleatório, multiplicará as variações, praticará a inversão do pró e do contra, inventará muitos procedimentos de distribuição de posições e proposições. Sem nunca abolir o acaso, um lance de dados pode permitir uma decisão.

Esse retorno da arte de Lúlio, na maneira de Cardano, para além de uma *geometria aleae*, inspira a atitude eurística do *Tratado das Ordens Numéricas*: “Se não soubermos girar as proposições em todos os sentidos, se só utilizarmos o primeiro lado que enxergamos, nunca iremos muito longe: são esses diversos caminhos que abrem as consequências novas e, por meio das associações agregadas ao assunto, interligam proposições que pareciam não ter nexo algum nos termos em que foram concebidas inicialmente” (op. cit., p. 65). A linearidade cartesiana é substituída assim por uma estrutura estrelada cujos raios são em número infinito e cujo centro não pára de se deslocar ao sabor das variações. A partir daí, não há proposição alguma que não possa ser erigida em princípio de consequências inumeráveis, coisa alguma que não dê ensejo a uma infinidade de esboços e que não desafie a

simplicidade do perspectivismo clássico: “Olhadas de outro lado, apresentam outras aberturas” (ibid., p. 64). Não há jesuíta, calvinista, herege, libertino mesmo que não tenha lugar no debate apologético. Resta o fato de que convém arbitrar entre os disputantes. A Fermat, que sugere a fastidiosa recensão das combinações, Pascal opõe “um outro método bem mais breve e claro”, que consiste em analisar em primeiro lugar as situações mais simples e mostrar que, indo de um ponto ao seu vizinho, é possível “compor os acasos” e saber que decisão tomar em situações cada vez mais complicadas. Esse é o raciocínio por recorrência cuja fórmula é dada pela décima segunda consequência do *Tratado do Triângulo Aritmético* (ibid., p. 52). Verdadeira máquina de abolir a indiferença do tempo, esse triângulo, por aplicação direta, possibilitará a resolução de qualquer problema de probabilidade. Temos aí, ademais, um procedimento próprio para redistribuir todas as coisas num espaço estruturado e centrado: assim, os quadrados mágicos vencem a indiferença do lugar, mostrando as disposições capazes de ponderar os números que, simetricamente colocados, dão, dois a dois, uma soma constante.

Distribuir a diversidade não poderia bastar para explicá-la; ainda é preciso dar sua lei geradora. Por que meio? Por meio do que Leibniz chama, em suas *Conica Pascaliana*, de “mutação de aparência ou transformação óptica das figuras”. “Girando-as em todos os sentidos” (ibid., p. 65), logo descobrimos entre elas parentescos (todas as seções do cone são projeções da circunferência, ibid., pp. 35-41) e revelamos invariantes (todo hexagrama místico corresponde a uma seção cônica, e toda seção cônica dá um hexagrama místico, ibid., p. 37). Por meio desse dispositivo óptico que reduz ao geometral diversas figuras consideradas deformações perspectivas da circunferência, Pascal induzia a pensar que com as opiniões e posições era possível fazer o mesmo. Daí a ver no cone de Desargues uma máquina de vencer a diversidade das concepções morais, políticas, religiosas ou filosóficas, não há mais que um passo, que ele dará na seção V dos papéis classificados como *Razão dos Efeitos*. Muito mais que isso, além das diferentes posturas que



vimos transformar-se umas nas outras, demonstrando assim sua secreta identidade, o vértice do cone simboliza o sítio perspectivo ideal, ainda que fora de alcance, com o qual se ordena a série infinita de representações. Enquanto o cubo perspectivo de Alberti, repensado por Descartes em função das exigências do *intuitus mentis*, fazia do referencial subjetivo um ponto fixo, o cone herdado de Desargues o exila no infinito. Por isso, as opiniões e posições, assim como os “eventos dos encontros do cone no plano” se sucedem “do pró ao contra” (90) segundo uma “gradação” que nunca termina, deixando povo, semi-instruídos, devotos e verdadeiros cristãos a distância equivalente porque infinita do único ponto de vista absolutamente verídico. Em vista da impossível conquista do sítio, não há “forte” onde se possam entrincheirar os dogmáticos (131). Toda tese tem seu lado de verdade e seu lado de erro, sendo verdadeira no que afirma e falsa no que nega: “Todos erram, e com mais perigo porque cada um segue uma verdade; seu erro não é seguir uma falsidade, mas não seguir uma outra verdade” (443).

A partir daí o problema é duplo: de que modo a transformação do dispositivo perspectivo que exila o ponto de vista no infinito autoriza ainda uma investigação da verdade? De que modo o jogo opositivo das opiniões, que “se sucedem do pró ao contra” (90), conseguirá “abarcar várias verdades que parecem contradizer-se” (524)? A resposta está naquilo que Pascal chama de método “digressivo” ou ordem do coração: “Essa ordem consiste principalmente na digressão para cada ponto que tem relação com o fim para mostrá-lo sempre” (298). Procedimento exploratório, anagógico, indutivo em direção ao referente sempre fugaz de um discurso cuja objetividade e cuja necessidade só poderiam ser retrospectivas. Sendo vértice do cone, “pensamento de trás” (91) ou “razão dos efeitos” (92), o “fim” em vista guia e justifica uma deriva que deixa de ser erro para constituir essa “navegação de recarregamento” de que falava Platão: ele mede a amplitude das doutrinas opostas e as distribui respectivamente; organiza como num pólo as chamadas verdades “incompatíveis” (733); orienta o diálogo apologetico. Tudo se dá como se, em vez de

seguirmos uma cadeia de razões, escorregássemos, através de um perpétuo resvalar, de um discurso a outro. Discurso plural, pluralidade do sentido, pluridimensionalidade do campo semântico nessa distribuição aparentemente aleatória de linhas que, no entanto, convergem para o infinito. Assim como na aproximação a paisagem se transforma segundo as leis da perspectiva (65), o mesmo acontece com a verdade. “A teologia é uma ciência, mas ao mesmo tempo quantas ciências existem?” (ibid.). Tantas doutrinas quantas são as seitas; tantas verdades quantos são os interlocutores. O discurso teológico não é aquele que reduz todas elas a uma delas ou que as harmoniza numa síntese insossa; é, antes, o lugar de encontro, de confronto, de interferência de todas essas frases esparsas; bem mais: chamaremos de “teologia” a encruzilhada onde todos os discursos humanos, sobre qualquer objeto, confluem e difluem, chocam-se e anastomosam-se, esse “meio” onde ficam à deriva todas as palavras. Diz o interlocutor do Sr. de Sacy: “Peço-vos perdão se assim diante de vós me deixo arrebatar para a teologia em vez de ficar na filosofia, que era meu único assunto; mas este mesmo para ela me conduziu imperceptivelmente; e é difícil deixar de nela ingressar, seja lá qual for verdade de que tratemos, porque ela é o centro de todas as verdades” (ibid., p. 296). Em outras palavras, meu discurso – estarei seguro de minha identidade para dizer “meu discurso”? – deixa-se arrebatar para um objeto que não é seu, enquanto Pascal fala – mas é ele que fala? – do homem segundo Epicteto e Montaigne, além de qualquer identificação possível, para ver suas afirmações contrárias escapar-lhe imperceptivelmente e ir consoar na teologia de Agostinho. Mesmo sendo o “fim” sempre em vista dessa “digressão”, o “Homem-Deus”, Jesus Cristo, é também o princípio, duas naturezas numa pessoa. À sua imagem, a verdade não está em um sistema, mas na colisão de afirmações divergentes, na sutura de discursos que se excluem, no campo que os mantêm juntos sem os articular logicamente nem os compor dialeticamente; ela corre misteriosamente para os confins das palavras desarticuladas, para essa *no man’s land* em que a lógica humana é reduzida ao silêncio.

Faltaria determinar a estratégia exigida por esse mundo desfeito. Na indiferença do espaço, as coisas “só diferem de situação” (ibid., p. 359). Sua distribuição aleatória não permite prejulgar suas mútuas relações; estas se mostram ao olhar como uma geometria projetiva atenta às disposições isomorfas, simétricas, reversíveis. A natureza que, por falta de essências, só poderia ser definida em termos de relações repetíveis, é apreciada na “ligação sempre admirável que, [...] apaixonada pela unidade, (ela) estabelece entre as coisas mais distantes na aparência” (ibid., p. 94). É a sobre-determinação potencial de um universo que poderia ser tomado por caos e que, sendo passível de um número infinito de classificações segundo a diversidade dos eixos escolhidos, revela-se polissêmico em sua multidimensionalidade. Ora, assim como o espírito musical pode agir de modo subconsciente, na ausência de um sistema regulador, com uma série de sons em todas as direções, também o espírito de agudeza, que “de repente vê a coisa num único olhar, e não por progressos de raciocínio” (512), faz surgir verdadeiras constelações daquilo que poderia ser tomado por nebulosa; mas ainda é preciso que, na ausência de formas estritas que desenvolvam suas possibilidades próprias, o músico seja criador, e que, analogicamente, o filósofo saiba decidir sobre aquilo que nunca está ajustado de antemão. Na falta de pertencer a um sistema, a probabilidade decorrerá de um cálculo capaz de determinar as combinações mais felizes. A saída de dois seis com dois dados é uma eventualidade calculável; a avaliação dos riscos, a decisão de lançar ou não os dados é função, respectivamente, da parada e do ganho. Se este for desmesuradamente maior que aquela, haveria razão para jogar, ainda que com uma só probabilidade contra uma infinidade. Ora, “há uma infinidade de vida infinitamente feliz para ganhar, uma probabilidade de ganho contra um número finito de riscos de perda” e o que se joga é finito; “isso elimina qualquer cálculo de probabilidade” (p. 418). Pesando-se tudo, parada e ganho, eventualidades felizes e infelizes, o universo organiza-se na distribuição de parâmetros, cuja cotidiana novidade exige uma cotidiana decisão.

Os *Pensamentos*, em seu essencial e não contingente inacabamento, assim como na sua disposição em fragmentos suscetíveis de redistribuição indefinida, ilustram essa estratégia do aleatório. Como “os mesmos pensamentos (formam) um outro corpo de discurso por meio de uma disposição diferente” (696), concebe-se que Pascal não tenha querido limitar o alcance de sua obra fixando de uma vez por todas uma ordem conjuntural, ordem da conferência dada em Port-Royal em 1658. Esses fragmentos, que não são ligados por nenhuma cadeia de razões, parecem poder ser girados em todos os sentidos, como para desenhar uma estratégia azimute. Não será próprio do apologista encaixar as representações de seu interlocutor no jogo de transformações ópticas que levarão este a mudar de ponto de vista? Fato é que, tomando a sucessão dos vinte e sete maços classificados e, em cada maço, a sucessão de fragmentos segundo a ordem de enfiadura, ou seja, na ordem inversa da impressão, desenha-se uma economia que apresenta uma das possibilidades desse discurso plural. Pondo de lado o maço I, dedicado a questões de método, os catorze seguintes dizem respeito à antropologia, e os doze últimos, à apologia propriamente dita, com seu arsenal de provas. Essas duas partes se abrem antes e depois do maço XV, “Transição”, que leva ao paroxismo as contrariedades do homem descritas nos maços anteriores, conduzindo o leitor ao ponto de não-retorno, onde se efetua a “inversão do pró no contra”. Considerando as coisas com maior proximidade, essa organização se refina: os sete primeiros maços se distribuem três por três em relação ao maço “Razão dos efeitos” (V), que parece contrapesar os opostos “Vaidade” (II) e “Divertimentos” (VIII), “Miséria” (III) e “Grandeza” (VI), “Tédio” (IV) e “Contrariedades” (VII). Os extremos se tocam e passam um para dentro do outro, para elevar-se ao ponto capaz de julgar; as contrariedades nem por isso se resolvem de maneira lógica: o fracasso da razão humana e da filosofia (IX, X, XII, XIII) demonstra isso, mas esse fracasso é como o negativo apto a fazer aparecer o positivo da proposição cristã. Assim, a “inversão do pró no contra”, efetuada em XV, é anunciada em V, esboça-

da em VII, preparada em XI, na evidênciação do “paradoxo” humano, “quimera”, “novidade”, “caos”, “sujeito de contradição”, “prodígio”, “monstro incompreensível” (131). Usando a cosmologia como um amplificador, o fragmento 199 leva esse paradoxo ao extremo. Durante muito tempo visto como módulo de um universo fechado, o homem na esfera infinita do “cosmo” estilizado perde seu sítio, sua medida, e deixa de ser princípio de comensurabilidade; ínfimo em relação ao universo, “colosso”, “mundo” ou, “antes, tudo em relação ao nada”, ele é presa da desproporção; “imagem de Deus”, visto ter em si algo da dupla infinidade da criação, ele só demonstra isso negativamente: o infinito é imperfeição no homem e perfeição em Deus, espaço aberto no homem e presença em Deus. Pascal redescobre o simbolismo da dessemelhança quando a miséria invoca a grandeza; a loucura, a sabedoria; o burlesco, o sublime; a perversidade, a inocência. A imagística pascaliana é iconoclasta: Deus nunca se mostra no espelho da criatura; “figura traz ausência e presença, prazer e desprazer” (265). Se patriarcas e profetas representam “aquele que deve vir”, essa presença de ausência se faz, a cada era, mais desconcertante, como se a aproximação dos tempos majorasse a ausência e tornasse mais improvável a presença. “Deus se esconde” sob o “véu” da Encarnação, sob as espécies ainda do Pão e do Vinho, ocorrendo o cúmulo da opacidade no escândalo da Cruz, em que Jesus Cristo “foi feito pecado para mim” (919). O “mistério de Jesus” não estará, porém, já manifesto nessa paixão do homem distendido, lacerado, despedaçado, disperso, quando, com o estilhamento do cosmo, morre também Dioniso?

Discurso rompido por um mundo partido, cujo gênio do simbolismo consiste em unir de maneira significativa os fragmentos esparsos, caídos de um desastre obscuro. Fala o caco que se adapta ao caco nascido da mesma quebra. E eis o errático perseguindo seu complementar num universo diaspórico, mais significante que ordenado, sendo o anômalo mais eloquente que o regular, o descontínuo mais sugestivo que o contínuo, o singular mais denso que o genérico ou o específico. As fendas dão mais o que pensar do que a simetria do edifício; a natureza “segunda”

mais que a natureza primeira; o discurso estilizado mais que a cadeia das razões. Inútil acusar a contingência, morte prematura ou pecado de origem; não há música mais criativa do que a música que se resigna ao ruído, mensagem mais rica que a mensagem procedente do caos, significação mais elevada que essa vitória sobre o absurdo do lance de dados que joga diante dos nossos olhos os dois seis. E o texto multidimensional, que se recusa à univocidade do senso comum, fala então a cada um no segredo de seu coração uma linguagem só destinada a ele, quando a fala penetra como flecha adaptada à ferida.

• Não podendo refazer aqui a história de *Pensamentos* a partir da edição de Port-Royal (1670) até as descobertas de Louis Lafuma e às atuais pesquisas de M. Yoichi Maeda, observaremos apenas com o título de *Oeuvres complètes* as edições Brunschvicg-Boutroux-Gazier, 14 vol., Hachette, 1904-1914; L. Lafuma, *Le Seuil*, 1963; Jean Mesnard, Desclée de Brouwer, I, 1964, II, 1970, III, 1991, IV, 1992 (3 vol.).

⇒ Henri Birault, “Nietzsche et le pari de Pascal”, in Pascal e Nietzsche, *Archiva di Filosofia*, 1962; “Science e métaphysique chez Descartes et Pascal”, *Archives de Philosophie*, 1964; V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, PUF, 1992; Pol Ernst, *Approches pascaliennes*, Gembloux, Duculot, 1970; Jean-Pierre Fanton d’Anton, *L’horreur du vide*, Ed. do CNRS, 1978; G. Fereyrolles, *Pascal et l’ordre du politique*, PUF, 1984; H. Gouhier, *Blaise Pascal, commentaires*, Vrin, 1966; *Pascal et les humanistes chrétiens*, 1974; *Blaise Pascal, conversion et apologétique*, 1986; Jean Guittou, *Le génie de Pascal*, Aubier, 1962; F. Kaplan, *Les Pensées de Pascal*, Cerf, 1982; Jean Laporte, *Le cœur et la raison selon Pascal*, Paris, Elzévir, 1950; P. Magnard, *Nature et histoire dans l’apologétique de Pascal*, Belles Lettres, 1975, 2<sup>a</sup> ed., 1980; 3<sup>a</sup> ed. revista e corrigida; *Pascal et la clé di chiffre*, Ed. Universitaires, 1991; “Utilité e inutilité de la philosophie”, in *Philosophie*, n<sup>o</sup> 7, Minuit, 1985; “La pensée moderne à l’épreuve de l’infini”, in *Infini des mathématiciens, infini des philosophes*, Belin, 1992; Louis Marin, *L’ordre du discours*, Paris, Minuit, 1976; J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, cap. V, PUF, 1992; Jean Mesnard, *Pascal*, Paris, Hatier, 1951; *Les pensées de Pascal. Pascal et les Roannez*, 2 vol., Desclée de Brouwer, 1965; Edouard Morot-Sir, *La métaphysique de Pascal*, Paris, PUF, 1973; Jeanne Russier, *La foi selon Pascal*, Paris, PUF, 1949; Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, A. Colin, 1970; *Pascal et la liturgie*, PUF, 1966; Michel Serres, “Le paradigme pascalien”, in *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, PUF, 1968; L. Thirouin, *Pascal et la théorie des jeux*, Vrin, 1991; *Blaise Pascal, l’homme et l’oeuvre*, Colloque de Royaumont.

Paris, Ed. de Minuit, 1956; *Pascal présent*, Clermont-Ferrand, de Bussac, 1962; *Pascal et Port-Royal*, tricentenaire de la mort de Pascal, Paris, Fayard, 1962; *L'oeuvre scientifique de Pascal*, CIS, Paris, PUF, 1964; *Méthodes chez Pascal*, Paris, PUF, 1979.

Pierre MAGNARD

## PEIRCE Charles Sanders, 1839-1914

Filósofo e lógico americano, nascido em 1839 em Cambridge, Massachusetts, e falecido em 1914 em Milford, Pensilvânia. Conhecido principalmente como fundador do pragmatismo e da semiótica, por suas contribuições para a história da lógica e por seus trabalhos sobre as relações e a quantificação (que descobriu independentemente de Frege), Peirce é um pensador enciclopédico que também escreveu muito em campos tão variados quanto matemática, epistemologia, história das ciências, psicologia, cosmologia, ontologia, mas também ética, estética, história..., e vinhos de Bordeaux. Filho do matemático Benjamin Peirce, recebeu uma educação matemática e científica que o levaria a obter um diploma de química em 1863 em Harvard. Durante os quinze anos que se seguiram, Peirce exerceu diferentes ofícios, trabalhando como astrônomo no Observatório de Harvard, mas sobretudo no Instituto Geodésico dos Estados Unidos (experiências sobre o pêndulo, os eclipses, a cor). Mantendo-se sempre relativamente afastado do *establishment* filosófico, faz *Conferências* de lógica na Universidade John Hopkins (1879-1884) e em 1887 retira-se para Milford, onde falece em 1914, num isolamento e numa penúria quase completos.

Embora Peirce tenha escrito muito (cerca de 80.000 páginas manuscritas), muito pouca coisa foi publicada em vida (com exceção dos artigos de revistas ou dicionários) e mesmo até data recente. A imensidade, a diversidade, o cunho fragmentário e a dificuldade de acesso do *corpus* explicam a lentidão com que se exerceu a influência daquele em quem todos concordam em ver hoje um dos filósofos maiores da modernidade.

Apesar de a maioria de seus escritos ter ficado inacabada, Peirce é um filósofo sistemático e, acima de tudo, um metafísico. O pragmatismo é o meio e não o fim dessa metafísica. Em 1870,

com William James e alguns outros, funda o “Clube Metafísico”, berço do movimento pragmatista, que ele sempre conservará – aliás, rebatizado por ele em 1905 de “pragmaticismo” – não como *doutrina*, mas como *método* de clarificação conceitual encarregado de desentulhar a metafísica para dar lugar a uma “filosofia purificada”, com base no modelo arquitetônico de uma metafísica *científica e realista*.

*Crítica da intuição e do fundacionalismo* – Já em 1868, Peirce denuncia várias ilusões das quais a metafísica deve libertar-se: necessidade de um princípio primeiro não discursivo (intuição, dado sensorial ou outro) para *fundar* o conhecimento, primado da evidência, da imediatez, da consciência subjectiva, de um conhecimento intuitivo (Descartes) ou introspectivo (Locke, Reid), possibilidade de um ponto de partida radical, de acesso à coisa em si e de um pensamento que possa desdenhar suas crenças (através de uma dúvida radical) e sair do labirinto das palavras. Ao contrário, não podemos pensar sem os signos, ir além do cognoscível: devemos partir de nossas crenças. Retomando daí a formulação clássica do problema dos universais, Peirce só terá uma preocupação: analisar o funcionamento da linguagem, do pensamento e da realidade, assim como as relações entre os três. Por isso três centros de interesse constantes: reflexão sobre a linguagem, sobre a significação, mas sobretudo (Peirce é menos filósofo da linguagem que lógico) sobre o signo, numa análise do pensamento por isso mesmo ampliada e possibilitada (pensamento que é signo entre os outros, e não se limita a um espírito ou mesmo ao humano – donde as reflexões sobre as máquinas lógicas e sobre a inutilidade da distinção espírito-matéria), análise enfim, desde 1873, em termos realistas escotistas, das condições de acesso à realidade.

*A máxima pragmatista*. Fim de 1877 – início de 1878: são publicados *Como Tornar Claras nossas Idéias* e *Como se Fixa a Crença*. Peirce propõe um método lógico-filosófico cujo objetivo é terapêutico – elucidar o sentido de nossos conceitos, a fim de iluminar e até mesmo eliminar os pseudoproblemas da metafísica – e que deve fornecer as bases do método por ser seguido nas ciências para determinar a verdade de uma pro-

posição dada: assim, o sentido de um conceito ou de uma proposição é dado por uma outra proposição que nada mais é que uma descrição geral de todos os fenômenos experimentais que o enunciado da proposição inicial prediz virtualmente. O termo “duro” ou a proposição “isto é duro” pode ser assim expresso: “não passível de ser riscado por várias outras substâncias” ou “isto não será riscado por várias outras substâncias”, ou ainda, como é permitido pela identificação de toda proposição categórica com uma proposição hipotética ou consequência, a proposição pode ser traduzida por um conjunto de condicionais cujo antecedente prescreve as operações que devem ser efetuadas e cujo consequente especifica quais serão os resultados observáveis que se seguirão se essas operações forem efetuadas e se a proposição for verdadeira. Ao contrário das aparências, a máxima pragmatista não autoriza nem uma leitura “nominalista, materialista e estreita” nem uma leitura de prefiguração positivista. Por um lado, apesar das confusões que poderiam ser induzidas por certas formulações da máxima (em especial o famoso “Considerar quais são os efeitos práticos que acreditamos poder ser produzidos pelo objeto de nossa concepção. A concepção de todos esses efeitos é a concepção completa do objeto”), a intenção de Peirce não era tanto reduzir o pensamento a seus efeitos experimentais, sensíveis ou práticos, porém mais mostrar o nexo (indissociável segundo ele) entre os dois, bem como o caráter intelectual e finalista da ação ou, até mais, da conduta (*conduct*). Por outro lado, embora já prenuncie o critério de verificabilidade do Círculo de Viena, a máxima dele se distingue por seu anti-reducionismo básico (ligado à concepção peirciana da significação) e por sua dimensão ontológica, que levará finalmente a uma interpretação realista dos condicionais.

*A lógica como semiótica* – Leitor precoce e assíduo de Kant (desde 1860), dele Peirce reterá duas idéias principais: a importância crucial de uma dedução correta das categorias e a necessidade de basear a metafísica na lógica, sendo esta, aliás, em seus aspectos mais formais, sempre inseparável daquela. A lógica moderna deve a Peirce vários feitos decisivos, no campo das rela-

ções, da quantificação e do cálculo proposicional. Mesmo seguindo a tradição booliana e schröderiana da álgebra da lógica, Peirce distingue-se por inscrever sua lógica numa perspectiva semiótica, fortemente impregnada de influências medievais (análise ockhamista das relações, *suppositio*, tratamento escotista da inferência como *consequentia simplex de inesse*): daí resulta em primeiro lugar uma análise nova do próprio procedimento dedutivo, não sendo o argumento mais concebido conforme o modelo silogístico, mas como uma inferência que põe em ação signos de todos os tipos (*símbolos*, mas também *ícones* e *índices*). Onde o abandono das distinções correntes em lógica (especialmente em silogística) entre termos, proposições e argumentos, distinções essas ligadas a confusões gramaticais, à idéia de possível pluralidade de sistemas simbólicos no procedimento dedutivo, bem como de superioridade de uma lógica dos grafos sobre uma álgebra da lógica e mesmo de uma lógica icônica sobre uma lógica estritamente simbólica. Disso resulta também uma reflexão generalizada e sistemática sobre as classificações de signos, mas sobretudo sobre a *categoria*-signo e sobre suas *funções* não somente na inferência mas também em todo enunciado, seja ele qual for. A lógica transformada em semiótica inclui então, além de uma análise dos signos e da relação-signo, uma teoria da significação e, especialmente, uma teoria da proposição e da asserção, das condições da comunicação e de suas normas, uma teoria da crença e uma teoria da verdade. Visto que uma das características marcantes do signo é sua indeterminação, a semiótica comportará também uma análise formal (projeto sobretudo de uma lógica triádica) e epistemológica avançada (ou “lógica do vago”) das condições de funcionamento da indeterminação em suas duas formas (vaga e generalidade). Se a semiose (ou signo *em ato*) ressalta a necessária presença dos três elementos que são o *signo*, o *objeto* e o *interpretante* (o famoso “triângulo” peirciano), sua originalidade também se deve pelo menos aos três pontos seguintes: a natureza do objeto, sempre inscrito na rede dos signos, ainda que exercendo uma ação causal (ou dinâmica) sobre eles; o papel capital do interpretante (lógico, emocional



ou energético, mas em todo caso distinto da categoria subjetiva do intérprete), ou regra de tradução da semiose; e o caráter necessariamente aberto e indefinido do processo, que escapa, porém, à indeterminação absoluta, em que os diferentes resultados interpretativos permitem sempre aproximar-se (no sentido de limite ideal) do Interpretante Final.

*Categorias* – Já em 1867, em *On a New List of Categories*, Peirce retoma o projeto kantiano de dedução categorial mas subverte a estrutura proposicional clássica ao analisar a relação sujeito-predicado como uma relação-signo, utilizando o método (que ele diz extrair de Okham) de *suppositio*: o predicado se aplica ao sujeito *sendo posto para* o mesmo objeto para o qual o sujeito é posto. Uma proposição seria impossível sem referência a um *objeto*, e esta, por sua vez, é possibilitada por uma *representação* (seu “interpretante”) que a interpreta. Esta se faz sempre também a partir deste ou daquele aspecto extraído ou abstraído do objeto (seu *fundamento* ou *ground*). Toda síntese põe, portanto, em ação uma relação-signo para a qual três categorias parecem indispensáveis: referência ao objeto (Qualidade), referência ao fundamento (Relação), referência ao interpretante (Representação). Um signo, portanto, nunca denota diretamente (ou diadicamente) seu objeto: só denota seu objeto porque há um outro signo (não necessariamente um espírito) que o interpreta como a fazê-lo... Já em 1867, Peirce destacava, pois, a triadicidade irredutível de todo pensamento, resultado que ele deveria ampliar em 1885 com um “notável teorema” que demonstrava, segundo ele, que nenhuma relação triádica é redutível a uma relação diádica e que toda relação superior pode, em compensação, ser reduzida a uma relação triádica. Em 1867, as categorias não eram apresentadas como classes ontológicas, mas como elementos necessários a todo conhecimento. Por isso, Peirce aplicava sobretudo as consequências de sua dedução à própria reflexão lógica, para distinguir três departamentos da lógica (Gramática formal, Lógica e Retórica formal); três classes de signos: os *ícones* (ou “fotografias compostas de certa experiência generalizada” – no enunciado: “chove”, por exemplo, todos os dias chuvo-

so que o sujeito conheceu), os *índices* (ou indicadores de realidade, que distinguem, por exemplo “este dia” do modo como ele se apresenta na experiência individual e permite que cada um “carimbe” esse dia como “chuvoso”) e os *símbolos* (às vezes chamados *tokens*) que asseveram a existência de elos entre índices e ícones, índices e símbolos; por fim, entre os próprios símbolos, três classes (termos, proposições e argumentos), em que estes últimos determinam, por sua vez, três classes (dedução, indução e hipótese).

A partir de 1890, preocupado em dar bases reais a suas categorias, mesmo permanecendo numa perspectiva *formal* (inspirada pela matemática), Peirce aborda as categorias de um modo fenomenológico: formalmente, as categorias, *Primidade* (*Firstness*), *Segundidade* (*Secondness*) e *Tercidade* (*Thirdness*), não são mais que três classes de relações (monádicas, diádicas e triádicas); materialmente, a Primidade corresponde à dimensão qualitativa, à totalidade fenomênica dada espontaneamente na imediatez ou na presença sensível. A Segundidade, ou *Haecceitas*, é a categoria reativa da existência, o choque brusco da experiência concreta; quanto à Tercidade, remete à mediação, à lei, ao pensamento, à inteligência, ao sentido, à generalidade. Peirce insiste em primeiro lugar na realidade e na irredutibilidade de *cada uma* das três categorias, que se apresentam, porém, interligadas na experiência, destacando-se assim de diversas formas de idealismo (tais como o hegelianismo, que *reduz* afinal a Segundidade e a Primidade à Tercidade). Mas sua originalidade está sobretudo na insistência – característica de seu realismo escolástico – na Tercidade e na Primidade, categorias da indeterminação irredutível, seja na forma da *generalidade*, seja na da *vagueza*.

*Peirce e Duns Scot* – Peirce qualifica-se como “realista escotista de uma versão particularmente extrema”. Esse realismo é indissociável das intuições realistas – ainda que não platonistas – de Duns Scot. Segundo Avicena, Duns Scot distinguia os universais lógicos, físicos e metafísicos. O universal metafísico é a Natureza comum que existe numa pluralidade de indivíduos, não na forma de existência real, mas num estado de indeterminação ou de indiferença: nem singular

dotado de unidade numérica nem universal que não teria outra unidade além da unidade da predicabilidade lógica, porém mais um “entremeio”. O universal físico é resultado de uma contração da Natureza comum em seu estado original de indeterminação no modo da individualidade, por soma à Natureza comum do princípio de individuação (*Phaecceitas*). O universal lógico confere ao universal metafísico unidade intelectual ou lógica sem lhe conferir unidade real ou metafísica. Para Peirce, seguir Duns Scot é admitir certas realidades ou formalidades metafísicas, não como entidades platônicas, mas como entidades que não se reduzem a partes físicas nem a nomes convencionais, pois sua unidade real, embora descoberta pelo intelecto, não é produzida por ele. Além dessa indeterminação irredutível do *ens reale*, Peirce conserva de Duns Scot a idéia de que o *quod quid est*, objeto próprio da metafísica, fica no meio, entre o físico que o examina em suas determinações concretas e o lógico que o considera como determinado para a universalidade.

*Do realismo escotista ao realismo escolástico extremo* – Tais são as características da universalidade real que Peirce vê em ação no conhecimento (“Como nenhum conhecimento que possamos ter é absolutamente determinado, os gerais devem ter existência real [...]”), no pensamento em geral (que se expressa no modo do signo) e no agir científico. Assim, o que interessa a um cientista durante uma experiência não é um pedaço de ouro ou de ácido: sua busca não visa à amostra particular, mas à estrutura molecular, ou seja, a certa natureza que em si não é particular – porque o caso singular não passa de contração dessa natureza – nem universal – porque a universalidade não é atual, mas potencial, na forma de hábito, de disposição ou de tendência *predicáveis*. Por isso, Duns Scot é, afinal, excessivamente nominalista, limitando a indeterminação da universalidade real ao espírito: ela deve ser indeterminada *in re* (motivo por que, uma vez introduzidos os índices ou enfatizada a Segundidade, Peirce não deixará de considerar impossível um indivíduo lógico absolutamente determinado). Essa negação da contração escotista tem como corolário a afirmação da realidade da lei, da me-

diação, da generalidade – o universal *in re* não é um singular que tenha algo em comum com todos os singulares de sua espécie, mas a lei; a pergunta não é mais então: “os universais são reais?”, mas sim “as leis ou tipos gerais são reais ou puras invenções do espírito?” Para demonstrar que as leis ou “princípios gerais” são “realmente operantes na natureza” e adaptar o escoltismo à ciência moderna, deve-se partir da lógica, especialmente da lógica dos relativos: esta mostrou que as relações são tão fundamentais quanto as qualidades, e que constituem na verdade a essência do objeto, mas também ressaltou – sendo nisso ratificada pelos resultados matemáticos – a importância capital do contínuo. Nos anos 1880, suas investigações iniciadas com o objetivo de construir sua própria teoria dos números cardeais e ordinais tinham levado Peirce a acompanhar de perto os resultados de Georg Cantor, mas, ainda que os saudasse, rejeitava a interpretação que os analistas davam ao contínuo, considerá-la excessivamente “métrica” e poucoíssimo “topológica”, preferindo uma leitura “aristotélico-kantiana”, única capaz, segundo ele, de escapar aos paradoxos da teoria dos conjuntos: a partir de 1896, Peirce sustenta que qualquer contínuo verdadeiro deve conter potencialidades superiores em número a qualquer conjunto de eventos já atualizados. Definindo o contínuo, não mais em termos de divisibilidade infinita, mas como aquilo cuja parte deve ser da mesma natureza do todo, Peirce afirma que tudo o que é contínuo não contém nenhum ponto discreto, mas comporta, em compensação, possibilidades reais e é, por conseguinte, de natureza geral. Utilizando os argumentos de Zenão, para tentar provar que o espaço e o tempo são realmente contínuos, Peirce sustenta também que as relações reais, as leis reais, são, em certo sentido, contínuas. O sinequismo torna-se então o novo realismo escolástico e o “arco de abóbada” a interligar o sistema completamente desenvolvido.

*Pragmatismo e realismo* – Assim se efetua a ligação desejada entre pragmatismo e realismo. Pode-se então fazer uma leitura subjuntiva do condicional: este se torna sinônimo da expressão de uma lei (ou hábito), que governa a experiência, e constitui o sentido último (seu interpretan-

te lógico) da proposição; “Dizer que um corpo é duro ou vermelho, ou pesado, ou de dado peso, ou que tem outra propriedade completamente diferente, é dizer que ele está submetido à lei e que é, portanto, um enunciado que se relaciona com o futuro”. A “concepção dos efeitos práticos” é feita doravante na forma de um condicional que não se reduz ao enunciado de eventos singulares discretos, mas reside em relações de acontecimentos que fazem intervir possíveis reais, ou *would-be*, tendências ou princípios ativos e nomológicos (e não simples *may-be*). O realismo escolástico extremo afirma, portanto, tanto a realidade e a irreducibilidade da terceira categoria quanto as da primeira: o que, segundo Peirce, equivale, para o pragmaticista, a admitir como reais as modalidades da Necessidade e da Possibilidade.

*Uma epistemologia realista e falibilista* – Preocupado primeiramente em definir as condições de possibilidade do conhecimento em geral, num quadro bem kantiano de redução do diverso sensível à unidade, Peirce logo se torna consciente das dificuldades do fenomenismo para o qual é arrastado: pois, se o objeto é mesmo independente de um pensamento particular, não o é do pensamento sem mais (ser e cognoscibilidade são sinônimos). Mas como evitar o idealismo insidioso de tal concepção da realidade (que define a verdade como aquilo sobre o que a comunidade dos pesquisadores estaria de acordo se a pesquisa prosseguisse indefinidamente) e ao mesmo tempo evitar o platonismo (definição de verdade em termos de correspondência com entidades independentes e hipostasiadas)? Como garantir o caráter necessariamente inesgotável do real ou a série infinita dos conhecimentos ao mesmo tempo em que se salvaguarda a particularidade do fenômeno? Em 1868, Peirce praticamente só consegue resolver essa questão invocando as contradições de uma concepção do universo na qual nossas induções e hipóteses não chegassem a um acordo. Em 1873 e em 1878, é dado um passo, quando a especificação do domínio do cognoscível é possibilitada por uma classificação das diversas ciências, mas sobretudo por uma definição lógico-naturalista da pesquisa científica como processo que permite passar da dúvida à crença: de uma dúvida real – ou seja,

que é menos justificada por “razões” (ao inverso da dúvida fictícia cartesiana) do que pela irritação e pelo mal-estar diante de uma experiência recalcitrante – a uma crença também justificada, sendo o importante então mostrar que a tranquilidade provocada pela “fixação” de novas crenças (que são menos hábitos reflexos do organismo do que disposições gerais e condicionais para agir) não é decorrente de um método de autoridade, de tenacidade ou de um método *a priori*, mas sim do método *científico*, que se apóia na *hipótese da realidade*... Peirce sustenta assim uma doutrina do *senso comum crítico*: a maioria de nossas crenças de senso comum é fonte de hipóteses (ou de abduções) verdadeiras (sem o que não poderíamos explicar os sucessos da ciência). Os evolucionistas têm razão quando acreditam que deve haver uma espécie de adaptação inata, quase instintiva, que nos permite adivinhar quais são as verdadeiras leis da natureza. No entanto, nenhuma hipótese (ou abdução) deve ser admitida sem que antes seja submetida a sérios testes. Embora a abdução seja, portanto, a primeira aliada do pragmatismo, no sentido de que a *explicação* é essencial para Peirce, a indução também tem seu papel na pesquisa, que é menos o da *justificação* que o da *autocorreção crítica* (e mesmo da refutação) por submissão da hipótese a testes que permitam, assim, chegar à verdade, limite ideal em torno do qual deveria realmente concordar a comunidade científica. Esse ideal de “razoabilidade concreta” é indissociável do realismo científico (de uma concepção frequentista-propensionista das probabilidades, mas também de uma visão normativa e social da ciência), que permanece não dogmático e aberto (“nunca bloquear o caminho da pesquisa”), portanto inseparável de um falibilismo básico, às vezes próximo do ceticismo.

*Projeto de metafísica científica* – Disciplina menos encarregada de coroar todas as outras ciências do que de discutir os problemas que elas suscitam, seguindo menos regras que formas de vida associadas a uma visão ética e até estética da racionalidade, a metafísica é em primeiro lugar científica, porque passou pelos testes pragmatistas; mas, se é positiva, não o é no sentido de uma epistemologia naturalizada: situando-se, por

certo, no prolongamento da história natural (em especial das teorias da evolução, Lamarck e Clarence King mais que Darwin), ela está no meio, entre a abordagem categorial *a priori* e a derivação empírica e genética, buscando sobretudo explicar (mais que justificar) como deve ser a realidade para que os princípios reguladores da lógica sejam absolutamente verdadeiros. Cosmogonia mais que cosmologia, esse idealismo objetivo evolucionário exercita-se numa síntese entre o *sinequismo* (a realidade do contínuo, que se manifesta na tendência do universo a assumir hábitos e a reduzir, ao longo da evolução, a quantidade de acaso objetivo), o *tiquismo* (a realidade do acaso absoluto que impede o necessitarismo determinista estrito e explica que as leis são, na melhor das hipóteses, aproximativamente verdadeiras) e o *agapismo* (ou amor criativo).

• *Collected Papers of C. S. Peirce*, vol. 1-6 (1931-1935), editados por Ch. Harsthorne e P. Weiss, e vol. 7-8, editados por A. Burks, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958; *The New Elements of Mathematics*, ed. C. Eisele, The Hague, Mouton, 4 vol., 1976; *Writings of C. S. Peirce: A Chronological Edition*, ed. a cargo de M. Fisch, Bloomington, Indiana University Press, 4 vol. já publicados, 1982; *Ecrits sur le signe*, coligidos, traduzidos e comentados por G. Deledalle, Paris, Le Seuil, 1978; *Peirce: textes anti-cartésiens*, traduzidos e introduzidos por J. Chenu, Aubier, 1984.

⇒ Ch. Chauviré, *La logique du vague de C. S. Peirce: Peirce et la philosophie analytique*, PUF, 1993; W. B. Gallie, *Peirce and Pragmatism*, Harmondsworth (G.-B.), 1952; Ch. Hookway, *Peirce*, Routledge & Kegan Paul, 1985; C. Tiercelin, *La pensée-signe: études sur Peirce*, ed. J. Chambon, 1993; *Peirce et le pragmatisme*, PUF, 1993; *Le réalisme scientifique de C. S. Peirce*, Vrin, 1994; P. Thibaud, *La logique de Peirce: de l'algèbre aux graphes*, Presses de l'Université de Provence, 1975.

Claudine TIERCELIN

## PIAGET Jean, 1896-1980

Pesquisador e professor suíço de língua francesa, dedicou a maior parte de seus trabalhos à psicologia “genética” (ou “do desenvolvimento”), à psicologia da criança e à epistemologia.

Também realiza estudos biológicos, jurídicos, pedagógicos, filosóficos e sociológicos, num itinerário excepcionalmente longo e complexo.

Nascido numa família de intelectuais de Neuchâtel, Piaget interessa-se desde a infância pela observação, particularmente em zoologia, e publica um primeiro artigo em 1907.

Antes mesmo de concluir os estudos na Faculdade de Ciências, terá escrito em revistas alemãs, francesas ou suíças cerca de vinte e cinco artigos, angariando fama no campo da malacologia. Ao mesmo tempo, inicia-se em filosofia e epistemologia.

Obtido o doutorado, Piaget participa dos trabalhos de laboratórios de psicologia e depois vai prosseguir sua formação em Paris (1919). Pode começar lá as primeiras experimentações no campo cognitivo e considera a possibilidade de elaborar uma “embriologia da inteligência”.

Em 1921, Claparède lhe confia um posto de chefe de trabalhos em seu laboratório de Genebra. Piaget estuda o pensamento infantil, especialmente do ponto de vista das operações lógicas e do raciocínio causal.

Quatro anos depois, é nomeado para a cadeira de filosofia da Universidade de Neuchâtel. Sua carreira docente desenvolve-se em seguida em Genebra, primeiro em história do pensamento científico (1929), depois em sociologia (1939). Ocupa por pouco tempo esta última função e sucede a Claparède em 1940.

Entrementes, Jean Piaget participou da fundação da Agência Internacional da Educação, de que será diretor (aliás, continuará depois com atividades de responsabilidade na Unesco).

Durante esse período, seus interesses científicos dizem respeito sobretudo aos modos de construção dos conceitos e à descoberta de estruturas de totalidades operatórias, antes de se orientar para pesquisas sobre a percepção e as noções de tempo, velocidade e movimento.

Esses trabalhos permitem-lhe concluir uma vasta síntese teórica, com sua *Introdução à Epistemologia Genética* e o *Tratado de Lógica*.

De 1952 a 1963, Jean Piaget ensina em Paris enquanto dá prosseguimento às atividades em Genebra. Consegue constituir, em 1956, o Centro Internacional de Epistemologia Genética, associando lógicos, matemáticos, físicos, biólogos, psicólogos e linguistas, ao qual se dedicará com primazia a partir de 1971.

Apesar de numerosos desvios e da amplitude dos trabalhos referentes apenas à “psicologia da criança”, o projeto permanente de Piaget é claro. Trata-se de constituir a epistemologia como ciência autônoma, separada da filosofia, que a reivindica como componente.

A epistemologia genética não aborda um conhecimento em si, porém a acumulação realizada na emergência de estruturas sucessivas construídas por interações.

Jean Piaget rejeita assim, simultaneamente, o apriorismo e o empirismo, afirmando que o conhecimento é um processo, não um estado, e que esse desenvolvimento nunca tem um começo absoluto.

Trata-se, portanto, de descobrir estágios, equilíbrios e superações, que são tão numerosos e precoces quanto possível, o que implicará o recurso ao estudo das funções cognitivas nas crianças e nos lactentes.

Essa volta às fontes relativas e a elaboração de um método que permita a verificação distinguem o projeto de Piaget das epistemologias tradicionais.

Do ponto de vista genético, ele critica as teorias estáticas, correspondam elas à primazia do sujeito (apriorismo), à do objeto (platonismo) ou a uma unidade sujeito-objeto (fenomenologia).

Interacionista, recusa-se a qualquer primazia, inclusive nas teorias genéticas, opondo-se assim ao pragmatismo e ao empirismo.

A posição de Piaget, que ele definirá como interacionismo relativista, pode ser considerada próxima do materialismo dialético, sendo numerosas as convergências em aspectos fundamentais (papel da ação, adaptação por assimilação e acomodação, fusão de sistemas em totalidades novas...).

A epistemologia piagetiana apóia-se na continuidade da vida e do pensamento. Trata-se sempre de adaptação do organismo por meio de trocas, nos campos biológico e cognitivo.

Assim, a inteligência será a resultante equilibrada de adaptações sucessivas, iniciadas já antes do aparecimento da linguagem, e consistirá essencialmente na capacidade para organizar operações (classificações, seriações, mensurações...) em sistemas. Tal concepção ilustra os fundamen-

tos lógico-matemáticos e biológicos das abordagens de Piaget, que vê neles as raízes de toda explicação psicológica.

As relações entre lógica e psicologia constituem elemento central da epistemologia genética. Preocupado em não incorrer na censura de “logicismo” ou de “psicologismo”, Jean Piaget atenta para a distinção entre questões de normas e questões de fato, entre prescritivo e descritivo.

Cada uma das duas disciplinas é incompetente para legiferar no campo da outra. Ademais, o método axiomático e o método indutivo não são intercambiáveis.

No entanto, existe uma correspondência fundamental entre os conhecimentos lógicos e os experimentais, assim “como há correspondência entre um esquema e a realidade que ele representa”.

É assim que “a lógica é uma axiomática da razão cuja ciência experimental correspondente é a psicologia da inteligência” (e não uma axiomática da própria psicologia).

O enriquecimento mútuo das duas disciplinas é, pois, possível no âmbito de uma “logística operatória”.

De modo mais amplo, os trabalhos de epistemologia genética vão redundar numa concepção cíclica, e não linear, do sistema científico.

A classificação cronológica (matemática, física, biologia, psicologia) rearticula-se então, porquanto o primeiro termo é construído por abstrações reflexivas, objeto de estudo da psicologia, em que matemática e biologia se complementam por intermédio das outras duas ciências; não ocorrendo isso, aliás, a interdependência entre sujeito e objeto acabaria por perder-se em um ou outro dos reducionismos.

O método de trabalho de Jean Piaget foi profundamente original e tão afastado quanto possível da especulação e da introspecção. Foi implementado desde cedo, a partir dos procedimentos aprendidos durante o período de formação parisiense.

Embora aplicadas a um projeto de ordem experimental, as atividades de coleta dos elementos são tipicamente clínicas.

A experimentação piagetiana está muito afastada dos protocolos repetitivos (testes) e recorre à atividade do sujeito, inclusive nas próprias mo-



dalidades em que a experiência se desenrola. É a partir de situações de interação que se vai constituir, progressivamente, o material de pesquisa.

Em primeiro lugar, Piaget trata de descobrir as lógicas, de obter dados com vistas a uma primeira construção teórica. Realiza séries de entrevistas com crianças, e a discussão se desenrola livremente a partir de uma instrução inicial. As perguntas do pesquisador não são preestabelecidas, mas elaboradas na dinâmica da conversa, segundo o desenvolvimento das frases da criança.

Por outro lado, são realizadas observações de frases espontâneas, e o autor utiliza eventualmente um modelo estatístico para a análise.

A experimentação, nessa época, gira portanto em torno do campo verbal.

Posteriormente, Jean Piaget se voltará para a observação não-verbal, estudando os primeiros sinais de inteligência, em especial através de estudos longitudinais no meio familiar.

Esse modo de trabalho redundaria numa reconsideração metodológica e, a partir de 1940, haverá uma associação entre entrevistas e observações.

O que está em jogo nas experiências são coisas diferentes. Uma vez que o sistema teórico do autor já está bem avançado, a experiência serve para confirmar hipóteses e para descobrir fatos novos.

Depois de 1950 e principalmente a partir da criação do Centro Internacional de Epistemologia Genética, é a teoria que vai conduzir o trabalho de campo nos detalhes dos procedimentos. Embora a experiência continue sendo fundamental, sua função evolui ao longo do tempo. Só numa fase tardia ela é utilizada para validar hipóteses explicativas depois de fundamentar as primeiras hipóteses experimentais, servindo para a consolidação progressiva dos esboços teóricos sempre cuidadosamente elaborados.

O método de Jean Piaget, feito de idas e vindas entre experiência e teoria, a partir de uma idéia inicial, privilegia assim a construção lenta das hipóteses, a multiplicação conseqüente dos fatos de observação e a verificação das situações experimentais.

Do ponto de vista psicogenético, o conhecimento, não sendo nem pré-formado no sujeito

consciente nem existente tal qual nos caracteres do objeto, constrói-se por interações, num contexto original de indiferenciação. Portanto, não é a percepção que desempenha o primeiro papel, mas a ação.

Piaget distingue estágios de desenvolvimento para chegar ao pensamento conceitualizado. Cada estágio é uma estrutura de condutas novas que sucede de modo constante a estrutura anterior, por reconstrução de conjunto, e possui um equilíbrio provisório.

Três grandes etapas são consideradas desde o nascimento até o início da adolescência: a “sensório-motora”, a das “operações concretas” e a das “operações formais”.

Jean Piaget apura a concepção de estágios ao longo de sua obra e define finalmente seis níveis no desenvolvimento mental da criança:

– Inteligência sensório-motora: a indiferenciação sujeito-objeto caracteriza a situação do lactente, cujo comportamento consiste num egocentrismo radical não consciente. As ações (sucção, preensão...) são independentes umas das outras, e é sua coordenação progressiva que constitui o primeiro desenvolvimento. Assim também, os esquemas (aspectos reproduzíveis e generalizáveis de uma ação) se coordenam (visão-preensão, por exemplo) e se diferenciam.

O objeto possui então permanência e existência próprias, fundamento do acesso à causalidade.

– Pensamento pré-operatório (primeiro nível): a linguagem e a simbolização permitem a interiorização, de início parcial, das ações. Estas, até então atuais e pontuais, vão ser representadas num início de conceitualização. Essas representações possibilitam um melhor posicionamento espaço-temporal do objeto e da ação, bem como o desenvolvimento da explicação causal, da inferência, da classificação.

– Pensamento pré-operatório (segundo nível): elabora-se um descentramento, não mais referente ao objeto e ao movimento, mas às conceitualizações. A invenção de nexos e de relações essencialmente qualitativas redundam na constituição de uma lógica imperfeita.

– Operações concretas (primeiro nível): as conceitualizações mudam de natureza nos estágios das operações, definidas como ações reversíveis

e interiorizáveis organizadas em estruturas de conjunto. A aquisição da reversibilidade operatória (coordenação da antecipação e da retroação) possibilita a composição de configurações.

– Operações concretas (segundo nível): organizam-se as operações infralógicas referentes a velocidade, tempo, espaço (perspectiva, horizontalidade etc.) e a quantificação progride.

– Operações formais: este último período caracteriza-se pela liberação em relação ao concreto. O objeto real imediato não é mais o meio obrigatório para o desenvolvimento das operações, que podem ser destacadas da materialidade. Elas são então passíveis de aplicação a elementos quaisquer (proposições), inclusive a si mesmas (combinatória).

O conjunto do processo gira então em torno do desenvolvimento lógico-matemático e da causalidade.

Quanto aos fatores explicativos de um desenvolvimento assim descrito, Piaget notará vários, movendo-se nesse terreno com particular prudência. O primeiro elemento diz respeito à maturação neuro-endócrina (que baseia as capacidades perceptivas), condição necessária mas de modo algum suficiente. O papel da experiência física com os objetos e depois, conjuntamente, da experiência lógico-matemática é também essencial, bem como a interação social. Esses diversos fatores serão organizados por um processo de equilíbrio, concebido como auto-regulação ativa e construída.

Ainda é prematuro considerar uma avaliação das contribuições e do impacto da obra de Jean Piaget, relativamente mal conhecida fora da psicologia, principalmente em razão de sua amplitude e de sua tecnicidade.

Devido ao desenvolvimento desigual das disciplinas, certas concepções piagetianas podem mostrar-se ultrapassadas (sobre a linguagem ou a lógica, por exemplo), enquanto outras são plenamente atuais e baseiam grande número de pesquisas, em diversos países (sobre o estudo das funções cognitivas, por exemplo).

Certos setores, por fim, utilizaram pouquíssimo esses trabalhos, embora os pontos de encontro sejam manifestos (em torno da problemática da norma e do fato e da abordagem interacionis-

ta, para a sociologia ou a psicologia social, por exemplo).

É sem dúvida nesses campos que o valor heurístico das pesquisas de Jean Piaget se mostra mais notável hoje em dia.

- Bibliografia completa in *Catalogue des Archives Jean Piaget*, Université de Genève, G. K. Hall édit., Boston; *Le langage et la pensée chez l'enfant*, Neuchâtel e Paris, Delachaux & Niestlé, 1923; *Le jugement e le raisonnement chez l'enfant*, ibid., 1924; *La représentation du monde chez l'enfant*, Alcan, 1926, 7ª ed., PUF, 1993; *La causalité physique chez l'enfant*, ibid., 1927; *Le jugement moral chez l'enfant*, ibid., 1932, 7ª ed., PUF, 1992; *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Delachaux & Niestlé, 1936; *La construction du réel chez l'enfant*, ibid., 1937; *La genèse du nombre chez l'enfant* (com A. Szeminska), ibid., 1941; *Le développement des quantités chez l'enfant. Conservation e atomisme* (com B. Inhelder), ibid., 1941; *Classes, relations et nombres. Essai sur les groupements de la logistique et sur la réversibilité de la pensée*, Vrin, 1942; *La formation du symbole chez l'enfant*, Delachaux & Niestlé, 1946; *Le développement de la notion de temps chez l'enfant, Les notions de mouvement et de vitesse chez l'enfant*, PUF, 1946; *La psychologie de l'intelligence*, A. Colin, 1947; *La représentation de l'espace chez l'enfant* (com B. Inhelder), PUF, 1948; *Traité de logique. Essai de logistique opératoire*, A. Colin, 1949; *Introduction à l'épistémologie génétique*, PUF, 1950; *La genèse de l'idée de hasard chez l'enfant* (com B. Inhelder), PUF, 1951; *Essai sur les transformations des opérations logiques. Les 256 opérations ternaires de la logique bivalente des propositions*, PUF, 1952; *De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescent* (com B. Inhelder), PUF, 1955; *La genèse des structures logiques élémentaires. Classifications et sériations* (com B. Inhelder), Delachaux & Niestlé, 1959; *Les mécanismes perceptifs. Modèles probabilistes, analyse génétique, relations avec l'intelligence*, PUF, 1961; *Sagesse et illusion de la philosophie*, PUF, 1965, reed. 1992; *L'image mentale chez l'enfant* (com B. Inhelder et al.), PUF, 1966; *Biologie et connaissance*, Paris, Gallimard, 1967; *Logique et connaissance scientifique* (com diversos colaboradores), ibid., 1967; *Mémoire et intelligence* (com B. Inhelder), PUF, 1968; *Psychologie et pédagogie*, Denoël, 1969; *L'épistémologie génétique*, PUF, 1970, 4ª ed., 1988; *Psychologie et épistémologie*, Denoël, 1970; *Epistémologie des sciences de l'homme*, Paris e Haia, Mouton/Unesco, 1970; *Où va l'éducation?*, Denoël-Gonthier, 1972; *La prise de conscience*, PUF, 1974; *Réussir et comprendre*, PUF, 1974, 2ª ed., 1992; *Le comportement, moteur de l'évolution*, Gallimard, 1976; *Mes idées*, Denoël-Gonthier, 1977; *Les formes élémentaires de la dialectique* (em col.), Gallimard, 1980; *Le possible et le nécessaire* (em col.), vol. I, 1981, vol. II, 1983, PUF; *Psychogenèse et histoire des sciences* (com R. Garcia), Flammarion, 1983; *Études d'épisté-*

*mologie génétique*, PUF, 1957-1980 (37 vol.); *Le structuralisme*, PUF, 10ª ed., 1992; *Sagesse et illusion de la philosophie*, PUF, "Quadrige", 1992.

⇒ A. M. Battro, *Dictionnaire d'épistémologie génétique*, Paris, PUF, 1966; *El pensamiento de Jean Piaget. Psicología y epistemología*, Buenos Aires, Ernecé, 1969; R. Droz, M. Rahmy, *Lire Piaget*, Bruxelas, Dessart, 1972; J. H. Flavell, *The Developmental Psychology of Jean Piaget*, Princeton, Van Nostrand, 1963; H. G. Furth, *Piaget and Knowledge (Theoretical Foundations)*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1968; G. Cellérier, *Piaget*, PUF, 1973; J.-C. Bringuier, *Conversations libres avec J. Piaget*, Laffont, 1977; J.-J. Ducret, *Biographie et parcours intellectuel*, Delachaux et Niestlé, 1990; J.-M. Dollé, *Pour comprendre Piaget*, Privat, 1991; *Psychologie et épistémologie génétiques*, Paris, Dunod, 1966; *Jean Piaget et les sciences sociales*, Genebra, Cahiers Vilfredo Pareto, 1966; *Studies in Cognitive Development: Essays in Honor of Jean Piaget*, Nova York, Oxford University Press, 1969; *Hommage à Jean Piaget, Bulletin de Psychologie*, Paris, 1977; *Théories du langage, théories de l'apprentissage. Le débat Piaget-Chomsky*, Acte du Colloque de Royaumont, 1975, Paris, Le Seuil, 1979; D. Cohen, *Piaget, une remise en question*, Retz, 1992.

Jean REMBERT

#### PICO DELLA MIRANDOLA Giovanni, 1463-1493

Filósofo italiano nascido em Mirandola e falecido em Florença. Perseguido por heresia, foi aprisionado na França. Era amigo de Savonarola e viveu na corte de Lorenzo de Medici. Convinco da superioridade da religião cristã, decidiu ingressar nas ordens dominicanas, mas morreu, provavelmente envenenado por seu secretário. Suas obras foram publicadas pelo sobrinho Giovanni Francesco Pico della Mirandola, autor de uma *Vida* de seu tio.

Pico della Mirandola é o próprio símbolo da erudição por sua impressionante capacidade de aprender, apoiada numa memória que se tornou lendária. Graças à sua sede de conhecimento e à busca de uma verdade não dogmática, Pico della Mirandola é uma figura típica do Renascimento, representando a passagem da filologia e da estética para uma concepção científica e religiosa do universo. Estudou Platão, Aristóteles e Averróis, procurando uma verdade que lhes seria comum; iniciado nos textos da Cabala, que lia no origi-

nal, aplicou seus métodos à exegese bíblica e à filosofia. Depois, compôs a suma do saber universal em novecentas teses, que quis discutir publicamente em Roma. Suas *Conclusões* mais originais demonstravam que a religião cristã é o ponto de convergência das formas anteriores do pensamento.

Pico della Mirandola procura conciliar filosofia e religião por meio da identidade entre o Ser, objeto do conhecimento, e o da religião, *philosophia veritatem quaerit, theologia invenit, religio possidet*. Seu sistema gira em torno de três elementos: Deus, universo e homem. Deus é o Ser definido pela Bíblia. O universo compreende o *mundo intelectual* (de Deus e dos anjos), o *mundo celeste* (as dez esferas celestes, das quais a última, empíreo, é a fonte do movimento) e o *mundo elementar ou sublunar* (dos Seres terrestres). O homem é um *microcosmo*, um mundo integral que, numa síntese de alma, espírito e corpo, possui elementos das outras ordens. Ele tem uma grande *dignidade*, a de poder sozinho dirigir seu próprio destino. Apenas pelo arbítrio, pode atingir ao mesmo tempo a natureza do mundo animal, elevar-se até Deus, fonte de felicidade, e até tornar-se superior aos anjos cuja natureza é imutável. Pico della Mirandola insurge-se contra a astrologia que liga os fatos a forças exteriores ao homem, mas aprova a magia, meio de aumentar o poder humano.

• *Oratio de hominis dignitate*, 1486, prefácio a *Conclusiones philosophicae, cabalisticæ et theologicae. Apologia*, 1487; *Heptaplus, de septiformi sex dierum Geneseos enarratione*; *Disputationes adversus astrologiam divinatoricam*; *De ente et uno*, 1492.

⇒ L. Dorez, L. Thuasne, *Pic de la Mirandole en France*, Paris, 1897; G. Semprini, *La filosofia di Pico della Mirandola*, Milão, Librerie Lombarde, 1936; E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Florença, Le Monnier, 1937; E. Anagnine, G. Pico della Mirandola. *Sincretismo religioso-filosofico. 1463-1494*, Bari, Laterza, 1937; P.-M. Cordier, *Pic de la Mirandole ou la plus pure figure de l'humanisme chrétien*, Paris, Nouv. Ed. latines, 1962; H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1974; W. G. Craven, *Pico della Mirandola, un caso storiografico*, Bolonha, Il Mulino, 1984; E. Weil, *La philosophie de Pietro Pomponazzi, Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, ed. E. Naert et M. Lejbowicz, Paris, Vrin, 1985.

Mirella CONENNA

## PITÁGORAS, século VI a.C.

Hegel não escondia sua admiração perante a audácia de Espinosa, que não hesita em iniciar sua *Ética* com Deus, revelando assim que o Todo já está no começo. Pode-se sentir a mesma admiração pela simplicidade de Pitágoras, que põe a filosofia nascente sob a proteção dos deuses, mas abstém-se de compartilhar a sabedoria divina: o começo é apenas a metade do Todo. Com efeito, a crer-se em Heráclides do Ponto, Pitágoras teria sido o primeiro a adotar o nome “filósofo”, recusando o epíteto “sábio”, por ocasião de uma conversa com o tirano Leão de Fliunte. Na multidão que se apinhava nos Panegíricos, ele distinguia três tipos de homens: os que vêm para lutar, os que vão fazer comércio, e os outros – que se contentam em olhar. No meio do caminho entre o deus e o homem, o filósofo será esse ser enigmático que vai ao teatro para lançar um olhar sereno sobre os jogos sangrentos da existência; pode-se imaginar que no final do espetáculo ele saberá jogar o manto sobre o ombro direito com o gesto soberano do homem livre.

Nossa documentação sobre a vida de Pitágoras quase não permite separar o que é lenda do que é história na personalidade extraordinária do reformador religioso, matemático e taumaturgo inspirado, que foi possível comparar aos iniciados orientais. As doxografias tardias da era cristã são obra de neoplatônicos como Alexandre Polístor, a neopitagóricos como Apolônio de Tiana e Nicômaco de Gerasa, nos quais se inspirarão Diógenes Laércio, Porfírio e Jâmblico em suas *Vidas de Pitágoras*. Pressente-se todavia que Pitágoras, nascido por volta de 580 a.C. e morto no final do século VI, entrara ainda em vida na lenda. Seu pai, Mnesarco, gravador de pedras preciosas, e sua mãe Partênis, a mais bela das sâmias, descendiam ambos do herói Anceu, filho de Zeus, que fundara a cidade de Samos numa ilha das Espórades. Ao ficar sabendo pela Pítia, por ocasião de uma viagem a Delfos, que Partênis esperava um filho com dons divinos, Mnesarco mudou o nome de sua mulher para “Pitais” (a Pitiana) e deu o nome “Pitágoras” (o anunciador Pítio) à criança que logo nasceu. Se herdara do pai carnal um corpo sujeito ao nascimento e à

morte, Pitágoras recebera sua alma de Apolo, cujos favores Pitais tivera. Mas sua genealogia se mostrava mais perturbadora ainda: dizia ter sido antes Etálides, filho de Hermes, que lhe concedera o dom de lembrar-se de suas vidas anteriores, depois Euforbo, ferido em Tróia por Menelau, e primeiro homem a desenhar figuras geométricas; a alma de Euforbo emigrou para o corpo de Hermotimo, depois para o de Pirro, pescador delíaco, antes de sua derradeira vinda à vida no corpo de Pitágoras.

O sâmico de longos cabelos, cujas beleza e inteligência maravilham, será confiado aos mais ilustres mestres: Hermodama, sobrinho de Creófilo, Ferecides de Siros, Anaximandro e Tales. Na Fenícia, faz retiro no templo do Monte Carmelo e realiza seu primeiro milagre: marinheiros egípcios, estupefatos, vêm-no descer da montanha sagrada, transpor precipícios e dirigir-se ao navio que vai conduzi-lo ao Egito. Passará vinte e dois anos nesse país, onde será iniciado nos Mistérios de Diópolis (Tebas); os sacerdotes lhe teriam aplicado na coxa, com folhas de ouro, o disco de Áton Rá, o que seria a origem do apelido de Pitágoras “crisômero” (com coxa de ouro). Prisioneiro de Cambises, depois da conquista do Egito, Pitágoras é levado à Babilônia onde aprende com Magos a ciência dos números e música. Atribuem-lhe um encontro com Zoroastro, que o teria purificado de suas máculas, assim como com Buda, durante os doze anos passados em terras caldéias. De volta a Samos, começa a ensinar num anfiteatro a céu aberto denominado Hemíciclo, sem grande sucesso, o que o força ao exílio na Itália, passando por Delfos e Creta: desce ao antro da Ida, conduzido por Epimênides e fica nos Infernos três vezes nove dias.

Pitágoras chega à Magna Grécia por volta de 530, talvez para fugir da tirania de Policrates de Samos; desembarca em Síbaris e vai a pé a Crotona. Encontrando pescadores a puxar suas redes, dá-lhes o número exato de peixes capturados e manda lançar de volta a presa ao mar. Em Crotona sua pregação tem grande sucesso: no Senado, diante dos Mil que reformam os costumes conjugais, depois no templo de Apolo Pítio perante as crianças da cidade, e no templo de Hera em presença das mulheres. Funda então sua

congregação religiosa, *homakoeion*, de vida austera e espírito aristocrático: seiscentos discípulos vivem em comunhão de bens e difundem os ensinamentos do mestre pelo Sul da Itália. A lenda começa a fixar os traços desse ser mágico que vive com frugalidade entre seus companheiros, sempre vestido com um manto de lã branco, alimentando-se de pão e mel, legumes crus ou cozidos, exceto favas. Teria tido uma mulher, talvez a célebre Teano, que lhe deu um filho, Telauges, e uma filha, Damo. Além da *anamnese*, Pitágoras seria dotado de segunda visão, teria ascendência sobre os animais (a águia de Crotona, o urso de Dáunia) e sobre os seres inanimados (o Kasas, rio de Metaponto, teria certo dia elevado a voz para saudar sua passagem); possuía mesmo o dom da ubiquidade. Dentre os numerosos episódios de uma existência lendária, lembraremos sobretudo seu estranho encontro com Ábaris. O velho sacerdote de Apolo hiperbóreo, que voltava à pátria depois de percorrer a Grécia sobre a flecha colossal de Apolo, pedindo dinheiro para seu templo, reconhece em Pitágoras o deus que ele adora. Estende-lhe a flecha em oferenda; como resposta, Pitágoras descobre a coxa de ouro e anuncia-lhe que veio à terra para ajudar os homens. Ábaris entrega então todos os seus tesouros à confraria pitagórica.

Pouco depois do ano 500, um violento conflito entre Sibaris e Crotona precipita o fim de Pitágoras e de sua escola. Um levante contra os pitagóricos, conduzido por Cilon, obriga-o a refugiar-se em Metaponto; o partido popular incendia a morada de seu genro Milon, o célebre atleta crotonense, que servia de sede aos pitagóricos; dois deles teriam escapado ao massacre, Arquipo e Lisis, o futuro mestre de Epaminondas em Tebas. A ordem política pitagórica fundada na *aretê* (excelência) e no *pónos* (esforço) fracassara em reformar a cidade, e a seita é dispersada; os sobreviventes emigram para a Grécia, para Tebas e principalmente para Fliunte. Conhecem-se várias versões da morte de Pitágoras: sucumbe após um jejum de quarenta dias no templo das Musas de Metaponto; é condenado à morte pelos siracusanos, por ocasião da guerra entre Siracusa e Agrigento, quando, acuado por seus perseguidores, recusou-se a pisar num

campo de favas. Alguns afirmam que teria desaparecido no *sténopos*, um caminho estreito de Metaponto que depois recebeu o nome de *Museion*; dois discípulos foram testemunhas de sua ascensão.

A confraria de Crotona era uma espécie de ordem do Templo, da qual não eram excluídos nem mulheres nem estrangeiros. Depois de um noviciado de três anos, destinado a pôr à prova a alma do postulante – “não é numa madeira qualquer que se pode esculpir Hermes”, dizia Pitágoras –, o discípulo devia guardar silêncio por cinco anos (*echémithia*) e não se mostrar ao Mestre, ficando atrás de uma cortina. Essa sociedade aristocrática de monges contemplativos mas ao mesmo tempo guerreiros, que levou Nietzsche a sonhar com a união da “ordem dos jesuítas” ao “corpo dos oficiais prussianos”, era fundamentada na abstinência, na coragem, na fidelidade e, acima de tudo, na amizade: “Entre amigos, tudo é em comum” (*philotés isotés*), gostavam de repetir os pitagóricos, como comprova a história de Dâmon e Fíntias. Os irmãos levantavam com o astro de Apolo, deitavam-se com ele, trabalhavam e meditavam ao longo de todo o dia, entre o exame de consciência da manhã e o da noite. Distinguiam-se os *exotéricos* (pitagoristas), que não haviam recebido a instrução completa, e os *esotéricos* (pitagorianos), ou ainda, segundo Jâmblico, os “sebásticos”, contemplativos dedicados à *theoria*, os “nomótetas dos políticos”, e os “políticos” encarregados das ocupações cotidianas. Duas tradições, vinculadas às duas naturezas do Mestre, opõe a seita dos “acusmáticos” (ouvintes) – criada por Hípaso de Metaponto, autor de um *Discurso Místico* –, mais sensíveis à especulação religiosa, e a seita dos “matemáticos”, cujos gostos inclinavam-se mais para o estudo das ciências. A unidade da comunidade se ordenava ao redor da pessoa sagrada do Mestre, cujo nome mal ousavam pronunciar, como mostra a famosa fórmula, *autós épha* (“Ele mesmo” – o Mestre – “o disse”), e cujas interdições (*simbolos*) eles observavam rigorosamente: “Não te sentes sobre uma medida” (não escondas a justiça); “não raches a lenha em caminho” (não desfaças o vínculo entre alma e corpo durante a tua vida); “não atices o fogo com espada” (não pro-

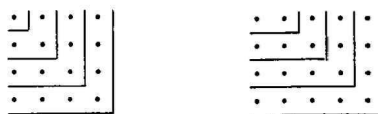


voques o homem irritado); “não saltes por cima do jugo” (não transgridas a equidade) etc. Apesar de certas alusões dos doxógrafos a três tratados, de Física, Educação e Política, Pitágoras nada escreveu, tampouco seus discípulos diretos; seu ensinamento foi recolhido nos *Hieroi Logoi* (Discursos sagrados), hoje perdidos, dos quais temos um eco tardio nos *Versos Áureos*, atribuídos outrora a Lisis de Tarento, mas que datam do século IV d.C. A imensa literatura pitagórica dos primeiros séculos de nossa era não poderia levar a esquecer que não temos praticamente nenhum documento sobre o antigo pitagorismo. O próprio Platão, nono sucessor do Sábio de Samos à frente da escola pitagórica segundo Fócio (*Bibl.*, I, 438), mostra-se discreto sobre aqueles a quem chama de “cientistas” (*sophoi*) e só nomeia uma única vez Pitágoras (*Rep.*, X, 600 b) e os pitagóricos (VII, 530 d); Aristóteles, mais prudente ainda, contenta-se em falar “daqueles a quem chamam pitagóricos”, como se não estivesse muito certo da identidade deles. A crítica moderna concluiu que os escritos “pitagóricos” provêm, em sua maioria, de compilações neoplatônicas, neopitagóricas, até mesmo órficas, começando a mescla entre as especulações da Academia e as doutrinas com a resenha do Pseudo Jâmblico (*Theologoumena arithmeticae*) do escrito de Espeusipo *Sobre os Números Pitagóricos*.

O cunho original do pitagorismo está na soberania e na sabedoria do Número, entendamos o número inteiro positivo, sendo essa concepção aritmosófica inseparável das especulações geométricas, harmônicas e cosmológicas que apresentam por seu turno uma dimensão moral e religiosa extremamente profunda. A escola jônica concebia o universo a partir de um equilíbrio de determinações contrárias, como luz e trevas, calor e frio, seco e úmido; a escola itálica foi mais longe ao construir, segundo testemunho de Aristóteles (*Meta.*, A, 5, 986 a), uma tabela dos opostos cujo caráter sistemático não é duvidoso. Os dois princípios irreduzíveis *Límite* (*péras*) e *Ilimitado* (*Apeiron*) comandavam duas séries paralelas de termos opostos em cada linha, e associados em cada coluna, para formar uma tabela de dez pares:

- |                       |                              |
|-----------------------|------------------------------|
| 1. Limite – Ilimitado | 6. Em repouso – em movimento |
| 2. Ímpar – par        | 7. Retilíneo – curvo         |
| 3. Uno – múltiplo     | 8. Luz – obscuridade         |
| 4. Direita – esquerda | 9. Bem – mal                 |
| 5. Macho – fêmea      | 10. Quadrado – o blongo      |

Seria errôneo não dar importância à mescla aparentemente desorganizada de determinações físicas, biológicas, matemáticas e morais; esse jogo universal de correspondências, que não deixa de evocar certos aspectos do pensamento chinês tradicional, possui uma legitimidade de ordem simbólica estreitamente ligada às propriedades essenciais dos números. Estes, que os pitagóricos não separavam das coisas concretas, eram divididos em “ímpares” e “pares”, distribuindo-se os segundos por sua vez em “pares pares” (multiplicação de dois pares), “pares ímpares” (multiplicação de um ímpar e de um par), “ímpares pares” (multiplicação de um ímpar por dois). Como os números eram representados por uma distribuição de pontos geométricos, era fácil salientar a propriedade de cada classe com a ajuda de um *gnômon*, ou seja, de um esquadro. Encaixando-se uma série de *gnômons* uns nos outros, contendo cada qual um número par ou ímpar de pontos, verificava-se que a soma dos números ímpares consecutivos forma *quadrados* (segundo a equação:  $1 + 3 + 5 + \dots + (2n - 1) = n^2$ ); ao passo que a soma dos números pares forma *retângulos* (segundo a equação:  $2 + 4 + 6 + \dots + 2n = n(n + 1)$ ).



ímpares ( $1 + 3 + 5 + 7 = 4^2$ )    pares ( $2 + 4 + 6 + 8 = 4(4 + 1)$ )

O número ímpar, ou “quadrado”, é representado por uma figura finita, portanto perfeita, cujos lados estão numa relação  $n/n = 1$ , enquanto o número par, ou “oblongo”, é representado por um retângulo, figura heterômea, indefinida e imperfeita, cujos lados  $n$  e  $n + 1$  têm uma relação que muda com o valor de  $n$ . Quanto à unidade, não é par nem ímpar, uma vez que gera cada um dos dois números juntando-se ao outro. Pode-se manifestar de forma diferente a ligação

natural entre o ímpar – limitado e caráter masculino – e o par – ilimitado e caráter feminino: como todo par é dividido em duas partes iguais, separaremos essas partes com uma linha indefinidamente prolongada dos dois lados; o número ímpar, ao contrário, introduz um *limite* e fixa a indeterminação.



Isso equivale a afirmar que o elemento último do ímpar é a *mônada*, e o elemento último do par é a *diade* indefinida. Como escreverá Estobeu (*Ecl.*, I, 1, 10): “Quando o ímpar é dividido em partes iguais, resta uma unidade no meio; mas quando o par é assim dividido, fica um campo vazio, sem dono e sem número, mostrando que ele é defeituoso e incompleto.”

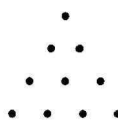
Sem insistir nas diversas propriedades dos números sólidos, perfeitos, primeiros e compostos, dos números amigos, abundantes e deficientes, fiquemos com a idéia mestra dessa doutrina especulativa dos números: a identificação da unidade *aritmética*, “princípio, fonte e raiz de todas as coisas” segundo Téon de Esmirna, com a unidade *geométrica* e a unidade *física*. Essa visão descontinuísta da realidade acarretou depois, decerto em correlação com os trabalhos dos platônicos, uma mística dos números que A. Delatte denominou com razão “aritmologia”: era dedicada ao valor simbólico dos dez números ideais, associados a propriedades geométricas, físicas e biológicas, a noções morais e metafísicas e às divindades correspondentes. A Mônada, começo de todas as coisas, é o eixo do mundo, torre de Zeus e receptáculo universal; a Diade, que rompe a unidade primitiva, é Audácia e Matéria, mas também Érato e Harmonia; a Tríade, primeiro número perfeito, que une o começo, o meio e o fim, é Meio-Termo e Analogia; a Tétrade, fonte das perfeições naturais, Força e Apogeu, é consagrada a Hércules e a Hermes; a Pêntade, número nupcial (*Penta Gámos*) porque une o primeiro par (2) e o primeiro ímpar (3), é votada a Afrodite, preside às zonas cósmicas e governa os ciclos etc.

Quanto à *Década* (ou *Tetráctis*), os pitagóricos lhe votavam verdadeiro culto, se bem que ela pertencesse ao mundo da paridade, por causa de

suas notáveis propriedades: base da numeração decimal, ela corresponde à progressão  $1 + 2 + 3 + 4$  e contém tantos números pares quantos números ímpares, tantos números primários quantos números compostos. Devemos a Arquita de Tarento a redução à *tetráctis* dos quatro elementos físicos, das quatro dimensões geométricas, dos quatro poliedros inscritíveis na esfera, das quatro faculdades cognitivas, isso sem falar dos seis outros quaternários focalizados por Téon de Esmirna:

Números	1	2	3	4
Dimensões :	Ponto	Linha	Superfície	Sólido
Elementos :	Fogo	Air	Água	Terra
Poliedros :	Pirâmide	Octaedro	Icosaedro	Cubo
Faculdades :	Pensamento	Ciência	Opinião	Sensação

Representada sob a forma de um número triangular,



a *Tetráctis* era invocada pelo célebre juramento: “Juro por Aquele que transmite à nossa alma a *Tetráctis* sagrada, fonte e raiz da natureza eterna.”

Devemos ainda ao pitagorismo, além da tabela de formação dos números por adição e multiplicação, a teoria aritmética das proporções ( $b - m = m - a$ ; 2, 4, 6), a geométrica ( $a : m = m : b$ ; 2, 4, 8) e a harmônica ( $m - a : b - m = a : b$ , 3, 4, 6), geralmente atribuída a Arquita e que influenciou muito Platão, em primeiro lugar no *Timeu*. Em seu *Comentário* sobre o primeiro livro de Euclides, Proclo assegura que Pitágoras extraiu a geometria das medições empíricas dos agrimensores e fez dela um ensino liberal: “Ele remontou aos princípios superiores e buscou os teoremas abstratamente e mediante a inteligência pura.” Embora os egípcios soubessem de fato construir o triângulo retângulo de lados 3, 4 e 5 e estabelecer por cálculo a igualdade  $3^2 + 4^2 = 5^2$ , não iam além da verificação prática própria de cada caso; pela primeira vez, Pitágoras estabelece a demonstração *racional* do quadrado da hipotenusa ( $\overline{AB} + \overline{AC}^2 = \overline{BC}^2$ ) no teorema que tem seu nome. Segundo Aristóteles, os pitagóricos teriam também

descoberto a existência escandalosa das quantidades irracionais, demonstrando a incomensurabilidade da diagonal e do lado do quadrado. No que concerne aos cinco poliedros regulares, conhecidos com o nome de “corpos platônicos”, Pitágoras teria construído o dodecaedro, o tetraedro e o cubo, enquanto o octaedro e o icosaedro foram descobertos por Teeteto na Academia. A tradição conta que Hípaso, que havia violado a lei do sigilo (o “boi sobre a língua” dos pitagóricos), divulgando a companheiros de viagem o segredo do dodecaedro, pereceu no mar. Platão utiliza esse poliedro, no *Timeu*, para representar a estrutura do universo: ele se distingue geometricamente dos outros quatro pelo fato de cada uma de suas 12 faces ser um pentágono irredutível aos triângulos de que os outros corpos são compostos; seis delas formam um grande pentágono, o Pentagrama (ou *Pentalfa*), que os pitagóricos utilizavam, segundo Luciano (*Pro lapsu*, 5), como símbolo de saúde e sinal de reconhecimento. Sabe-se qual será seu papel místico, até mesmo mágico, na literatura e nas artes, visto que a relação entre a diagonal do pentágono regular (o lado do pentagrama) e seu lado é igual à relação da seção áurea do “Número áureo”

$$(\varphi = \frac{\sqrt{5}+1}{2} = 1,618), \text{ que fascinará a tantos, de}$$

Platão a Boécio, de Leonardo da Vinci e Luca Pacioli a Le Corbusier.

A tradição conta que Pitágoras, ouvindo um dia as batidas dos ferreiros nas bigornas, reconheceu os intervalos de quarta, de quinta e de oitava, e depois, supondo que as diferenças sonoras estavam ligadas aos pesos dos martelos, teve a idéia de reproduzir essas relações harmônicas no monocórdio. Se a corda tensa sobre um cavalete for dividida em quatro partes iguais, o som produzido pela corda inteira formará com o som produzido por três de suas partes o acorde de quarta (*dia tessarôn*, relação epítrita ou sesquitércia: 4/3); com o som produzido pela metade da corda, o acorde de oitava (*dia pasôn*: que passa “sobre todas” as cordas); o som produzido por três partes da corda forma, com o som produzido pela metade, o acorde de quinta (*dia pente*, relação sesquiáltera: 3/2). Então é fácil gerar por quintas justas ascendentes a escala diatônica natural, ou escala de Pi-

tágoras, que é assimétrica, ao passo que a escala cromática moderna procede por intervalos iguais.

$$\begin{array}{ccccccccc} \text{FÁ} & \text{DÓ}_1 & \text{SOL}_1 & \text{RÉ}_2 & \text{LÁ}_2 & \text{MI}_3 & \text{SI}_3 & & \\ 3/2 & 1 & 2/3 & (2/3)^2 & (2/3)^3 & (2/3)^4 & (2/3)^5 & & \end{array}$$

Os pitagóricos teriam, assim, concebido a unidade de medida musical, o tom, compreendido como intervalo de quarta e de quinta:  $3/2 : 4/3 = 9/8$ , e as relações numéricas próprias dos gêneros enarmônico, cromático e diatônico. Note-se que a *te-tráctis* contém o conjunto das consonâncias, a quarta (4/3), a quinta (3/2), a oitava (2) e a dupla oitava (4), que correspondem aritmeticamente às razões sesquitércia, sesquiáltera, dupla e quádrupla.

É natural que Pitágoras tenha pensado em aplicar suas descobertas musicais ao universo inteiro, sendo verdade, como o mostrará Platão, que a astronomia e a harmonia são duas ciências “irmãs”. A redução dos intervalos dos sons e dos movimentos dos astros a relações numéricas fixas o levava a formular a hipótese da “harmonia das esferas”, cuja primeira ocorrência encontramos em Platão (*Rep.*, X, 617 b; cf. Aristóteles, *De coelo*, II, 9): a correspondência entre os intervalos das sete notas da escala e as distâncias dos sete corpos celestes à Terra justificava a genial intuição segundo a qual os números regem todas as ordens da realidade, por mais afastadas que sejam. Doravante já não basta observar os fenômenos celestes e medir os movimentos aparentes do Sol, da Lua, dos planetas e das estrelas; o pitagorismo vai além das aparências sensíveis e substitui a cosmologia tradicional que fazia da Terra o centro imóvel do universo por uma cosmologia matemática que prepara o caminho do heliocentrismo. Embora Pitágoras tenha sido o primeiro a ensinar a esfericidade da Terra e do mundo, sendo o mais belo dos sólidos a esfera, devemos a Filolau a concepção pirocêntrica dos corpos circulares em sucessão ao redor de um fogo invisível chamado “Hestia do Todo” (ou Foco do Mundo), “posto de guarda de Zeus, Mãe de Deus, altar, lugar e medida da natureza” (Aécio, III, 7, 7). O mundo era forjado continuamente pela aspiração do ar ilimitado (*pneuma*), situado fora do céu, sob a ação do fogo central. Em cima, o *Olimpo* (a esfera dos fixos), constituído

por um elemento com pureza perfeita; embaixo, o *Cosmo*, com seus cinco planetas visíveis a olho nu (Saturno, Júpiter, Marte, Vênus, Mercúrio), o Sol e a Lua; bem embaixo, o *Céu* (*Úranos*), com a Terra e a Antiterra, o último corpo necessário para realizar a Década. O coro do conjunto dos astros emite uma harmonia cósmica que não mais ouvimos por insensibilização, mas que Pitágoras às vezes tentava apreender, em noites serenas, absorto na contemplação do céu estrelado.

Mais obscura é a origem da teoria dos cinco elementos físicos – fogo, ar, água, terra e éter –, que foi possível relacionar com Ferecides, Pitágoras e Filolau, com o Platão do *Timeu* e do *Epinomis*, e que encontrará sua formulação definitiva com Aristóteles: o Estagirita supõe realmente a existência de um quinto elemento, distinto e separado, não gerado e indestrutível, cujo movimento circular explica as revoluções do Céu (*De coelo*, I, 2-4). Essa *quintessência* seria ao mesmo tempo, no dizer de Cícero, a pura substância da alma (*endelecheia*). Os historiadores modernos hesitam em situar a origem dessa teoria em Pitágoras, apesar do que diz Aécio (II, 6, 5: Pitágoras associava os quatro poliedros aos quatro corpos, e o quinto, o dodecaedro, à “esfera do todo”), ou então em Filolau, apesar do que diz Proclo (in *Eucl.*, 166: Filolau liga cada elemento a uma divindade, Ares ao fogo [quente-seco], Hades à terra [seco-frio], Cronos à água [frio-úmido], Dioniso ao ar [úmido-quente]; o dodecágono era consagrado a Zeus). Conquanto tudo pareça indicar uma proveniência pitagórica, parece mais prudente remeter às especulações da Academia, em torno de Espeusipo e de Xenócrates, a propósito da interpretação da física platônica.

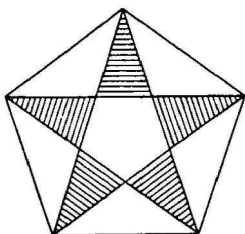
Olimpo	Esfera das estrelas fixas :	Son: neta	} Quarta
	Esfera de Saturno :	1/2 ton	
	Esfera de Júpiter :	1/2 ton	
	Esfera de Marte :	1/2 ton	
Cosmos	Esfera do Sol :	ton	} Quinta
	Esfera de Vênus :	3 1/2 tons	
	Esfera de Mercúrio :	1/2 ton	
	Esfera da Lua :	1/2 ton	
Urano	Esfera da Terra :	Hipate (unissomo)	}
	Esfera da Anti-Terra :		

Timeu podia com todo direito creditar a Pitágoras a aplicação do termo *kosmos* (“ordem e beleza”) ao universo: o movimento regrado dos corpos celestes manifestava de fato a presença de almas inteligentes a presidirem o curso de tudo o que vive. Decerto encontramos aí a origem da doutrina da identidade entre natureza dos deuses e natureza dos homens, que levará Hiérocles a afirmar que “o objetivo supremo da filosofia é levar o homem a parecer-se com Deus”. Se a alma humana é aparentada com a dos Imortais, porque se move sem parar em movimento circular – o que será a doutrina constante de Platão –, então a própria alma é imortal, pois “o que está sempre em movimento é imortal” (*Fedro*, 245 e). A religião astral dos pitagóricos introduziu assim, como o mostrou Louis Rougier, a fé nova na imortalidade celeste das almas, que será difundida em todo o Ocidente pelo platonismo e depois pelo cristianismo. É preciso imaginar o *kosmos* pitagórico ouvindo as palavras de Sócrates.

“O Céu e a Terra, os Deuses e os Homens são ligados pela amizade, pelo respeito à ordem, à moderação e à justiça, e por essa razão os sábios (ou seja, os pitagóricos) chamam o universo de ‘ordem das coisas’ (*kosmos*), e não de ‘desordem’ (*akosmia*) nem de desregramento” (*Górgias*, 508 a).

O destino das almas está submetido à essa Justiça cósmica, ou “Igualdade geométrica”, onipotente tanto entre os deuses como entre os homens, comandando os ciclos dos nascimentos e das mortes. Na esteira de Platão, Porfírio (*O Antro das Ninfas*) e Proclo (*Coment. Rep.*) mencionam os pólos opostos do Céu, onde a Via Láctea corta o Zodíaco: no trópico de verão, a Porta de Câncer (ou porta dos homens) permite a descida das almas à terra; no trópico de inverno, a Porta do Capricórnio (ou porta dos deuses) possibilita o retorno das almas à sua pátria celeste. O mundo terrestre é esse lugar passageiro onde, por certo tempo, a alma se torna guardiã da prisão do corpo (*sôma sêma*), antes de alçar vôo para as alturas, de onde tornará a voltar para animar uma nova existência. É esse, acreditamos, o sentido profundo dessa misteriosa psicogonia pitagórica que associa a Pêntade à alma, ao mundo e à Justiça. A propriedade cíclica do número Cinco,

que lhe permite *auto-reproduzir-se* em cada potência – Proclo denomina-o “primeiro número esférico” (*Com. Tim.*, II, 454) –, talvez tenha levado Pitágoras a atribuir o quinto poliedro, o dodecaedro, formado de doze pentágonos, à figura do mundo.



*Dodecaedro com o pentagrama*

Acaso não se poderá ver também nesse número a *cifra* da palingenesia, se for verdade que Pitágoras pretendia ser a quinta reencarnação do filho de Hermes? Será de uma forma totalmente pitagórica que Proclo dirá que a alma contém “o acorde de quinta” (*Com. Tim.*, III, 236), e que Damascio escreverá que a pêntade, “por um movimento circular, dá coesão à revolução inteira deste mundo” (*Dubit.*, 132), vinculado ao ensinamento de *Parmênides* (3ª hipótese) e de *Timeu*.

Embora encarne a ordem do mundo e a força conversora da alma para si mesma, a Justiça, por sua vez, deve obedecer à potência do Cinco que conjuga limite e ilimitado, ímpar e par, masculino e feminino, tríade e diáde. Segundo o Pseudo-Jâmblico (*Theol. Arithm.*, 19), “os pitagóricos denominavam a Pêntade *Nêmesis*” (de *nêmein*: distribuir, repartir, dividir), ou seja, *Justiça distributiva*, enquanto Proclo escreve: “A pêntade é o símbolo sagrado da Justiça, como sendo a única que divide em partes iguais os números de 1 a 9” (*Com. Rep.*, XIII, 53). De fato, comparando-se a enéada ao fiel de uma balança, veremos que os quatro primeiros números correspondem ao prato mais leve, e os quatro últimos, ao prato mais pesado; no centro, o cinco, espada imóvel da Justiça, pode restabelecer o equilíbrio subtraindo potência aos números maiores e *distribuindo* o resto aos números menores *proporcionalmente* à força deles ( $9 - 5 = 4$ , atribuído a 1 para encontrar a média;  $8 - 5 = 3$ , atribuído a 2;

$7 - 5 = 2$ , atribuído a 3;  $6 - 5 = 1$ , atribuído a 4). A cada vez, a balança da Justiça, invariável e serena, concede a cada número o que é igual e o que lhe cabe, como só ela tem condições, com toda a equidade, de pesar as almas proporcionalmente à sabedoria delas.

Compreende-se agora as implicações cosmológicas, éticas e políticas da demonstração do teorema de Pitágoras, realizada no triângulo retângulo de lados 3 e 4, e de hipotenusa 5. Como esta última possui uma *potência* igual ( $5^2$ ) à soma das potências dos dois outros números ( $3^2 + 4^2$ ), Nicômaco de Gerasa a qualificava com razão de “invencível” (*aneikia*). De seu lado, Plutarco (*Sobre Ísis e Osiris*, 56) afirma que Pitágoras teria extraído a simbólica do “mais belo dos triângulos” dos egípcios, que a atribuíam ao universo e a utilizavam como motivo de pavimentação de seus templos; aliás, ele não hesita em fazer a palavra *panta* (tudo) derivar da palavra *penta* (cinco). Ora, Platão emprega precisamente esse triângulo cósmico, dominado por sua hipotenusa, para expressar, graças ao simbolismo matemático do “número nupcial” (*Rep.*, VIII, 546), a presença da Justiça na alma do cidadão e na cidade perfeita. Estaremos nós ainda hoje em condições de apreciar essa virtude? Num texto curioso, *La Constitution des États-Unis et les pythagoriciens*, A. Delatte sugeria que o princípio fecundo do *equilíbrio* dos poderes na Constituição americana, através da obra de Montesquieu, tem origem na concepção pitagórica da justiça distributiva, cujo vínculo com a igualdade geométrica e com o número cinco vimos. As praias do Novo Mundo continuam expostas aos sopros do Velho Mundo: terá sido por acaso ou por destino que a *hegemonia* política dos Estados Unidos da América retomou o sinal de reconhecimento dos pitagóricos e confiou naturalmente os segredos da defesa ao Pentágono, assim como marcara com o Pentagrama as dobras da bandeira estrelada?

Segundo Aristóteles, existiriam três tipos de animais racionais: deus, o homem – e Pitágoras. Ignoramos se este, elo essencial da corrente de ouro de Platão, de que Damascio falava, atribuindo o primeiro elo a Hermes Trimegisto, era o derradeiro descendente do deus de raios claros. Sabemos, pelo menos, que devemos ao primeiro



*filósofo* o esforço heróico que impele o amante da sabedoria a reconhecer sua estranha filiação, e ordena-lhe então lançar uma ponte entre o homem – e Deus.

• H. Diels, W. Kranz, *Die fragmente der Vorsokratiker*, 7ª ed., Berlim, 1954, T. I, 14; M. Timpanaro-Cardini, *Pitagorici. Testimonianze e Frammenti*, 3 vol., Florença, 1958-1964. – Textos antigos, doxografias e comentários: Anatólio, *Sur la Décade et les nombres qu'elle comprend*, ed. Heiberg, *Annales internationales d'histoire*, Paris, 1901; Aristóteles, *Métaphysique*, A, 5, trad. franc. Tricot, Paris, 1966; Diógenes Laércio, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. franc. Genaille, Paris, 1965; Pseudo-Jâmblico, *Theologoumena arithmeticae*, ed. de Falco, Leipzig, 1922; Pseudo-Lisis, *Les Vers d'or*, acompanhado do *Commentaire sur les Vers d'or des pythagoriciens* de Hiérocles, trad. franc. M. Meunier, Paris, 1930; Nicômaco de Gerasa, "Theologoumena arithmeticae", in Fócio, *Bibliothèque*, 187, trad. franc. Henry, Paris, 1959; Proclo, *Commentaire sur la République*, trad. franc. Festugière, Paris, 1970; *Commentaire sur le Timée*, franc. Festugière, Paris, 1966; Espeusipo, "Sur les nombres pythagoriciens", in *Theol. Arithm.*, trad. franc. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris, 1887; Téon de Esmirna, *Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, trad. franc. Dupuis, Paris, 1892; Jâmblico, *On Pythagoreanism*, I: *De Vita Pythagorica*, ed. L. Deubner, 1937, reimp. Stuttgart, 1975; IV: *In Nicomachi Arithmeticae introductionem*, ed. Pistelli, 1894, reimp. Stuttgart, 1975; Nicômaco de Gerasa, *Introduction arithmetica*, ed. Hoche, Leipzig, 1866; trad. franc. J. Bertier, *Introduction arithmétique*, Paris, 1978; Porfírio, *Vie de Pythagore*, ed. trad. E. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

⇒ L. Brunschvicg, *Le rôle des pythagorisme dans l'évolution des idées*, Paris, 1937; J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, 1926; *De Pythagore aux apôtres*, Paris, 1956; A.-E. Chaignet, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, 2 vol., Paris, 1874; A. Delatte, *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915; *Essai sur la politique pythagoricienne*, Paris, 1922; *La Constitution des États-Unis et les pythagoriciens*, Paris, 1948; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, n.º 263 e 264, Stuttgart, 1963; M. Ghyka, *Le Nombre d'or*, 2 vol., Paris, 1931, reed. 1 vol., Paris, 1977; *Philosophie et Mystique des nombres*, Paris, 1952; P. Kucharski, *Essai sur la doctrine pythagoricienne de la Tétrade*, Paris, 1952; I. Lévy, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, Paris, 1926; *La légende de Pythagore*, Paris, 1927; G. Meautis, *Recherches sur le pythagorisme*, Neuchâtel, 1922; P.-H. Michel, *De Pythagore à Euclide*, Paris, 1950; G. Milhaud, *Les philosophes géomètres de la Grèce*, Paris, 1900; F. Millepierres, *Pythagore, fils d'Apollon*, Paris, 1953;

P. Moraux, "Quinta essentia", in Pauly-Wissowa, *RE*, t. 47, Stuttgart, 1963; J. A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto, 1966; J. E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, 1958; L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, 1908; L. Rougier, *La religion astrale des pythagoriciens*, Paris, 1959; E. Sachs, *Die fünf platonischen Körper. zur Geschichte der Mathematik und der Elementenlehre Platons und der Pythagoreer*, Berlim, 1917; M. von Albrecht, *Iamblichos Pythagoras*, Zurich, 1963; J. Bidez – F. Cumont, *Les mages hellénisés*, Paris, 1938; W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.), 1972; M. Détéienne, *La notion de "daimon" dans le pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 1963; F. Levin, *The Harmonics of Nicomachus and the Pythagorean Tradition*, University Park, Pa, 1975; L. Montoneri, *Giamblico: Vita pythagorica*, Roma-Bari, 1973; J.-F. Mattéi, *Pythagore et les pythagoriciens*, Paris, PUF, "Que sais-je?", 1992; Pythagore, *Les œuvres philosophiques*, vol. III da *Encyclopédie philosophique universelle*, dir. J.-F. Mattéi, Paris, PUF, 1992; D. J. O'Meara, trad. *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1989; "New Fragments from Iamblichus Collection of Pythagorean Doctrines", *American Journal of Philology*, n.º 102, 1981; G. Rocca-Serra, "La lettre à Marcella de Porphyre et les Sentences des pythagoriciens", *Le néoplatonisme*, Paris, 1971; H. D. Saffrey, "Une collection méconnue de 'symboles' pythagoriciens", *Revue des Études Grecques*, n.º 80, 1967; T. Taylor, *The Theoric Arithmetic of the Pythagoreans*, Londres, 1816, reimp., Los Angeles, 1934; C. J. de Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen, 1966; B. Van der Waerden, *Die Pythagoreer*, Zurich, 1979.

Jean-François MATTÉI

## PLANCK Max, 1858-1947

Físico alemão oriundo de uma família de juristas, Planck faz todo o estudo secundário e os primeiros estudos universitários em Munique. Foi por influência dos trabalhos de Gustav Bauer que ele escolheu matemática, e não música ou filologia clássica, assistindo em Munique às aulas de Philipp von Jolly. Em seguida, tornou-se aluno de Kirchhoff e de Helmholtz, em Berlim; a leitura de Clausius leva-o a trabalhar com a teoria do calor, mas suas idéias passam inicialmente despercebidas devido à grande controvérsia que opõe Boltzmann aos energetistas. Em 1885, Planck é nomeado professor *extraordinarius* em Kiel, e em 1888 é nomeado em Berlim, onde se

torna professor *ordinarius* em 1892. Ele é, nessa época, um dos raros físicos teóricos da Alemanha, onde a física experimental tem mais prestígio. Foi em 14 de dezembro de 1900 que Planck apresentou, numa conferência da Sociedade Alemã de Física, em Berlim, uma demonstração da lei de emissão do corpo negro, que implica a introdução da noção de *quantum* de ação e marca assim a data de nascimento da física quântica. Recebe o prêmio Nobel em 1918. É secretário perpétuo da Akademie der Wissenschaften de Berlim de 1912 a 1943 e também presidente do Kaiser-Wilhelm Gesellschaft, de 1930 a 1937 (atual Max Planck-Gesellschaft). Sua notoriedade e sua reputação científica eram imensas, e a elas recorrerá, embora em vão, para defender Einstein e outros cientistas judeus (como Nernst) dos partidários da *Deutsche Physik*. Suas providências junto a Hitler são recompensadas com o ostracismo, e seu filho é executado em 1944 por cumplicidade com a Resistência alemã; também em 1944 o bombardeio de sua casa em Berlim redundou na destruição de quase todos os seus manuscritos. Com o fim da guerra, ele sai de Rogatz e vai para Göttingen, onde morre em 4 de outubro de 1947.

Planck desempenhou papel de primeira plana na difusão das idéias sobre a “nova física” e sobre a natureza da teoria física em geral; esse papel é freqüentemente subestimado na França, talvez devido ao pequeno número de traduções publicadas em francês. A bibliografia de seus textos não técnicos, recentemente estabelecida por Henri Lowood, permite porém descobrir o número e a importância das conferências e das obras de Planck, ao mesmo tempo que evidencia as dificuldades enfrentadas por quem queira estabelecer os textos, devido à desordem na qual foram traduzidos e publicados. Do ponto de vista filosófico, o essencial desses escritos está no ataque de Planck às doutrinas positivistas, cuja voga entre os físicos ele deplora, e na insistência correlativa com que ele define a tarefa da teoria física pela descoberta das leis fundamentais que regem o mundo exterior. O fenomenismo, para Planck, é estéril não só filosoficamente, mas para a própria física: é inapto para levar ao progresso do conhecimento. É assim que “toda a histó-

ria da física nos mostra que essa ciência só foi capaz de realizar (sua) tarefa postulando a existência de um mundo real independente de nossos sentidos. Está fora de dúvida que assim será no futuro”. O refúgio no fenomenismo corresponde sempre a períodos de crise. Todavia, o postulado de uma racionalidade inteligível do mundo conserva um *status* estritamente regulador, pois a teoria física não pode jamais afirmar que compreendeu integralmente a essência da realidade; mas não há ciência sem busca do absoluto, do invariante, do universal. É preciso ressaltar a singularidade de tais asserções no clima intelectual do fim do século XIX e do início do século XX; pelas mesmas razões, Planck passará por conservador retardatário, devido à sua obstinação em recusar-se à interpretação “positivista” da mecânica quântica e também por afirmar a complementaridade entre ciência e religião. Seu pensamento é, nesse aspecto, muito mais modulado do que a caricatura clerical à qual às vezes é reduzido, mas até hoje não existe nenhum estudo de conjunto sobre a filosofia de Planck.

• Obras não técnicas: *Acht Vorlesungen über theoretische Physik*, Leipzig, 1910; trad. ingl., Nova York, 1915; *Physikalische Rundblicke. Gesammelte Reden und Aufsätze von Max Planck*, Leipzig, 1922; trad. ingl., Nova York, 1925; *Die Entstehung und bisherige Entwicklung der Quantentheorie* (conferência Nobel), Leipzig, 1920, trad. ingl., Londres, 1922; *Wissenschaftliche Selbstbiographie*, Leipzig, 1948; trad. ingl., Nova York, 1968. – Em francês: *Autobiographie scientifique et derniers écrits*, Paris, 1960; *La nature de la lumière*, Paris, 1927; *Initiations à la physique*, Paris, 1941; *L'image du monde dans la physique moderne*, Paris, 1963.

⇒ Max Planck. *A Bibliography of His Non-technical Writings*, Office for History of Science and Technology, Berkeley, University of California, 1977; *Sources for the History of Quantum Physics*, J. L. Heilbron, P. Forman e L. Allen org., Filadélfia, 1967; Max Planck, verbete de Hans Kangro, in *Dictionary of Scientific Biography*, Ch. Gillispie, org., 1970-1980, American Council of Learned Societies; Max Planck, verbete de Paul Feyerabend, in *The Encyclopaedia of Philosophy*, P. Edwards, org., Macmillan Company, 1967; Thomas Kuhn publicou em 1978 uma análise dos trabalhos de Planck sobre o problema do corpo negro: *Black-Body Theory and the Quantum Discontinuity, 1891-1912*, Oxford, 1978; reed. revista, Chicago University Press, 1987; O. Darrigol, *From C-numbers to Q Numbers*, University of California Press, 1993; J. L. Heilbron,

*The Dilemmas of an Upright Man. Max Planck as a Spokesman for German Science*, University of California Press, 1986; trad. franc. *Planck. Une conscience déchirée*, Paris, Belin, 1988; A. Needell, "Introduction" a Max Planck, *The Theory of Heat Radiation*, Nova York, Tomash, 1988.

Catherine CHEVALLEY

## PLATÃO, 427-347 a.C.

São poucos os espíritos filosóficos que, desde a Antiguidade, exerceram sobre as consciências uma fascinação tão permanente quanto Platão. Em contato com sua obra, o pensamento filosófico e literário mundial elaborou-se pacientemente. O filósofo grego soube aproveitar a atração que a alma humana sente pela verdade, pela beleza e pelo bem, que a levou sempre para os caminhos do conhecimento, da criação e da ação. Através dos séculos, a lição platônica produziu frutos e foi interpretada de maneiras diversas tanto por Aristóteles quanto por Plotino. Descartes, Kant e Hegel inspiraram-se nela. E ela nos ensina que existe um ponto de convergência de todos esses caminhos, bem além das aparências ilusórias que só levam ao ceticismo e à inação do espírito. Baseia-se em sua fé na autoridade da razão que, adquirida pelo homem, permite-lhe transpor as fronteiras da necessidade e, ao mesmo tempo, merecer sua própria dignidade. Conhecimento, criação e práxis revelam-se, então, os meios mais seguros para que a consciência chegue ao mundo real. Embora essa concepção tenha nascido há mais de dois mil anos, nunca deixou de ser atual: por um lado devido à admiração que continua despertando; por outro, devido ao fato de constituir uma verdadeira justificação da presença intelectual do homem num mundo cuja complexidade se mostra cada vez mais irredutível.

*Reflexão e ação* – Aristocrata de nascimento, Platão veio ao mundo pouco depois da morte de Péricles, quando já se anunciavam os sinais de declínio próximo da hegemonia ateniense. A educação literária inculcada nos jovens de alta condição estava então totalmente impregnada de tradição poética, e o espírito que continham, heróico e liberal ao mesmo tempo, não podia deixar de influenciar uma natureza tão sensível como a do jovem Platão,

cujos atos e obras seriam marcados pelo sentimento de orgulho nacional e de dignidade humana. Platão estava destinado às artes quando seu encontro com Sócrates, mudando os rumos de sua vida, leva-o para uma carreira diferente, é verdade, mas não contraditória: a de pensador. À parte alguns epigramas que a tradição lhe atribui, encontra-se nas obras de Platão a inspiração do poeta que se revela no estilo, através do mito ao qual recorre, e no interesse pela arte e pela técnica das obras, elementos que fazem dele um escritor incomparável. Platão só podia ficar impressionado com a personalidade de Sócrates – singular para a época –, cujo ideal diferia radicalmente não só do ideal do herói homérico, cujo culto fora reforçado após a dura experiência de Maratona, mas também da imagem do sábio imutável e imbuído da vida, representada por espíritos como Quílon e Cléobulo, que já pertenciam ao passado. Sócrates, por sua vez, encarnava curiosamente o sábio cuja inquietação e cuja busca da verdade nunca descansam. Toda a obra de Platão é mais ou menos considerada como um esforço para reabilitar a memória do Mestre cuja personalidade parece ter obcecado o filósofo durante toda a sua vida.

Embora Platão tenha estado em contato com o filósofo Crátilo, com o qual, segundo a tradição, teria feito um estágio, o ensinamento socrático que visava à interrogação e ao autoconhecimento sobrepujou suas convicções anteriores e determinou sua nova orientação. A concepção de Sócrates, de entrar em contato com seus concidadãos por meio de perguntas aparentemente inocentes, mas que sempre levavam à confusão do interlocutor, era justamente oposta ao ensino dos sofistas. Porque, em vez da onisciência na qual estes pretendiam iniciar os jovens, revelando-lhes, entre outras coisas, o meio de argumentar pela boa e pela má causa, Sócrates propunha a busca da verdade única depois de ter revelado, não sem ironia, a ignorância humana com o uso da "maieutica", método estranhamente semelhante ao utilizado, em contexto bem diferente, por sua mãe que, como se sabe, era parteira. A mensagem final que Sócrates tentava transmitir em seu ensino gratuito visava a revelar a seus interlocutores o meio de ter acesso ao verdadeiro

saber e a levá-los a recusar os conhecimentos prontos.

As razões pelas quais Sócrates foi condenado à morte em 399 a.C. pela democracia restaurada devem ser buscadas em motivos de ordem religiosa, política e cultural que constituem a vida insólita do filósofo, bem como em sua doutrina e em seu ensino, que se mostravam como obstáculo às ambições desenfreadas dos sofistas, além do fato de ele ter mantido contatos com pessoas que pertenciam aos círculos do regime tirânico dos Trinta. A morte do Mestre afetará profundamente Platão, que a relatará em *Apologia de Sócrates* e na primeira parte da *República*, cujos dois primeiros livros deveriam ter servido separadamente de diálogo, segundo testemunho de Aulo Gélíio. Nos dez anos que se seguem, Platão se encontra em Mégara, para onde se retirara a fim de meditar junto a Euclides, que dirigia a pequena escola socrática de mesmo nome, e depois certamente em Cirene, no Egito, e, por fim, em Atenas. Esse período de exílio voluntário foi benéfico para o filósofo, que pôde assim compor uma dezena de escritos em que se manifesta a influência do gênio socrático sobre seu próprio pensamento. À parte a *Apologia de Sócrates*, é lícito pensar que essas obras redigidas em forma de diálogo refletem bastante bem o ensino do Mestre, embora Xenofonte tenha apresentado, em *Memoráveis*, um Sócrates algo diferente. O fim desse período será marcado pela redação da primeira parte da *República*. *Trasímaco*, título que fora dado a esse texto, é considerado o elo de ligação entre o primeiro período da obra criadora de Platão e o período seguinte: do ponto de vista da estrutura, pertence aos diálogos de juventude, ao passo que pela temática vincula-se ao conjunto da *República*, ao qual não é difícil integrá-lo.

Platão faz sua primeira viagem ao sul da Itália e à Sicília, regiões conhecidas com o nome de Magna Grécia, para visitar as colônias helênicas ali estabelecidas. Lá, a tradição cultural da metrópole se mantivera, e a filosofia, as ciências e as letras gozavam havia muito de uma reputação inegável. Para Platão, essa viagem tinha dois interesses: por um lado, antes de fundar sua própria escola em Atenas, ele preferia consultar diretamente Arquitas, diretor da escola pitagórica

de Tarento e matemático notório que desde então foi seu correspondente durante muito tempo; por outro lado, propunha-se fazer uma visita a Dionísio I, tirano da opulenta Siracusa, que ele via como um futuro filósofo capaz de realizar a cidade ideal tal como ele a concebera, ou seja, governada por filósofos ou, pelo menos, por responsáveis cuja formação fosse filosófica. Embora Dionísio tenha permanecido surdo a seus argumentos, isso não impediu que Platão conservasse vivo interesse pela cidade de Siracusa, em razão da amizade duradoura que entrementes travara com Dion, personagem influente da corte.

Depois de passar por algumas peripécias em sua travessia de retorno, Platão lançou-se à fundação da Academia segundo o modelo dos círculos pitagóricos. Em *Mênon*, tem-se uma idéia bastante clara da organização implantada por Platão, caracterizada pela permanência da sede, pela escolha dos ouvintes e pelo estabelecimento de um programa rigoroso que visava a definir não só os trabalhos ali realizados mas também o método de ensino que seria aplicado. Nessa escola tudo fora posto em ação para formar espíritos capazes de desempenhar papel político e filosófico. Os vinte anos durante os quais Platão se dedicou à educação foram extremamente frutíferos, pois foi durante esse período de maturidade que a atividade criadora do filósofo se desenvolveu mais amplamente. Ele conseguiu expor inteiramente, depois de várias tentativas transitórias, sua teoria das Idéias, por ele apresentada numa série de diálogos filosóficos cujo elevado valor literário não deixa dúvida. Mas logo a perfeição da posição um tanto dogmática por ele sustentada em sua célebre teoria deixou de satisfazer suas exigências de espírito inquieto. Pode-se perguntar, como P.-M. Schuhl, se não houve “crise” no pensamento platônico. Como a nos dar razão, em *Parmênides* tem-se a imagem de um Platão que se afasta de seus modelos tradicionais para abordar, de maneira cada vez mais dialética e crítica, problemas filosóficos referentes particularmente ao ser. Os diálogos que demonstram essa tendência serão justamente qualificados de “metafísicos”. A redação destes últimos foi, aliás, interrompida por uma segunda viagem, que Platão fez a Siracusa em 367 para

atender ao convite feito – por insistência de Díon – por Dionísio II, que acabava de suceder o pai.

O projeto de Platão, segundo o qual o governo da cidade seria constituído por filósofos, parecia próximo da concretização, por intervenção de Díon, quando este caiu em desgraça e exilou-se em Atenas. O próprio Platão ficou retido por força em Siracusa e tentou em vão interessar o jovem tirano por filosofia, até que lhe foi permitido voltar a Atenas. Refazendo-se, porém, de sua decepção, Platão fez uma terceira viagem a Siracusa, que o convenceu a renunciar definitivamente a seu sonho de conversão filosófica, pois o tirano não parecia manifestar disposição alguma nesse sentido. Essa viagem não se mostrou totalmente inútil, pois ele teve a oportunidade de entrar em contato com Arquitas, com quem nunca deixara de corresponder-se. Esse reencontro certamente constituiu a origem do renascimento do interesse de Platão pelas ciências, do que nos dá testemunho o *Timeu*. Quanto a Díon, cuja estada em Atenas só fizera fortalecer suas convicções políticas de inspiração platônica, teve sucesso numa expedição que realizou contra Siracusa, mas foi lamentavelmente assassinado pouco depois. Seus amigos, imbuídos do desejo de prosseguir a obra inacabada, solicitaram os conselhos de Platão; para esse fim, o filósofo escreveu a VII carta, que contém aproximadamente todos os elementos biográficos que possuímos sobre o pensador e cuja autenticidade hoje em dia praticamente não é posta em dúvida. O tema da cidade ideal, tratado na *República*, aparecerá de novo em *Leis*, reajustado de acordo com sua experiência política; essa é a obra derradeira que Platão deixará para a posteridade antes de morrer, em 347.

Idealista político, além de músico e filósofo, Platão realizou-se simultaneamente em planos bem diferentes, que soube conciliar. Para os problemas artísticos que lhe são apresentados, sua consciência de filósofo e de artista dita a resposta magistral em obras que são, acima de tudo, puras obras-primas literárias. Sua aptidão para recorrer ao mito, quando cumpre exprimir uma verdade que a palavra discursiva só poderia truncar, e a noção de economia dramática para a qual ele é particularmente sensível na organização de

seus diálogos, revelam-nos um gênio de múltiplas vocações, entre as quais a de poeta, pensador e visionário encontrarão plenitude ao se unirem no seu ideal da *paideia*.

*Mito e dialética* – O princípio da *paideia*, de que depende toda a filosofia platônica, designa tanto “instrução” quanto “cultura”. Tendo em vista formar cidadãos dignos e responsáveis, Platão pôs-se em busca do fundamento filosófico que justificaria sua própria doutrina. Sua “dialética”, oriunda da “maiêutica” socrática, propiciava-lhe o veículo para atingir esse ideal, pois o pensamento, motivado pelo desejo de imortalidade que o anima, segundo ele deveria elevar-se a partir dos dados sensíveis até a verdade eterna. Os numerosos ataques que os sofistas precisaram enfrentar puseram a descoberto, graças a Sócrates, a gênese da sofística, filha da retórica. Visto que podia demonstrar o pró e o contra de uma tese, concluía-se que a sofística era desprovida de fundamento real. Sócrates ia mais longe: afirmava, segundo exemplos fornecidos por Górgias, Cálicles ou Trasímaco, que o subjetivismo dos sofistas podia levar à injustiça. A concepção que eles tinham dos princípios de justiça e de equilíbrio, que regem as sociedades humanas, correspondia à inversão do modelo *hybris-nêmesis* que já existia na mitologia grega, de que se haviam aproveitado os trágicos, assim como o historiador Heródoto. Tal inversão só podia ser reflexo do equilíbrio cósmico imutável sobre o qual a justiça se teria calcado; por isso, ela acarretava uma disposição semelhante da ordem lógica.

Nesse quadro racionalista, os sofistas tiravam proveito da desordem que velava a significação das noções sobre as quais poderia ter havido um acordo. Querer, entre outras coisas, ensinar virtude ou justiça sem conhecer seu sentido não leva a nada de bom. Eis por que vemos Sócrates, a propósito do mito do *Protágoras*, obstinar-se a destruir a argumentação dogmática dessa retórica metodológica através do diálogo crítico que redundará na desmistificação da pretensa onisciência sofística. O problema da busca de uma definição válida da noção particular deveria ser examinado nos chamados diálogos “aporéticos” que Platão redigiu na juventude. Ali está o essencial do estilo de Sócrates. Embora considerado



crítico, ele nunca chega à agressividade. A “aporia” ou impasse no qual tropeça o pensamento visa a ressaltar a importância assumida pela abordagem crítica em face do problema examinado. Assim, o diálogo torna-se o instrumento necessário para se chegar à verdade. Ele tanto pode determinar o papel do funcionamento do intelecto no homem quanto servir de instrumento de superação das oposições, de elo entre as consciências divididas. Essa nova forma de comunicação “catártica” apoiava-se inteiramente no *logos*. Era sucessora do monólogo mítico que Platão atribuía aos pré-socráticos.

A dialética platônica, considerada como instrumento de trabalho e não como fim em si, é caracterizada por uma evolução contínua que lhe permite aperfeiçoar-se com vista a uma abordagem cada vez mais adequada da verdade. Em *Fédon* (99 d), Sócrates cita o caso da “mudança de navegação” que simboliza o momento em que o método deve adaptar-se às exigências lógicas apresentadas pelas causas transcendentais de uma realidade sensível na qual não se pode confiar. Entre o mundo das realidades sensíveis e o dos seres supra-sensíveis que são uma espécie de caução daquelas, o método dialético está encarregado de constituir toda uma rede de caminhos ascendentes. De fato, segundo Platão, esse mundo supraceleste é considerado o modelo eterno ao qual as coisas daqui de baixo se referem. Segundo certa disposição hierárquica dos seres transcendentais em relação ao mundo dos sentidos, a dialética favorece o nexo de imanência entre esses seres e a consciência, desde que o pensamento saiba, progressivamente, escapar ao domínio desses mesmos sentidos. Platão, que exemplifica perfeitamente essa ascensão, em primeiro lugar com o mito da caverna incluído na *República* e depois com o discurso de Diotima no *Banquete*, adverte-nos de que o esforço salutar demandado ao espírito com o fim de contemplar a idéia de verdade ou a de beleza é um esforço penoso, mas bem recompensado. A idéia suprema de Bem reina no ápice dessa pirâmide de ordem transcendente, ao qual se chega graças às idéias que, por sua vez, são seres por excelência e existem em si. No mito da caverna, a dialética ascendente é sucedida por uma dialética descendente em

cujo termo o filósofo, ofuscado pelo brilho irresistível do Bem, se sente obrigado a voltar-se para seus semelhantes a fim de fazê-los compartilhar tal experiência e de levá-los a submeter-se-lhe para sua própria salvação. Seria interessante fazer uma aproximação entre a teoria parmenidiana do ser único, fecundada pela concepção pitagórica dos números, e a pluralidade dos seres, como é vista por Platão, concepção que parece ser uma espécie de prolongamento daquela. O fato de Idéias e Números serem considerados conjuntamente, quando da última fase da ontologia platônica sobre a qual, aliás, Aristóteles nos deixou preciosas informações, só pode corroborar essa hipótese. Por outro lado, as idéias transformam-se em valores quando a alma começa a desejá-las. Já em *Lísio* Platão nos mostra que o princípio único da tendência para todos os valores reside na idéia de Bem. Mais tarde, na *República*, essa mesma idéia significará o “objeto da ciência mais alta”, para identificar-se, por fim, com o absoluto, em *Timeu*.

Quanto ao problema do conhecimento, que Platão já examinara em *Mênon* do ponto de vista “genético”, o mito de *Fedro* resolve-o num plano “etiológico”. A questão é saber como o espírito pode abordar realidades que lhe são em princípio transcendentais. Para isso Platão propõe, por um lado, a análise do próprio conhecimento e, por outro, uma explicação do processo de percepção dos objetos por conhecer, que para ele depende da teoria da “reminiscência”. Será preciso levar em conta aqui o fato de que os problemas serão expostos na ordem inversa: a) O mito de *Fedro*, cuja extensão dialética, orientada num sentido “escatológico”, se encontra no mito de *Er* da *República*, apresenta a alma humana como originária do mundo supraceleste, onde ela pode contemplar assim as realidades transcendentais que são as Idéias. Destituída de seus direitos com a encarnação, a alma conserva uma vaga lembrança de sua existência anterior. É por isso que o conhecimento, segundo Platão, é a oportunidade de rememorar uma parte desses fatos. Quando o escravo inculto de *Mênon*, ajudado pelas perguntas sutilmente apropriadas de Sócrates, consegue descobrir a relação matemática complicada que existe entre o lado e a diagonal de um quadrado,

Platão terá provado que a razão é uma formação mental primordial do espírito humano, e que, por conseguinte, existe uma concordância inegável entre a ordem ideal e a ordem lógica. Desse fato, ele deduzirá não só que o conhecimento é possível, mas também que sua aquisição é regida por normas e se realiza de maneira uniforme, desde que o processo de desenvolvimento do pensamento não seja entravado. b) Em presença dos resultados diferentes de duas séries de raciocínios, a análise do conhecimento pode permitir-se contestar a veracidade de um deles pelo menos, pois as condições de conformidade às exigências da razão não são preenchidas. Platão distingue vários níveis no conhecimento, que dependem do afastamento assumido pelo pensamento em relação ao critério de racionalidade. Na base dessas estimativas encontra-se a simples crença na qual se apóia a opinião que se opõe à ciência fundada em razão. No entanto, entre a ciência e a opinião falsa, intercala-se um nível intermediário, o da opinião verdadeira, que serve de transição para as duas primeiras e cujo valor gnosiológico é mais ou menos duvidoso. Aliás, Platão voltará a essa tese em *Teeteto*.

Deve-se notar que a teoria platônica das Idéias é em grande parte inspirada pela tese do filósofo Parmênides, segundo a qual a oposição entre o ser e o não-ser é irredutível. A “crise”, cujas manifestações serão sensíveis em *Parmênides* e nos outros diálogos platônicos do mesmo período, não passa de expressão do problema dos contrários, que Platão formulará. Toda a teoria das Idéias é questionada em razão da noção de não-ser. Depois de *Parmênides*, o problema assim proposto será examinado em *Teeteto*, para ser finalmente resolvido em *O Sofista*: em última análise, visto que o ser não é e que o não-ser é, a oposição entre o sensível e o inteligível não só se desvanece como também, uma vez superada, dá lugar ao estabelecimento de uma moral mais flexível.

Em *Timeu* a obra platônica se encerrará, depois que o filósofo tiver projetado em plano cosmológico a problemática do ser, que ele examinará numa perspectiva finalista. Desse ponto de vista, o mundo aparece como uma criação viva decorrente da atividade do demiurgo, cuja posição é definida entre o princípio criador e a pró-

pria criação. A explicação da natureza mista da alma do mundo encontra-se na associação, em segundo grau, do ser e do não-ser com a mistura inicial dos dois. Na solução desse processo, a mistura final dá origem à estrutura da alma do mundo, cuja essência se mostra altamente harmônica. Se o mundo, cuja forma é de esfera, se afirma como o mais perfeito dos mundos possíveis, é precisamente porque sua alma serviu de modelo para dar feição à natureza e aos seres vivos que formam seu corpo. Uma antropologia particular, adaptada a essa teoria e resultante, sob vários aspectos, dos trabalhos científicos feitos pela Academia, comentará a condição humana. Em *Leis*, o âmbito da ética imposta por considerações de ordem social e moral visa a combinar o bem-estar individual com o da cidade.

*Ciência e cultura* – Platão nunca tentou sacrificar sua sensibilidade de esteta à sua natureza de filósofo, sensibilidade que, ao contrário, ele procurou conciliar com as exigências da razão na qual seu sistema se fundamenta. Através do mito de caráter alegórico e simbólico, matiza-se o rigor dialético: a obra seduz, acima de tudo, em razão do senso estético que manifesta. A técnica platônica sofrerá, aliás, certa evolução, pois enquanto, no primeiro período de criação, Platão introduz nos diálogos elementos de comparação extraídos da experiência cotidiana, durante o período seguinte recorre ao mito que apresenta a vantagem de corresponder mais exatamente à sua estrutura bem como ao espírito de investigação que os anima. Por fim, no que se refere aos mitos do terceiro período, o *Político* nos informa que é utilizada uma técnica análoga. Os mitos, como o do *Político*, interessam por permitirem determinar quais eram as relações da filosofia de Platão com a pesquisa científica e técnica da época. Quanto a *Timeu*, combina o mito com o “diálogo” platônico tradicional. Uma das preocupações essenciais de Platão é conferir aspecto atraente aos assuntos cujas possibilidades ele explora ao máximo. O filósofo se atará à qualidade literária de suas obras, cujo estilo poético será caracterizado pela medida, que encontraremos na concisão e no rigor, mas também no pitoresco, que ele saberá aplicar com habilidade. Algumas obras, como *Fédon*, *Protagoras*, *Banquete* e *Fe-*

dro, ilustram a problemática estética de ordem teórica resultante da problemática filosófica platônica. Além da investigação filosófica que nelas se exprime plenamente, essas obras atendem a exigências de ordem existencial e artística que, por isso mesmo, estão em evolução constante.

Sendo simples superposição a seu “sistema”, a estética do “alto” de Platão conforma-se também à sua estrutura dedutiva. Assim, considera-se que o mundo das formas artísticas reproduz a beleza ideal no plano sensível. Em *Timeu* e em *Leis*, Platão trata das artes assim como dos sentidos da audição e da visão, como dons divinos que possibilitam ao homem a fruição artística cujo princípio é a Idéia do Belo. Entendida como princípio divino e cósmico, a “música” é também disciplina, realização no domínio artístico e valor cultural geral. Toda a doutrina platônica sobre a arte é bem traduzida em *Fedro* pelo mito das cigarras, que comporta também observações sobre os aspectos físico e fisiológico do estudo da arte musical, que o filósofo compara à ciência da arte cósmica. Fala-se também da importância dessa arte para a vida humana, assim como da importância do uso dos coros. Chega-se a fazer alusões à importância das lendas musicais. Graças à virtude curativa que os pitagóricos já haviam observado, a arte possui valor de iniciação. Quando a alma humana é como que seduzida pela beleza cósmica traduzida pela beleza sensível, o que a arrebatava e afeiçoava é mais que emoção estética, é comoção. Considerações mais ou menos sensíveis haviam já sido tecidas por Damão em 443 a.C. em seu *Areopagítico*, segundo o qual a educação musical desempenha papel decisivo na formação do caráter. A arte é definida ao mesmo tempo como “mimese”, imitação e meio de expressão. Conforme a obra seja viril ou afeminada, os caracteres por ela formados serão análogos. Donde a necessidade de o programa de educação ser cuidadosamente determinado. Segundo Platão, certas formas artísticas deverão ser abandonadas em proveito de outras, por razões pragmáticas que dizem respeito à virtude encantatória da arte que será posta a serviço dos jovens e da cidade.

A partir desse ponto, é fácil seguir a trajetória do pensamento platônico, que conduz natural-

mente, mas com prudência, à concepção de regulamentação das atividades artísticas. O que Platão propõe em lugar da “licença” estética, que degeneraria em libertinagem, não é o determinismo em matéria de arte, que consagraria um ideal qualquer imposto pelo Estado, mas o princípio de tolerância artística que os iniciados reconheceriam mesmo aceitando submeter-se a alguma vigilância. Movido pelo desejo de proteger a cidade, Platão descarta o princípio de uma realidade artística que, arrastada pelo ritmo desenfreado de sua evolução, possa, em sua trajetória, abalar os próprios fundamentos dessa cidade. Por fim, ele se voltará para um conservadorismo artístico, apoiando-se para tanto na constatação duvidosa de que a imutabilidade de certas tradições artísticas – da arte egípcia por exemplo – é origem da perenidade de certas sociedades. Por isso os artistas, segundo Platão, deverão obedecer a regras determinadas: toda inspiração pessimista deverá ser banida durante a criação, enquanto serão bem acolhidas as obras decentes que exprimam a piedade de seus autores. As realizações artísticas mais perfeitas serão as que celebrem a divindade e a coragem. Tudo isso supõe ciência e consciência prévias das idéias expressas por essa categoria de criação. As obras clássicas, ou seja, as que tiverem sabido superar o tempo, serão conservadas como modelos artísticos. Se Platão acha bom que se estabeleça uma tolerância vigiada, é porque – segundo diz em *Ion* – os poetas e os artistas têm alma tão ligeira e alada que se sensibilizam facilmente não só com a inspiração das Musas, que os transformam em simples instrumentos de sua atividade, mas também com as paixões humanas, que são atribuídas com excessiva facilidade aos deuses e que os sábios só podem condenar. Xenófanes já aludira ao relativismo religioso dos poetas. Na *República*, Platão conclui, de modo totalmente antinômico, que os poetas devem ser expulsos da cidade ideal, depois de terem sido por ela honrados. Todavia, essa precaução, pautada pela própria imagem da antinomia dos artistas, não poderia ser tomada sem ao mesmo tempo privar a vida do prazer artístico, o que a tornaria “pouco vivível”. Finalmente, em *Leis* Platão adotará uma atitude menos radical e sobretudo menos desu-

mana, segundo a qual toda obra nova deveria, antes de mais nada, ser admitida por uma comissão competente. Sua atitude acaba por abrandar-se. De francamente idealista, torna-se pragmatista.

A posição de Platão, contrária à evolução livre das formas artísticas, é esclarecida pela confissão que ele faz em *Leis*, de sua repulsa por tudo o que se possa chamar de “teatrocracia” (*Leis*, III, 700 a ss.). Na verdade, o que ele condena é sobretudo a facilidade com que seus contemporâneos aceitam, sem grandes escrúpulos, a arte superficial dos virtuosos, como Zêuxis e Parrásio, que introduzirão a técnica da ilusão tridimensional em pintura, ou então a invasão das figuras acrobáticas em dança. Em música, Pronomos de Tebas conceberá um novo mecanismo de virolas móveis, de que a flauta se beneficiará, economizando assim intervalos musicais. Quanto às inovações musicais e dramatúrgicas de Eurípides, não são perdoadas, pois o fato de ter imitado Homero, atribuindo fraquezas humanas aos deuses e a seus heróis, segundo Platão avilta a função social da arte. Todas essas sutilezas, para a estética platônica, enquadram-se no âmbito da estética e da sofística” preconizadas por Górgias, para quem as próprias proporções de um modelo traduzido em escultura devem necessariamente ser modificadas segundo a perspectiva da qual ele será contemplado.

Todas as inovações que decorressem do espírito de evolução e de certa modernização ensinariam a confusão das formas que, por sua vez, representa um perigo real, pois serve de base à confusão das noções e, finalmente, à supressão da ordem política. A fim de salvaguardar a cidade, só os sábios, os conhecedores, que estão para a arte como o filósofo está para a ciência, julgarão as formas artísticas que mais convenham ao contexto cultural e social dominante. É fácil adivinhar nesse conservadorismo estético, que poderia perfeitamente ser definido como um tradicionalismo liberal, a projeção dos princípios mesmos da filosofia platônica. Pois, em *República*, a obra-de-arte mostra-se como um simulacro e como uma imitação da realidade ideal da qual ela difere em terceiro grau; é evidente que, para Platão, a arte deve ser comparada a produtos da retórica e da sofística, cuja aparência é engana-

dora. Por isso, a arte é condenável do ponto de vista ontológico, mas, em razão do prazer específico que propicia e que a consciência humana reconhece com justiça, convirá adotar uma atitude indulgente em relação a ela.

Por fim, é importante chamar a atenção para o aspecto irracionalista da teoria platônica segundo a qual a arte é, na realidade, um encantamento. Essa noção vivenciada da atividade encantatória tem origem, por certo, em certa experiência folclórica justificada pelas crenças populares e pela prática diária dos ritos familiares. Por outro lado, por meio de análises particulares, Platão soubera ressaltar a importância da arte que, em sua época, se manifestava de modo regular e insistente em numerosas práticas místicas. A eficácia do fator artístico sobre o espírito e o comportamento humano não devia ser posta em dúvida. Portanto, para Platão, aquela era a oportunidade de explorar um fator irracional com o uso do racional e de dar assim uma explicação para a correspondência existente no homem entre certos movimentos internos e externos, bem como para a sua influência recíproca. É inegável que a noção aristotélica de catarse, que corresponde a uma purificação da alma através da arte, relaciona-se com o trecho das *Leis* que trata da purificação biológica obtida a partir de movimentos ritmados. Na origem dessa doutrina encontram-se considerações pitagóricas, por sua vez extraídas de antigas práticas catárticas órficas. Por outro lado, Platão não ignorava que a escola médica de Cos aplicava métodos análogos com o objetivo de curar certas doenças, métodos aos quais o filósofo aderiu sem hesitação. Embora a estética de Platão, em relação ao conjunto de seu sistema, dependa estreitamente de um núcleo metafísico, por seu conservadorismo ela testemunha a influência incontestável exercida pela doutrina damoniana, através da introdução na teoria e na prática artísticas de uma “ética” nova que tendia a coibir os excessos e até mesmo os abusos que teriam invariavelmente redundado numa arte ignorante das regras de criação. Semelhante estética não podia deixar de estar vinculada à problemática da educação defendida por Platão.

Sistema filosófico ao mesmo tempo fechado e aberto, estático e dinâmico, o platonismo não

escapou a certas tensões internas que determinaram sua evolução enquanto Platão ainda vivia. Apresentado na origem como uma continuação e um prolongamento do socratismo, seguiu uma trajetória que o levou de um nominalismo original a um realismo ideocêntrico muitas vezes qualificado arbitrariamente de idealismo, para chegar, através de um ceticismo nascente, a um dogmatismo moderado. Durante muito tempo essa vitalidade criadora e essa riqueza de aspectos fizeram do platonismo uma filosofia dominante que exerceu influência considerável e determinante sobre o pensamento antigo, medieval e moderno.

• Edição *princeps* de *Obras Completas*: Henri Estienne, 1578; três edições de obras completas são atualmente acessíveis em francês: Société d'Édition "Les Belles Lettres", collection Guillaume Budé, com o texto grego, tradução de diferentes autores; Gallimard, Bibliothèque de "La Pléiade", 2 vol., trad. L. Robin e J. Moreau, Garnier-Flammarion, trad. E. Chambry e R. Baccou; trad. inédita, *Platon, Lettres*, L. Brisson, Flammarion, 1987.

⇒ Catálogos: *Platon, Lexique*, Paris, 1964; J. Zürcher, *Lexicon Academicum*, Paderborn, 1954; H. Allines, *Histoire du texte platonicien*, B. E. Hautes Etudes, Paris, 1915. – Estudos de conjunto: U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Platon*, Berlim, 1919; A. Diès, *Autour de Platon*, 2 vol., Paris, 1926; A. B. Taylor, *Plato, the Man and his Work*, Londres, 1926; F. N. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, Londres, 1935; J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, 1939; 2ª ed., Hildesheim, 1968; L. Robin, *Platon*, Paris, 1935; V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, Paris, 1947; A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, 2ª ed., Paris, 1962; F. Chatelet, *Platon*, Paris, 1965; M. Alexandre, *Lecture de Platon*, Paris, 1968. – Estudos específicos: J. Moreau, *Le platonisme de l'Hippias majeur*, Paris, 1940; V. Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle*, Paris, 1940; J. Wahl, *Etudes sur le Parménide de Platon*, Paris, 1927; G. Ryle, *Plato's Parmenide*, Mind, 1939; A. Dies, *La définition de l'être e la nature des idées dans le Sophiste*, Paris, 1909; R. Schaerer, *L'itinéraire dialectique des Lois*, Paris, 1953. – Sobre matemática e física: G. Milhaud, *Platon et ses prédécesseurs. Les philosophes géomètres de la Grèce*, Paris, 1900; J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, 2ª ed. Hildesheim, 1965; K. von Fritz, *P's. Theaetetus und die antike mathematik*, Berlim, 1935; Ch. Mugler, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Estrasburgo, 1948; *La physique de Platon*, Paris, 1960; K. Reidemeister, *Mathematik und Logik bei P.*, Leipzig, 1942; A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque*, Paris, 1905. – Sobre a dialética: V. Brochard, *Etudes*

*de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1926; V. Goldschmidt, *Le rôle du paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, 1947; M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1947; B. Parain, *Essai sur le logos platonicien*, Paris, 1942; L. Robin, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, 2ª ed., Hildesheim, 1963; G. Rodier, *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1926; D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951. – Sobre moral, política, religião e arte: P.-M. Schuhl, *P. et l'art de son temps*, Paris, 1933; H. G. Gadamer, *P. und die Dichtung*, Frankfurt, 1934; R. C. Lodge, *P's. Theory of Art*, Nova York, 1954; O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*, Paris, 1945; V. Goldschmidt, *La religion de P.*, Paris, 1949; A. Manno, *Il teismo di P.*, Nápoles, 1955; J. Luccioni, *La pensée politique de P.*, Paris, 1938; P. Lachièze-Rey, *Les idées morales, sociales et politiques de P.*, Paris, 1938; M. Gentile, *La politica di P.*, Pádua, 1939; K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, 1962; trad. franc., Paris, 1979; A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative chez P.*, Paris, 1936; P. Albertelli, *Il problema morale nella filos. di P.*, Roma, 1939; J. Wild, *P's. Theory of Man*, Londres, 1946; J. Gould, *The Development of P's. Ethics*, Cambridge, 1955.

Evanghelos MOUTSOPOULOS

## PLESSNER Helmuth, 1892-1985

Filósofo e antropólogo alemão. Ensinou filosofia em Colônia de 1920 a 1934; de 1934 a 1950 ensinou sociologia em Groningen.

Com Max Scheler e Arnold Gehlen, esse autor deve ser considerado um dos principais portavozes da antropologia filosófica contemporânea. Seus estudos de zoologia e da fenomenologia levam-no a enfrentar o problema da constituição biológica da natureza humana. Uma "estesiologia do espírito", concebida como crítica dos sentidos, evidencia a dependência total dos sentidos em relação à unidade da pessoa humana. Essa unidade dos sentidos e do sentido abre-se para uma hermenêutica universal do espírito, que realiza o projeto de uma filosofia da vida, sem ceder às armadilhas do historicismo e sem incidir numa filosofia das formas simbólicas de inspiração neokantiana (1923). A antropologia propriamente dita pressupõe uma filosofia da forma viva, que procura situar o homem em relação aos outros níveis da vida orgânica. A análise eidética do ser vivo tem ponto de partida no conceito de "posicionalidade" que define o nexo estrutural



existente entre um organismo e seu ambiente. Ao contrário da existência “cêntrica” do animal, o homem é o animal excêntrico. A excentricidade é a determinação antropológica fundamental, definindo a abertura para o mundo em contraste com a dependência do ambiente. Com base nessa determinação fundamental, o autor formula três leis antropológicas fundamentais: a lei da artificialidade natural, que obriga o homem a tornar-se o que já é; a lei da imediatez mediada, que está na base da atividade cultural do homem e fundamenta o registro da expressão humana; e a lei da posição utópica, que define o ser metafísico do homem, em virtude do qual nenhum lugar é sua casa, nem mesmo a casa de Deus. A característica mais notável dessa antropologia é sua situação intermediária entre a integração máxima de dados empíricos e a herança especulativa vinculada ao idealismo alemão, como demonstra em especial a formulação dialética das leis antropológicas. Isso caracteriza também a estesiologia do espírito, retomada ulteriormente na forma de antropologia dos sentidos (1970). Ao mesmo tempo que é aferida na análise dos fenômenos humanos fundamentais do riso e do pranto, essa antropologia se volta para uma metafísica dos sentidos, prefigurada na doutrina medieval dos sentidos espirituais. Também se abre para uma sociologia dos papéis desempenhados e para uma filosofia da cultura, que analisa a clivagem entre a esfera pública e a privada, sobretudo na sociedade e na filosofia alemãs.

• *Gesammelte Schriften*, 10 vol. Frankfurt, Suhrkamp, 1980 s.

### PLOTINO, 205-270?, e o plotinismo

Nascido por volta de 205 d.C. em Licópolis (Assiut), cidade da Tebaida do Egito, Plotino morreu em 270. Tais são pelo menos as datas tradicionais de uma vida cujos acontecimentos principais são conhecidos graças à piedade de Porfírio. A família de Plotino parece ter tido origem romana, ainda que se tenha falado também de ascendência síria ou mesmo egípcio-sudanesa. Ele se exprime em grego, língua veicular do Oriente Médio daquela época oficialmente romana (o

Egito era uma província do Império), mas ainda helenística em muitos aspectos. Sabe-se que mais de seis séculos antes do nascimento de Plotino a Bactriana tornara-se reino grego. A língua grega continha em si todo um leque de noções que dificilmente poderíamos definir como platônicas ou hebraicas, ou mesmo orientais. No Egito dos primeiros séculos de nossa era, encontramos em presença de um intricado de escolas e seitas em que é difícil distinguir as influências reais e os encontros fortuitos. Filon de Alexandria e, depois, Numênio, viam em Platão um discípulo de Moisés. Plotino, ao contrário, às vezes censura os gnósticos pelo “que roubaram a Platão” (*Enéadas*, 11, 4, 6). Que dizer? A multidão de textos que nos restam daquele período (escritos em grego, siríaco e iraniano) leva a crer num estreito entrelaçamento de idéias, em que as diferentes escolas filosóficas (e médicas) estavam imbricadas umas nas outras e às vezes era tão difícil identificá-las quanto os ateliês de pintura ou os redutos de iniciação religiosa.

Abeberando-se nos pitagóricos, em Parmênides, em Platão e em Aristóteles, Plotino conhece também perfeitamente os estoicos e os numerosos gnósticos do momento. Quando, em *Enéadas*, polemiza com os gnósticos, trata-se essencialmente dos gnósticos cristãos, em particular dos valentinianos (Porfírio cita Adélfio e Aquilino), ou seja, segundo palavras de Porfírio, dos “sectários” que misturam doutrinas de Zoroastro aos dogmas cristãos. Sem dúvida Plotino também ignorou o pensamento dos primeiros Padres gregos, em particular o de Clemente de Alexandria, para quem a verdade cristã é “Platão iluminado pelas Escrituras”. Sabe-se, por outro lado, que Plotino quis conhecer por experiência própria a sabedoria dos persas e hindus, e foi com esse intuito que seguiu o imperador Gordiano em sua expedição contra Sapor. Talvez Mani em pessoa se encontrasse no exército inimigo. Devemos lembrar, por fim, que Plotino faz numerosas alusões à mitologia greco-latina e também às cerimônias dos mistérios de Orfeu, Elêusis e, certamente, de Ísis.

A acreditar-se em Porfírio, Plotino nunca quis revelar o dia e o mês de seu nascimento, pois se recusava a comemorar o próprio aniversário, con-

tentando-se em festejar os de Sócrates e de Platão. Só a partir dos vinte e oito anos dedicou-se realmente à filosofia, mas abandonou vários mestres, até fixar-se em Amônio Saccas, que ensinava com grande notoriedade em Alexandria desde o reinado de Macrino. Plotino teve um condiscípulo chamado Orígenes, mas tudo indica que não se trata do Orígenes cristão, o mestre do heresiarca Ário, pois a lista de obras que Porfírio atribuiu a esse Orígenes (*Sobre os Demônios*, *Só o Rei é Criador*) não corresponde à do teólogo. Aliás, o Orígenes cristão, tendo nascido mais de vinte anos antes de Plotino, teria nessa hipótese começado a estudar filosofia depois dos quarenta, o que é pouco verossímil.

Depois de sua campanha na Pérsia, Plotino refugia-se em Antioquia e vai para Roma, onde começa a ensinar no reinado de Filipe, o Árabe (244). Foi mais tarde, em 263 (décimo ano do reinado de Galiano), que Porfírio se juntou ao grupo, no qual ficará seis anos. Plotino morreu em Roma, ao que parece, onde sua carreira de mestre e conferencista alcançara grande sucesso.

Plotino levou uma vida ativa e independente. Foi cercado por senadores, por discípulos fiéis, em especial Amélio, Eustóquio, que era médico, Zótico, Zeto, originário da Arábia e médico também, casado com a filha de um parente de Amônio e em cuja casa Plotino retirou-se por algum tempo. Castrício Firmo, um proprietário de terras, acolheu-o com veneração. Era visitado por mulheres nobres, que lhe confiavam filhos ou filhas. Plotino educava tais jovens e administrava a fortuna deles. O imperador Galiano e sua esposa, Salonina, tinham Plotino em alta estima e durante algum tempo pensaram em construir para ele uma cidade ideal, Platonópolis. Plotino era vegetariano; foi afligido por uma doença do estômago e, depois, por uma espécie de lepra. Nunca descansava de suas meditações, nem mesmo durante seu breve sono. Certa noite, em Roma, numa capela de Ísis, Plotino ficou sabendo que seu demônio era um deus. Atribuem-lhe então estas palavras sibilinas: “Cabe aos deuses vir procurar-me, e não a mim ir buscá-los”, o que por certo não é uma demonstração de orgulho, mas talvez o sentimento de que só Deus dá os “primeiros passos”. Diz-se que ele sabia desmascarar

ladrões e charlatães, bem como encontrar objetos roubados. Com frequência adivinhava o futuro. Para ele, as distinções sociais repousavam em critérios vulgares, aos quais o sábio é superior (II, 9, 9). Chegava a dizer (e temos a impressão de ouvir Schopenhauer) que o escravo espancado foi um senhor sádico durante outra existência (III, 2, 13). Quando estava para morrer, Plotino chamou Eustóquio e disse: “Estou tentando situar minha alma na Alma universal”, e expirou. No mesmo momento, uma serpente que estava sob sua cama enfiou-se num buraco da muralha.

*Enéadas*: essa é a única obra atribuída a Plotino, e nem o título nem a classificação são dele. A própria redação provavelmente é obra de Plotino, mas pode tratar-se ora de notas preparatórias, ora de resumos de conferências (cf. II En., fim). Incessantemente, a análise une-se a metáforas: “A alma, sempre iluminada, ilumina por sua vez as coisas inferiores, que subsistem graças a ela, assim como as plantas se alimentam do orvalho” (II, 9, 3). Todos esses fragmentos (depois de uma primeira edição parcial realizada por Eustóquio, segundo testemunho de Eusébio) foram divididos por Porfírio em seis *Enéadas*, ou seja, seis *Novenas*, ou seis grupos de nove livros, que se desenvolvem sucessivamente em: Moral, teoria do Mundo, teoria da Alma, teoria da Inteligência e do Uno. A classificação não deixa de ser hábil, mas é evidente que Porfírio tomou a liberdade de seccionar. Porque, paralelamente ao texto definitivo, ele nos apresenta a ordem *cronológica* dos diferentes fragmentos. Nada mais instrutivo do que desfazer o tecido porfiriano e ler na (suposta) ordem original os desenvolvimentos de Plotino. É possível, assim, reconstituir vários “tratados” que podem ser considerados fundamentais; em particular, como mostra R. Harder, a sequência III, 8; V, 8; V, 5; II, 9 (ou seja, 30, 31, 32, 33) constitui um dos veios mais homogêneos dessa Atlântida remodelada.

O ideal do sábio é “penetrar o mistério, apreender o Princípio... Tal é a vida dos deuses e dos mortais bem-aventurados (a expressão vem do *Teeteto* de Platão): desapego de todas as coisas deste mundo, desdém pelas volúpias terrenas, fuga da alma em direção a Deus, que só ela vê *face a face*” (V, 9, 11).

O que às vezes dificulta o entendimento do plotinismo é a facilidade de restringir-se à escolástica das três Hipóstases fundamentais e divinas, superiores a este mundo, sem procurar ver o que Plotino pretende indicar além desses conceitos, além dessas palavras. Três Hipóstases, sim, das quais o homem participa, cuja imagem traz em si (V, 1, 8), e que, seguindo a ordem da processão descendente, são o Uno (τὸ ἓν), a Inteligência (νοῦς) e a Alma (ψυχή).

É por certo no início do livro 9 da *VI Enéada* (cronologicamente fragmento 9) que se percebe melhor a originalidade da posição de Plotino. Enquanto Platão, em seu *Parmênides*, partia sobretudo do fato de que os entes, segundo os pontos de vista, são “ao mesmo tempo semelhantes e dissemelhantes” (127e), o que obriga a distinguir “a Semelhança em si (ὁμοιότης) da semelhança para nós” (130b), Plotino, por sua vez, insiste muito mais na harmonia interna de cada um dos entes, na sua unidade intrínseca: “Os entes são seres devido à sua unidade. Um exército não existe se não é uno, e o mesmo acontece com o coro, com um rebanho [...] Se as plantas ou os animais perderem a unidade, fracionando-se em várias partes, também logo perderão a essência.” De onde vem essa unidade (ἐνότης, palavra usual agora, IV, 9, 3)? Sem dúvida foi a Alma que deu aos corpos forma e harmonia. Mas a alma só desempenha papel intermediário; ela confere unidade, sem ser o Uno. Confere vida, mas é testemunho de uma Unidade mais profunda, que é a unidade do Primeiro. Em suma, *o Uno não é apenas uma idéia que permite aos homens pensar o parentesco dos entes; ele é o próprio poder do qual estes emanaram.*

A harmonia de um coro, como a de uma planta, relativamente indivisível, sugere um princípio diretor, e esse princípio diretor é concebido como um centro indivisível. Mas essa indivisibilidade é paradoxal, pois parece impedir o princípio diretor de distribuir-se para exercer sua atividade unificadora (cf. IV, 7, 7). A genialidade de Plotino consiste em aceitar esse paradoxo e ver nele a prova de que o princípio diretor é o Enigma dos Enigmas; e é precisamente por ser incompreensível que esse Princípio não pode ser banalizado nem apresentar-se em múltiplos exemplares. Ca-

be denominar Uno o princípio de que falamos; do que se disse, resulta que o *Uno é único*, o que não era evidente *a priori*, pois o contrário do Uno não é o múltiplo, mas o divisível; e o contrário da multiplicidade não é a unidade, mas a unicidade (τὸ μοναχὸν, VI, 8, 7). É só com Plotino que se entende enfim por que de Uno só há o Uno. Além disso, como o Uno não pode autodividir-se nem multiplicar-se (cada ser é apenas um “vestígio do Uno”, V, 5, 5), conclui-se que ele é o abismo criador de todas as coisas. O importante não é tanto o fato de o Uno estar acima de todas as coisas, mas sim de ser fonte delas; ele é o abismo infinito do qual todas as coisas emanaram, porque as produz (ποιεῖ, V, 3, 15).

As consequências disso são importantes. Seria fácil para Plotino dizer que o Uno é representado em cada ser por um sujeito indivisível, centro de sua existência e soberano senhor de seu próprio campo. Chegaríamos assim – como se vê de certa forma em Proclo – a uma henadologia policêntrica. Não é isso o que ocorre em Plotino. Apresentar o Uno em múltiplos exemplares seria, repetimos, banalizá-lo. O Uno é o ÚNICO que é o que é, donde sua incognoscibilidade. Sem dúvida o Uno está presente no mais íntimo de nós mesmos; sem dúvida se diz (sobretudo nos textos mais antigos) que a percepção humana supõe uma síntese que “converge para alguma coisa una” (IV, 7, 6), mas, para apreender o Uno em si mesmo não cabe voltarmos para nós mesmos; é preciso rejeitar qualquer críspação num ego individual, confundirmo-nos com um objeto inteligível no qual a consciência individual parece dissolver-se (I, 4, 10); e estaremos em presença do Uno exatamente quando outros acreditam “nada haver para ver”. “Por estar sendo uno com esse objeto, o homem imagina que esse objeto lhe escapou, mas na verdade ele não é distinto do objeto que pensa” (VI, 9, 3). Eis por que Plotino não fala em recolhimento no Uno, mas em retorno ao Uno (III, 8, 9), que é um êxtase, uma saída de nossos limites; “é um êxtase, uma simplificação, um abandono de nós mesmos, um contato” (VI, 9, 11). E esse retorno, essa Conversão (ἐπιστροφή, ἀναγωγή), é a consecução de uma vida cósmica cujo primeiro termo era a Processão (πρόοδος), ou seja, a Emissão.

É sempre preciso voltar ao ponto seguinte. Plotino utiliza a mesma virtuosidade do *Parmênides* de Platão, mas sua filosofia não se reduz de modo algum a um exercício dialético. Partindo-se da conclusão do *Parmênides*, segundo a qual as duas hipóteses – o *Uno é* e o *Uno não é* – são igualmente insustentáveis, será preciso concluir que o *Uno* é algo *sui generis*; se ele desorienta todos os nossos recursos de pensamento é por ser a própria origem de nossos pensamentos e de tudo o que é. “Sendo a natureza que engendra todas as coisas, ele não pode ser nenhuma delas” (VI, 9, 3). Certo, sendo sem partes, o *Uno* é imperecível e imutável; de modo semelhante, ele é o Bem, pois que exclui qualquer divisão. Mas não está aí realmente o essencial. Sua invisibilidade não é comparável à de uma unidade matemática nem à de um ponto (VI, 9, 5). Por conseguinte, todas as definições “dialéticas” do *Uno*, o fato de ele superar as oposições, tudo isso não passa de preâmbulo; cumpre-nos compreender que o *Uno* não se parece com nenhuma realidade deste mundo; que todas as coisas finitas são sua imagem mas também sua caricatura, pois misturam o diverso e a unidade. Conceber o *Uno* como um bloco monolítico seria privá-lo de vida. Que dizer? O *Uno* não é um pólo nem uma entidade; nem mesmo um poder de negação; ele é um processo, é um puro agir, o “ato” (V, 6, 6), a energia infinita da qual todas as coisas emanaram.

Plotino nunca é tão penetrante como quando analisa a consciência. Mas ele se recusa a atribuir conhecimento ao *Uno*, nem que seja o conhecimento de si mesmo, pois o conhecimento é sempre uma dualidade. Donde a bela fórmula: “O pensamento nada mais é que um olho dado a cegos.” Quem estivesse na luz não precisaria dele (VI, 7, 47). Mas Plotino também diz, expressamente, que o *Uno* possui de si mesmo uma supra-intelecção eterna (ὑπερνόησις οὐκ οὐσα); “sua existência consiste, se assim pudermos dizer, em apreender-se”, consiste em “uma ação vigilante” (VI, 8, 16). Isso significa que o *Uno* possui de si mesmo uma consciência não posicional, não distanciada; ele é uma energia que se sente emanando, produzindo, sem necessidade de conhecer os objetos que produziu. Ao contrário da consciência humana que, como dirá Agos-

tinho, não pode sentir-se a si mesma senão ao se sentir vendo um objeto, o *Uno* é capaz de sentir-se numa pura bem-aventurança, na qual se sente como energia criadora sem precisar conhecer os arquivos infinitos que ilumina, e que vão definir a segunda hipótese, que é a Inteligência. Plotino emprega uma fórmula profunda, que se encontra textualmente nos Upanixades: “O *Uno* não é o que pensa, mas aquilo em virtude do que há pensamento” (VI, 9, 6). Ele é “o autor da liberdade” (VI, 8, 12), “o autor do ser para si” (VI, 8, 13). Ele não está “junto de si” (συνεῖναι) (VI, 9, 6) – o que será reservado para a segunda hipótese. Ora, o que vai engendrar essa segunda hipótese é ao mesmo tempo a superabundância infinita do *Uno* e o trabalho secreto da Diferença. A Diferença habita o mundo inteligível (11, 4, 6), e Plotino não teme comparar a Inteligência a Saturno, que, mutilando seu Pai, introduz a cisão no *Uno* (V, 8, 13).

Esse engendramento da Inteligência comporta de algum modo três momentos: a processão emanada do *Uno*, a conversão da Inteligência em direção ao *Uno*, que ela “vê”, e a conversão da Inteligência em direção a si mesma (V, 2, 1), pela qual ela percebe os objetos inteligíveis, que estão em face dela, mas em seu próprio âmago. O início do livro 9 da *III Enéada* acredita mesmo poder dizer que “a Inteligência em estado de repouso, de calma, é o inteligível, ao passo que o ato que nasce desse inteligível e o contempla é a própria Inteligência”. Em outro texto, porém, Plotino diz que “o Ser é anterior à Inteligência” (V, 9, 8). Pouco importa. O essencial é ver que a Diferença aqui desempenha um papel dialético e vivificante. A Inteligência não liga elementos já separados, como a amizade deste mundo; ela é amizade superior (VI, 7, 14). Ademais, é próprio da Inteligência conhecer-se a si mesma; ela é conhecimento e consciência de si (VI, 7, 39 e ss.; 11, 9, 1). Mas para isso é preciso que o objeto do pensamento não lhe seja extrínseco.

Num trecho da *V Enéada* (3, 5), Plotino formula admiravelmente o problema da consciência de si no nível da inteligência pura. O que é ter consciência de si? Se a Inteligência “vê uma parte de si mesma por meio de outra parte, então há uma coisa que vê e outra que será vista, e isso

não é ver a si mesmo”. Plotino considera então a hipótese de as duas partes consideradas serem extremamente semelhantes, de tal modo que ver uma é ver a outra. Mas pergunta: em tal perspectiva, “quem fará a divisão? A parte contemplante ou a parte contemplada?” “O sujeito contemplante só pode reconhecer-se no objeto contemplado se a ele se somar”, e não para se rebaixar ao nível de objeto, mas para “ver-se a contemplar as coisas que contempla”. A partir daí, conclui o autor, a “divisão” suposta só existe para o pensamento; nada tem de absoluto: “Não é por se ter dividido que o sujeito contemplante vê as coisas que contempla; estas, ao contrário, estavam já nele antes da divisão” (ibid.). A Inteligência só conhece as coisas porque se conhece. Em particular, Plotino recusa-se absolutamente a multiplicar os princípios divinos; recusa-se a seguir os gnósticos valentinianos, que multiplicam *éons* e distinguem duas inteligências, “uma que só pensaria sem ter consciência de seu pensamento” e outra que “tomaria consciência de que pensa” e “desceria na alma” (II, 9, 1). Plotino aproveita para dizer que pensar e pensar que se pensa fazem parte de uma mesma intuição (ibid.). Em suma, a identidade entre inteligível e inteligência significa não só que a inteligência encontra em si seu próprio objeto, *mas também que o objeto inteligível encontra em si a consciência que se tem dele*: em vez de decantar uma consciência de segundo grau, específica do homem, Plotino quer antes dizer que a translucidez é essencial à inteligência.

Se nos compenetrarmos dessa concepção plotiniana do mundo da Inteligência, compreenderemos que ela é uma Identidade na Diferença (ἔν-πολλῶ, expressão que provém da segunda hipótese do *Parmênides* de Platão, 144e; cf. *V En.* 1, 8 fim); vê-se também em que o autor das *Enéadas* se opõe tanto a Aristóteles quanto a Platão. Está claro que o conhecimento, pela dualidade que supõe, não poderia pertencer ao primeiro Princípio, donde o questionamento de Aristóteles. Aristóteles, que tinha razão de fazer de Deus um *Motor immobile* (e não um automotor), cai, em contrapartida, na armadilha da reflexividade ao fazer de Deus um conhecimento de si (νόησις νόησεως), o que Plotino critica (*V*, 1, 9). Se-

gundo Plotino, a visão de si, como dissemos, não pertence a Deus, primeira Hipóstase, mas à Inteligência. No entanto, em outro sentido, a Inteligência divina concebida por Plotino é mais rica do que em Aristóteles, pois não se reduz à simples reflexividade vazia: “Toda contemplação – dizem as *Enéadas* – supõe um objeto; senão é vazia”; “Para que a contemplação seja possível, é preciso que seja aplicada a um objeto, e que esse objeto seja múltiplo” (*V*, 3, 10). Foi Albino que abriu caminho para essa concepção em que as Idéias são objeto da Inteligência divina (e não só modelos para um demiurgo).

Por isso mesmo, Plotino também é levado a opor-se ao pensamento de Platão, pelo menos em suas interpretações tradicionais: é que Plotino, ao ensinar que a Inteligência e o Inteligível nascem em concerto, não pode deixar de admitir uma transcendência verdadeira das Idéias em relação à Inteligência. A pretexto de comentar Platão, Plotino vai escrever um livro inteiro, o quinto da *V Enéada* (cf. também o livro 9 da III), para refutar certo platonismo de uso corrente, que põe as Idéias acima da Inteligência. “Não devemos encarar os inteligíveis como coisas exteriores à inteligência ou como marcas gravadas nela, nem recusar a esta a posse íntima da verdade” (*V*, 5, 2). Por isso, a inteligência poderá conhecer e conhecer verdadeiramente, “sem estar exposta a esquecer ou a buscar em torno de si” (ibid.). Isso quer dizer que a verdade essencial não é acordo com outra coisa, mas acordo consigo; não enuncia nada além de si mesma (cf. *V*, 3, 5). Permanece plena das coisas engendradas, assim como se diz que Saturno conserva seus filhos devorando-os (*V*, 1, 7). Ela é a vida primeira (*III*, 8, 8), e “é em si mesma que a Inteligência contempla a luz inteligível difundida pelo Primeiro”; ela é “uma luz que vê outra e que, por conseguinte, vê-se a si mesma” (*V*, 3, 8). Quanto à Alma, semelhante à Lua, só possui luz emprestada (*V*, 6, 5).

Olhando-se bem, essa oposição a Platão confirma que o Uno não é uma Idéia, mas um ato; pois, se fosse uma Idéia, faria parte do Inteligível, e o inteligível não pode transcender a Inteligência, como o faz o Uno, e somente ele.

O mundo da Inteligência é, pois, uma unidade flexível, ou seja, já plural; nele emergem não só



a inteligência e o inteligível, mas também os inteligíveis em sua variedade. “No mundo inteligível, o tempo é substituído pela eternidade, e o espaço, pela propriedade que têm os inteligíveis de estarem uns nos outros. Nele, [cada natureza] é essência, identidade e diferença, movimento e repouso” (V, 9, 10). Donde as categorias. Os inteligíveis não são nem as palavras nem as proposições, mas a significação que as permeia (V, 5, 1). A inteligência contém as idéias dos seres particulares, todos originais (V, 7, 1 e 2).

A inteligência, segundo Plotino, é um percurso imóvel, mas de qualquer modo um percurso: certo, o pensamento discursivo não passa de forma decaída da Inteligência, mas é inegável que é da essência do pensamento não se deter num termo definido: “Caso se detenha, não pensará mais” (V, 3, 10); “O princípio pensante, quando pensa, é dualidade; por isso é que os inteligíveis são ao mesmo tempo idênticos à Inteligência e diferentes dela” (ibid.).

A terceira hipótese é a alma, que é “espírito de vida” (V, 1, 2). Também nela há um ritmo duplo, de processão e de conversão: a alma, sendo iluminada pela Inteligência (conversão), ilumina por sua vez as coisas sensíveis (processão) (II, 9, 1). Ou ainda, é voltando-se para a Inteligência que ela possui sua plena consistência, e é “voltando-se para si mesma, para pertencer-se a si mesma, que a alma vai produzir o que está abaixo dela (os corpos)” (III, 9, 2 fim). Há “na alma universal uma atividade que a agita” e que “tem por existência adquirir existência”, ou seja, crescer (III, 7, 10). Aqui podem ser formulados três problemas: Como a alma vivifica o mundo sensível? É ela autora da matéria? Que relação há entre a alma universal e as almas particulares? Começaremos pelo segundo ponto. Como bem mostra Denis O’Brien (em oposição especialmente a H.-R. Schwyzer e J.-M. Rist), Plotino põe fim ao dualismo antigo, no sentido de que a matéria também é engendrada por Deus. “A matéria – dizem as *Enéadas* – tem como causa a razão” (III, 2, 15). “Os princípios superiores que lhe deram ser fizeram-no gratuitamente” (IV, 8, 6).

Vê-se isso bem na crítica que Plotino faz aos gnósticos, no caso aqueles para os quais o de-

miurgo é duro (Marcião), ignorante (Valentim), ou os que desenvolvem (Valentim) as faltas, as desditas e os arrependimentos da Sabedoria inferior (chamada Achamoth). A beleza do mundo impede Plotino de pensar que o demiurgo seja mau (cf. também III, 2, 1). Pode ocorrer também que Plotino vise aos cristãos propriamente ditos quando, censurando os gnósticos por seu pessimismo e por seu orgulho, indica que alguns deles se “vangloriam de curar doenças” (II, 9, 14), falam em nome de uma “Razão do mundo” e de uma “terra estrangeira” (II, 9, 5), acreditam-se superiores aos outros homens (os “pneumáticos” de Valentim e mesmo de Paulo) e sentem-se saudosos das esferas superiores sem serem capazes de subir de volta até elas (II, 9, 8 fim). E Plotino insta: por que os melhores homens teriam caído na parte mais deserdada do universo? Quem os impediria de reencontrar sua pátria? Não, a alma universal não perdeu as asas; se tivesse decaído, deveria ter estado em erro desde sempre; se estivesse arrependida, deveria ter destruído sua obra (II, 9, 4). Plotino censura os gnósticos por se contradizerem quando afirmam, ao mesmo tempo, que o mal e as trevas preexistiam à alma, para que ela possa ter decaído neles, e também que o mal vem da própria alma (e não da matéria), porque a alma teria sido dominada por uma incompreensível perversidade. Assim, o mal seria ao mesmo tempo anterior à alma e efeito de seu desgarramento. Para Plotino, ao contrário, a matéria emana necessariamente dos princípios divinos, mas (I, 8, 2 fim) não há mal nestes; o mundo não tem começo nem fim; o mal é destrutível neste mundo (III, 2, 5), mas é “incomplete”; a causa do mal é a matéria, que, no entanto, sai da alma, mas por uma emanção normal, natural e sem perversidade. A matéria, que é o não-ser, é o último grau das coisas, o “último sujeito”; poder-se-ia dizer que a matéria não tem necessidade de ser engendrada, pois é o não-ser; mas Plotino prefere designá-la como “o último grau do ser, além do qual nada MAIS pode ser engendrado” (I, 8, 7 fim). Numa bela fórmula, Plotino diz que a matéria corresponde a um “eclipse do ser” (III, 6, 6); e acrescenta que a matéria é “sem qualidades”, e que é a alteridade; mas insurge-se “contra uma dialética fácil se-

gundo a qual a matéria possui “a qualidade de não ter qualidades” (II, 4, 13); ela é “outra” (no plural: ἄλλα, II, 4, 13), sem ser “outra senão ela mesma”, pois então seria outra que não outra, ou seja, identidade. Plotino acrescenta: “A matéria será absolutamente tal qual o queira a causa eficiente” (II, 4, 8). O que quer dizer que a Alma confere à matéria todas as determinações que ela deseja, inclusive a espacialidade, a grandeza, sem “ser escrava de nenhuma disposição da matéria” (ibid.).

Conclui-se que a matéria é de certa forma o espelho invertido do Uno. O primeiro é positivamente “infinito” (IV, livros 4 e 5; e II, 4, 15); a segunda é indefinida apenas no sentido negativo. Ele é Sobredeterminado; ela é subdeterminada; ele não é grande nem pequeno; ela é “ao mesmo tempo grande e pequena” (II, 4, 11); e ela é “una por natureza” (II, 4, 8). Compreende-se melhor, nessas condições, como a alma individual pode, contemplando sua imagem na matéria, estar fascinada por esse “espelho de Baco” (IV, 3, 11), de tal modo que “ela desce para cá arrastada pelo encanto que a seduz” (IV, 6, 3). Arrisca-se então a perder-se por esse corpo que deveria embelezar; é que ela não viu apenas no *sensível* a imagem (efetiva) do inteligível, mas também acreditou ver na *matéria* o reflexo (enganador) do Uno.

Sobre a questão da relação entre a Alma universal e as almas individuais, Plotino diz que cada alma particular é “universal a seu modo” (IV, 3, 2). As almas individuais não são “unidades” (IV, 3, 2), não são partes da Alma universal (ibid.), que possui uma “unidade genérica” (IV, 9, 1) e não uma unidade numérica, numa universal simpatia (IV, 3, 8). Mas é no início do livro 9 da *IV Enéada* que Plotino apresenta o problema do modo mais concreto: suponhamos que “minha alma e a tua constituam uma só no sentido forte; seria então preciso que sentisses o que sinto [...] que tivesses os mesmos desejos que eu, que nossas almas tivessem não só os mesmos sentimentos da outra, como também os mesmos sentimentos da Alma universal, de tal maneira que cada sensação sentida por mim fosse sentida pelo universo inteiro” – o que não é. E isso, diz Plotino, “é uma dificuldade”. Esse texto retoma exatamente a questão lancinante que se encontra

como um *leitmotiv* na filosofia bramanista, que professa (como os neopitagóricos) a unicidade da Alma; e a resposta dos bramanistas consistiria em dizer que a verdadeira consciência não é a das imagens nem a das sensações, mas que deve ser procurada no êxtase (o que nos une ao Uno), ou então em afirmar que o papel do Sujeito pensante se reduz a fazer irradiar a iluminabilidade das coisas (o que tende para o contrário no fenomenismo budista). Vejamos a resposta de Plotino: ele observa imediatamente que “a mão esquerda não sente o que a direita sente; é a alma presente em todo o corpo que sente ao mesmo tempo aquilo que é sentido pelas mãos”. Consistirá isso em dizer, por comparação, que há uma Alma universal que sente ao mesmo tempo o que é sentido pela mão esquerda e pela mão direita (ou seja, o que é sentido pela minha alma e pela de outrem), sem que nenhuma de nossas almas particulares se comunique uma com a outra? Isso seria enganar-se sobre o pensamento de Plotino; de fato, ele lembra que “a parte da alma que está presente no pé é idêntica à parte da alma que está na mão” (VI, 4, 1), o que impede de distinguir metaforicamente um sentir da mão esquerda e um sentir da mão direita (IV, 4, 19). Aliás, a Alma universal conhece os sofrimentos sem os sofrer (IV, 4, 19). Portanto, é preciso conceder à visão plotiniana toda a sua flexibilidade e, se nos for permitido dizer, seu modernismo. A natureza mesma da Alma é ser ao mesmo tempo divisível e indivisível. Diferentemente da Inteligência, que era chamada de ἔν-πολλά (V, 1, 8; V, 3, 15; V, 4, 1...), a Alma é chamada ἐν καὶ πολλά (una E múltipla) (III, 2, 2, cf. IV, 9, 2; segundo expressão do *Parmênides* de Platão, 156b), o que marca um grau a mais na diáspora. Mas, graças à conversão, as almas vão aprender que são os “raios do Ser universal” (VI, 4, 3), raios paralelos entre si, talvez, pois que não vêm de um ponto situado a distância finita.

Assim, a teoria plotiniana da Alma possui duas vertentes: de um lado, as almas, oriundas de Deus, enveredaram por caminhos perigosos, pois experimentaram o “prazer de possuir vida independente” (isso lembra Schopenhauer); essa louca “audácia” (τόλμα) e esse desejo de só pertencerem a si mesmas fazem delas filhas pródigas que

passam a ignorar sua filiação divina (V, 1, 1); elas só reencontram o caminho da casa paterna quando lhes é lembrada sua “nobre origem” (V, 1, 2). Mas, por outro lado, a Alma universal nunca esqueceu as realidades do alto (II, 9, 4; cf. V, 1, 2); a Alma, iluminada pelas Idéias, produz por meio de formas (II, 3, 17); a animação do mundo não é uma fabricação combinatória, um trabalho penoso que consistiria em modelar as coisas de maneira artesanal; não se reduz tampouco a secura dedutiva, mas é inspiração, simples e fácil, idéia esta que será retida por Schopenhauer e Bergson; Deus não tem necessidade de raciocinar nem de deliberar (VI, 7, 3): “Somente *a posteriori* notamos que as coisas estão bem regradas” (ibid.). “Eu contemplo – diz a Natureza –, e o que produz é obra de minha contemplação silenciosa; não é descrevendo figuras, mas sim contemplando que deixo cair de meu âmago as linhas das formas que desenham os corpos. Todas as coisas nasceram de uma contemplação” (III, 8, 3).

Compreende-se por que a obra de Plotino, que chega a falar de uma “luz oriunda da luz” (IV, 3, 17), seduziu os cristãos. As *Enéadas* porventura não nos falam “do logos por meio do qual a Alma universal governa o cosmo” (II, 3, 13)? São Basílio extrai vários textos de Plotino, transpondo para o Espírito Santo (*pneuma*) o que as *Enéadas* dizem da Alma universal e do “espírito de vida que ela insufla no mundo” (*En.*, V, 1, 2). Agostinho leu muito Plotino na tradução latina de Victorinus, citando-o com frequência de maneira muito favorável, em geral. Não lhe escapa, porém, que as três Hipóstases de Plotino formam uma Trindade descendente, ao contrário da Trindade cristã, em que as três Pessoas são iguais. Ademais, o ponto de partida do cristianismo trinitário é a afirmação de que Deus se conhece e se ama. Ora, Plotino reconhece que o Uno “se ama” (VI, 8, 16), mas não que se conhece. Pode-se dizer que, em Plotino, a segunda Hipóstase forma uma diáde indivisa, que pode ser chamada de sujeito-objeto. Na concepção cristã, é antes o Pai e seu Verbo que formam a diáde do conhecer. E o Pai e o Filho, tomados em conjunto, “espiram” o Espírito graças a seu amor mútuo – o que não impede que cada uma das Pessoas seja sabe-

doria e conhecimento. Fato é que os cristãos se reconheceram em Plotino, ficando felicíssimos por encontrarem nele a prova de que os dogmas cristãos se conformavam à razão humana, ainda que as superassem, visto que só a revelação de Cristo pode conferir a certeza da fé. Por isso é muito difícil dizer com certeza se Plotino, posto a par do pensamento cristão por Albino e pelos gnósticos, se esforçou por levar a crer que o essencial da teologia cristã já estava em Platão e nos gregos, e que não era preciso procurar em outro lugar o que podia ser encontrado em casa, ou se, ao contrário, Plotino é o último desabrochar de uma sabedoria autenticamente grega na qual o pensamento cristão nascente se inspirou cada vez mais, por desejar introduzir uma Processão no próprio Deus bíblico. Também é preciso dizer que a idéia de cenose de amor ou (inversamente) a idéia de danação definitiva no pecado são ambas estranhas ao pensamento plotiniano, que fala em nome da serenidade de Apolo (não múltiplo).

A antropologia plotiniana é de ampla visão. Nosso eu é a alma individual capaz de vencer as paixões (II, 3, 9) e de conservar sua natureza individual quando reencarna ou mesmo quando retorna para junto da Alma universal (IV, 3, 12), à espera de unir-se inefavelmente ao Uno (IV, 7, 10). A alma individual, por sua vez, comporta dois parceiros: a alma irracional e a alma racional (ή λογική ψυχή).

A alma irracional, ou natureza animal, é a primeira que se desenvolve em nós; o exercício de suas faculdades exige o concurso dos órgãos. É dela que provém a sensação exterior (ή αἴσθησις ή ἔξω), espécie de *hylé* no sentido husserliano, que consiste na paixão (πάθος) ou impressão (τύπος) produzida pelo objeto exterior sobre o órgão. Ainda é preciso vincular-lhe a imaginação sensível e o apetite, que compreende o desejo sensual e a cólera.

A alma racional tem por domínio a sensação psíquica (ή αἴσθησις τῆς ψυχῆς), que consiste na percepção (ἀντίληψις) das paixões e das impressões sensíveis, na apreensão impassível de imagens, de formas que são já inteligíveis (IV, 3, 23). Ela tem como faculdades a opinião, a razão discursiva ou raciocínio (διανοία, τὸ λογίζο-

μενόν), a imaginação intelectual, a memória intelectual e a vontade. De resto, a alma não é a forma do corpo; ela lhe está unida como a luz ao ar (IV, 3, 22); é o corpo que está na alma, e não a alma no corpo.

Uma idéia fundamental de Plotino é que o eu, o que Plotino chama de “nós outros”, situa-se no nível da Alma.

Quanto à Inteligência, dela só podemos ter intuição (νόησις), porque ela é “nossa” e nós somos seus; ela está situada acima de nós, “a vida intelectual é uma vida superior” (I, 1, 12 e V, 13). Ela ultrapassa qualquer conhecimento discursivo, apreende a essência de uma maneira imediata e intemporal (νοῦ ὅψις).

Quando pensamos em conformidade com a inteligência, tornamo-nos reis, e isso pode acontecer de duas maneiras: “Ou recebemos da inteligência impressões e regras gravadas em nós, e estamos então repletos de inteligência, ou então podemos ter sua percepção porque a inteligência está presente em nós” (V, 3, 34). Há aí uma importante gradação; poderíamos dizer que, no primeiro caso, a inteligência está em nós de maneira bastante cartesiana; no segundo caso, somos nós que estamos na Inteligência, de uma maneira bastante malebranchista. Neste último caso, “o homem é atraído para a região inteligível, atraindo consigo a melhor parte da alma” (V, 3, 4). Sabe-se que Plotino, transformando a teoria de Platão, estimava que a reminiscência e a memória intelectual são inúteis para a inteligência pura: a intuição intelectual é sempre possível, sem reminiscência, porque “as almas não estão separadas de seu princípio intelectual; por conseguinte, embora seus pés toquem a terra, sua cabeça eleva-se acima do céu” (IV, 3, 12). “A alma boa é esquecida.” “A alma se lembra de si mesma depois da morte? Não é provável” (IV, 4, 2). No momento da morte, a alma pode ter a lembrança de todas as suas vidas anteriores (IV, 3, 27), e pode ser também que depois da morte a alma racional se lembre “dos amigos, dos parentes, de uma esposa, da pátria”, porque são lembranças honrosas (IV, 3, 32), mas é melhor para ela esquecer. Se conseguir escapar à seqüência de reencarnações, a alma não precisará conservar lembranças episódicas, pois uma inteligência, agora inteiramente

entregue a seu objeto, não pode ao mesmo tempo contemplar o inteligível e pensar em outra coisa” (IV, 4, 1).

Assim, as almas têm vida dupla, porque podem mover-se ao mesmo tempo no mundo inteligível e no mundo sensível. Se permanecerem no mundo inteligível, compartilharão com a Alma universal a administração do universo, sem sair da calma de que desfrutaram. Mas, quando dominadas pelo desejo de vida independente, separaram-se da Alma universal e descem para os corpos que esta preparou para as receber. Assim, pode ser que antes de nascermos tenhamos levado vida animal ou sonolenta, ou que, ao contrário, tenhamos estado entre os deuses. Mas a alma pode sempre purificar-se e, sem jamais desprezar os corpos, saberá desligar-se deles, como quem abandona a cítara da juventude; e no termo de vidas sucessivas, seu destino será finalmente a união inefável com Deus, e essa união, que a absorve e a empolga, atende a todos os seus desejos. A possibilidade desse supremo retorno constitui o otimismo da filosofia de Plotino. Já o brahmanismo admitira o retorno de Atman para Brahman, pela tomada de consciência da identidade fundamental entre ambos. Mas Plotino, por sua vez, faz da conversão um retorno para o Absoluto que não anula a alma. Assim, compreendemos melhor como a doutrina plotiniana, qualificada de pérola da sabedoria antiga, será também o germe e o rebento do misticismo ocidental. Sua influência, direta ou indireta, se encontra sob diversos aspectos em Agostinho, Jacob Boehme, Leibniz, Hegel, Schopenhauer, Henri Bergson. Vladimir Jankelevitch cita-o às vezes. Haverá maior glória do que conseguir, com uma única obra cuja ordem dos capítulos nem mesmo é autêntica, inspirar tantos filósofos, e filósofos tão diversos?

• *Plotini Opera*, org. P. Henry e H. R. Schwyzer, 3 vol., Paris-Bruxelas, 1951-1973, e catálogo: M.-N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*, 3 vol., Paris, 1857-1861, com excertos de numerosas obras cristãs e neoplatônicas; Emile Bréhier, *Plotin, Ennéades* (bilingüe), Les Belles Lettres, 1924-1938; J. Pépin (col. L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, D. O'Brien), *Porphyre, la vie de Plotin*, I, Paris, Lib. J. Vrin, 1982; Id., *Porphyre, la vie de Plotin*, II, Paris, 1992; J. H. Sleeman e Gilbert Polet, *Lexicon plotinianum*, E. J. Brill, 1979.

⇒ E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris, 1928 (reed. 1990); Jean Guittou, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933; P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Lovaina, 1934; Jean Baruzi, *Création religieuse et pensée contemplative*, I: *La mystique plotinienne*, Paris, 1951; Jean Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris, PUF, 1955; Jean Trouillard, *La procession plotinienne*, Paris, PUF, 1955; *Plotin*, número especial de *Revue philosophique*, 1956, n° 1; Karl Jaspers, "Plotin", in *Les grands philosophes*, Paris, Plon, 1963 (trad. franc. M. de Gandillac); Maurice de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Paris, Vrin, 1966; René Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, nov. ed., Roma, Presses de l'Université Grégorienne, 1967; *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1970; Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1973; H.-Ch. Puech, diferentes artigos in *En quête de la gnose*, 2 vol., Paris, Gallimard, 1978; E. Moutsopoulos, *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, Atenas, Grigoris, 1980; Denis O'Brien, "Plotinus and the Gnostics", in *Herméneutique et ontologie, Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, Vrin, 1990.

Michel PICLIN

## PLUTARCO, séculos I-II

Nascido em Queroneia (Beócia) por volta de 46 d.C. e falecido nessa mesma cidade mais ou menos em 125. Oriundo de uma família abastada e notável, estudou em Queroneia e depois em Atenas, onde, com cerca de vinte anos de idade, assistiu às aulas do médico Onesícrato, do retor Emiliano e do filósofo platônico Amônio. A seguir foi para o Egito, e de lá para a Itália, onde ficou vinte anos (de 75 a 95 apr.); em Roma, certamente abriu uma escola. Depois, voltou a residir em sua pátria, onde recebeu grandes honrarias: foi nomeado sacerdote vitalício de Apolo Pítico em Delfos. Suidas afirma que Trajano o elevou à dignidade consular, e Eusébio diz que em 119-120 foi encarregado por Adriano de governar a Grécia, mas nada disso está registrado em nenhum outro documento. Só depois de voltar a Queroneia Plutarco teria composto a maior parte das cerca de 200 obras que lhe são atribuídas. Dessa obra imensa, às vezes prolixa, ficaram essencialmente as célebres *Vidas Paralelas dos Homens Ilustres* e um conjunto bastante dispar de textos (às vezes redigidos em forma de diálogo), que têm o nome impróprio – porém tradicional – de *Obras Morais*. Possuímos quatro

"vidas" isoladas e 22 pares de *Vidas Paralelas* nos quais a cada vez um romano é comparado a um grego (Rômulo a Teseu, Fábio Máximo a Péricles, César a Alexandre, Cícero a Demóstenes etc.): essas *Vidas* são retratos, estudos de caráter, e Plutarco mostra-se mais moralista que historiador, pintor de sentimentos mais que de ações. Os outros 65 tratados de que dispomos são efetivamente *Obras Morais* no sentido de que – seja qual for a natureza do assunto abordado – Plutarco escreve acima de tudo como moralista, atento a uma sabedoria prática cujas maiores virtudes são a piedade, a moderação e o bom senso. Em filosofia, ele se diz platônico, mas na realidade é eclético no mais das vezes. Acredita na imortalidade da alma, na adivinhação, na justiça da Providência; mostra-se imbuído de demonologia e da mística dos números. Escreveu um tratado sobre *A Criação da Alma em "Timeu" de Platão*, *Questões Platônicas*, um *Demônio de Sócrates* etc.; refuta longamente os estóicos (*Das Contradições dos Estóicos*, *Das Noções Comuns* etc.) e os epicuristas (*Contra Cólotes* etc.). Sua curiosidade erudita leva-o tanto a estudar história (*Questões Romanas*, *Questões Gregas*, *Sobre a Fortuna dos Romanos* etc.) quanto religião e superstição (*Sobre Ísis e Osíris*, *Sobre os Oráculos da Pítia*, *Sobre o E de Delfos*), política (*Preceitos Políticos*), retórica (*Da Malignidade de Heródoto*, *Comparação de Aristófanes e Menandro*), ciências e medicina (*Questões Naturais*, *Preceito de Higiene* etc.). O Renascimento reavivou o interesse por Plutarco: ele era muito apreciado por Rabelais e Montaigne e foi popularizado pela tradução de Amyot (1559). Shakespeare e Corneille abeberam-se nele com assiduidade. É citado e estudado por Montesquieu e Rousseau. Sua ausência de espírito crítico e o estilo um tanto pesado por prolixo talvez justifiquem o fato de a crítica moderna situá-lo num plano secundário, embora ainda importante.

• R. Flacelière e E. Chambry, *Vies* (trad. franc.), 16 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1961-1985; cf. também G. Walter, *Vies* (trad. franc. de J. Amyot), Paris, La Pléiade, 1951; R. Flacelière et al., *Moralia* (com trad. franc.), 14 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1972-1985.

⇒ O. Gréard, *De la morale de Plutarque*, Paris, 1866; R. Hirzel, *Plutarch*, Leipzig, 1912; R. M. Jones, *The Plato-*



*nism of Plutarch*, Menaslia, Wis., 1916; P. Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, Paris, 1938; G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942; K. Ziegler, *Plutarch von Chaironeia*, Stuttgart, 1949 (mais tarde incluído in Pauly-Wissowa, *Realenz.*, XXI, col. 636-962); D. Faure, *L'éducation selon Plutarque d'après les "Oeuvres morales"*, Aix-en-Provence, 1960; R. Flacelière, *Sagesse de Plutarque*, Paris, 1964; D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1969; J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1976; Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1977.

Jean SALEM

### POPPER Karl, 1902-

Filósofo nascido em Viena. Nos anos 20, Karl Popper teve inúmeras experiências intelectuais: música, física e política, mas também psicologia e pedagogia. Embora seduzido pelo ideal socialista, logo se torna cético em relação ao cientificismo do marxismo e sua legitimidade ética: que ciência pode dar tantas certezas a ponto de podermos arrastar outros à violência? Permanecerá democrata e antinacionalista, aproximando-se, depois de 1945, do liberalismo, mas sem abandonar a idéia de justiça social e certo otimismo reformista. Professor de matemática e de física num liceu em 1929, redige um primeiro livro cujo resumo é publicado em 1936 (*Logik der Forschung*), como "oposição oficial" ao positivismo lógico de seus amigos do "Círculo de Viena". Em 1936 conhece em Londres o economista Hayek, seu compatriota, em cujo seminário lê *Miséria do Historicismo*. Em 1937 aceita um cargo de professor de filosofia na Nova Zelândia, onde escreve *The Open Society*. Em 1945, graças a Hayek, torna-se professor de lógica, depois de metodologia, na London School of Economics, que deixa em 1969, não sem ter formado inúmeros alunos. Alguns deles, como I. Lakatos e P. Feyerabend, serão mais tarde seus críticos impiedosos. Há cinquenta anos Popper vem participando de controvérsias: com Carnap, Kuhn, com a Escola de Frankfurt, a Escola de Copenhague, Kirk etc. Mas também não hesita em propor soluções técnicas para problemas científicos, assumindo o risco de errar, sem o qual não há, segundo ele, nenhuma vida intelectual fecunda.

*Demarcação* (ciência/metafísica) – Os neopositivistas sustentavam que tudo o que não seja analítico nem verificável é "metafísico" e deve ser "eliminado" da "linguagem unificada da ciência". Popper acha essa tarefa impossível, auto-refutadora e perigosa. Não é desejável ditar regras *a priori* sobre conceitos, nem procurar aprisionar a ciência em movimento dentro de uma "linguagem universal", que aliás os teoremas de limitação (Gödel, Tarski) tornam no mínimo problemática. Por outro lado, são inevitáveis as tomadas de posição filosóficas, uma vez que a questão de saber o que é ciência não pode ser cientificamente resolvida, exigindo convenções acerca das regras. Mas o problema da demarcação não é idêntico ao problema do sentido, que *não depende da testabilidade*. Certas teses metafísicas são indispensáveis ao próprio progresso da ciência, pois fornecem contextos heurísticos ("programas metafísicos de pesquisa"). Quanto às teorias científicas, não podemos exigir que sejam "verificáveis", mas somente que sejam "refutáveis" (passíveis de falsificabilidade, testáveis). Um enunciado é refutável se, e somente se, é logicamente incompatível com pelo menos um "enunciado básico" (que descreve a possível ocorrência de um acontecimento observável preciso).

Portanto, uma hipótese pode tornar-se testável. A aceitação dos enunciados básicos pode ser *motivada* por nossas experiências, mas continuam sendo hipóteses facilmente testáveis de modo intersubjetivo. Suponhamos uma teoria T e condições iniciais R; se T e R permitem predizer P, então (R e não-P) constitui um "falsificador virtual" de T. Quanto mais importante é a classe desses enunciados (conteúdo empírico), mais a teoria "assume riscos" com a experiência, e mais (virtualmente) informativa é. Os enunciados probabilistas não são refutáveis em sentido estrito, mas podem ser utilizados como tais, desde que nos submetamos a regras que restrinjam as ocorrências reproduzíveis de desvios sistemáticos autorizados. De modo mais geral, o critério lógico de refutabilidade é insuficiente, porquanto uma hipótese nunca enfrenta sozinha a prova da experiência (problema de Duhem). Sempre é logicamente possível "salvar" uma teoria modificando certas hipóteses auxiliares. Convém então che-

gar a um acordo *sobre a exclusão de certos métodos de defesa das teorias*, que sejam capazes de tornar a teoria completamente insensível aos desmentidos da experiência, como, por exemplo, o recurso sistemático a hipóteses *ad hoc*, não testáveis independentemente da anomalia que elas têm por função explicar, ou a “estratégias imunizantes”, utilizadas com exagerada frequência, segundo Popper, pelos teóricos das ciências humanas (em particular psicanalistas e marxistas) e capazes de possibilitar à teoria explicar tudo o que *poderia* ocorrer.

Quanto mais estados possíveis de coisas uma teoria excluir, sem os excluir a todos (contradição), mais informativa e menos logicamente provável *a priori* ela será. Uma teoria será tanto mais facilmente refutável quanto mais precisas forem as suas conseqüências empíricas, quanto mais geral for seu campo e quanto menos hipóteses independentes comportar; quanto mais elevado for o “grau de rigor” que ela impuser ao mundo, menos numerosos serão os seus parâmetros variáveis (cujo valor só pode ser fixado pela observação). Escolhemos as hipóteses mais “simples” no sentido de serem mais facilmente elimináveis caso sejam falsas. A Natureza pode ser “complexa”, mas é racional começar por “simplificar”.

*Falibilismo* – A idéia de “método científico”, algoritmo que permite alcançar com certeza o verdadeiro, é uma utopia que autoriza a identificação da crítica intersubjetiva e da invenção de argumentos para simples prolegômenos à verdadeira ciência. Ora, “tudo é doxa”: o conhecimento absoluto e estável, a *epistème*, é impossível. A produção e a confrontação de hipóteses concorrentes é o único “método” racional. O número de indagações criadas por todo sucesso científico é igual ou superior ao número das que ele resolve: progredimos no saber de nossas ignorâncias, sem nunca podermos descobrir um método infalível para transformar em certezas nossas tentativas de explicação. Mas isso não nos leva, segundo Popper, ao ceticismo, pois dispomos de critérios falíveis de progresso. Se uma teoria permite explicar uma observação ou uma teoria menos geral, *corrigindo-a ao mesmo tempo*, temos direito de conjecturar que ela nos faz progredir “em pro-

fundidade”. Em certos casos, a nova teoria pode contradizer a antiga e ao mesmo tempo contê-la como boa aproximação, quando um parâmetro tende para um valor-limite (princípio de correspondência de N. Bohr). A evolução de uma ciência é revolucionária e conservadora ao mesmo tempo; nem gradual nem irracional, mas dialética. Sem supor que nossas teorias são verdadeiras, podemos conjecturar que elas estão mais “próximas da verdade” do que a teoria por elas ultrapassada. Seria uma coincidência improvável que uma teoria pudesse permitir fazer predições variadas e precisas, improváveis *a priori*, mas comprovadas *a posteriori*, sem estarem mais próximas da verdade, sem terem um “grau de verossimilitude” mais elevado do que o de suas concorrentes que não são tão bem comprovadas. Quanto mais “audaciosa” for uma teoria, mais valor terão suas eventuais comprovações, pois mais “severos” terão sido os testes aos quais terá sido submetida. Mas o fato de uma teoria ser bem comprovada não implica que ela continuará a ser corroborada no futuro, se por exemplo pudermos ser mais exigentes para com ela. Se for refutada, só a abandonaremos se dispusermos de uma teoria de melhor desempenho.

*Indução* – Não podemos “induzir” do sucesso passado ao sucesso futuro. O que aconteceu não exerce nenhuma coerção lógica sobre o que acontecerá, como mostrou Hume. A solução proposta por Popper ao “problema da indução” é a de que esta é logicamente impossível, mas que também não é necessária. Temos simplesmente de mostrar que em geral é possível *preferir* racionalmente uma hipótese a outra, quando elas foram submetidas a uma crítica severa com o fim de selecionar a menos má. O conhecimento humano, assim como o conhecimento animal, é um processo ativo de soluções de problemas mediante tentativas e erros, que a linguagem permite objetivar e divulgar. Nossa linguagem permite não só descrever mas também produzir ficções, negar sua verdade e extrair conseqüências de um enunciado. Se buscamos a verdade, podemos intensificar artificialmente a pressão seletiva exercida sobre nossas tentativas de adaptação teórica ao real.

Toda asserção comporta um elemento de decisão, pois não existe nenhum vínculo lógico en-

tre uma experiência subjetiva e sua descrição, não mais do que entre esta e uma hipótese geral. Mas nem toda decisão é arbitrária. Nossa experiência pode servir de “argumento não conclusivo”. Os sentidos são sistemas interpretativos falíveis que, segundo uma abordagem evolucionista, podem ser considerados relativamente bem adaptados ao meio ambiente macroscópico, portanto confiáveis de um modo geral, embora sempre sujeitos a críticas. Toda hipótese “transcende a observação” que não a possa “determinar”. Mas, embora seja impossível derivar uma hipótese que exceda o que é conhecido em proposições particulares supostas como verdadeiras, não é impossível considerar falsa uma proposição geral que seja contradita por uma particular suposta como verdadeira. A hipótese pode ser produzida por ensaio, intuição, analogia ou raciocínio, mas seu processo de verificação é puramente dedutivo. A chamada lógica clássica (bivalente) é o “órganon da crítica” e não deve ser enfraquecida nos contextos de *experimentação* que não sejam de *demonstração* (matemática). As tentativas para fundamentar a confirmação das teorias numa “lógica indutiva probabilística” são, segundo Popper, condenadas ao fracasso e contrárias à idéia que ele tem de “audácia” científica. As hipóteses mais interessantes são as que parecem *a priori* as mais improváveis em comparação com os conhecimentos aceitos, em sendo todo questionamento seletivo, e não radical. Procurar a probabilidade conduziria à máxima: “Não convém afastar-se do que é conhecido!”, cuja universalização provocaria a estagnação.

A racionalidade da ciência reside no processo sem fim – mas não sem finalidade – de seleção de hipóteses, possibilitado por instituições, e não numa “instrução por repetição” qualquer, que só serve para reforçar uma solução, para transformá-la em disposição adquirida. Todo aprendizado do novo efetua-se por antecipações, ações e “retenção seletiva”, e não por “condicionamento”. Ser racional consiste em buscar respostas adaptadas aos problemas e em modificar “programas de ação” à luz da crítica e da experiência. Teorias científicas são mitos verificáveis, considerados não mais como enigmas por decifrar, mas como tentativas de soluções de problemas.

Essa abordagem é a peculiaridade da “tradição crítica”, oriunda dos pré-socráticos, com quem começa a mudar a natureza do saber e de sua transmissão: a verdade não está na origem, mas no termo do desenvolvimento do conhecimento; a função do discípulo não é mais comentar as palavras do mestre e combater as heresias, mas contestar essas palavras se elas não permitirem resolver um problema.

*Progresso cognitivo* – A questão transcendental das condições de possibilidade do progresso recebe uma resposta que não é dogmática nem cética, mas falibilista e objetivista: o saber não é uma propriedade das mentes, mas das teorias, e podemos renunciar ao ideal de certeza em proveito do ideal de crescimento do conteúdo de verdade das hipóteses. A tentativa feita por Popper de “reabilitação” lógica da idéia de “verossimilitude” fracassou, mas ainda assim ele considera que a idéia intuitiva de melhor aproximação da verdade é heurísticamente fecunda.

Deve ser possível conjecturar que o fato de T estar mais bem comprovado que T’ se explica por “corresponder ele melhor à realidade”. Mas todo metajuízo é passível de crítica: é desejável que certos cientistas defendam uma teoria contra suas contestações, num debate pluralista. Um dos maiores perigos para a ciência é a existência de monopólios, o desaparecimento da concorrência de idéias. Os mitos do “cientista objetivo” e da necessária catarse do “espírito científico” devem ser rejeitados. A objetividade depende da diversidade dos sujeitos e de sua “cooperação amistosamente hostil”. No âmbito da tradição crítica o desacordo é fecundo, inclusive, se necessário, em torno de princípios fundamentais, da orientação dos programas de pesquisa e até das regras do jogo: donde a necessidade de debates filosóficos e metodológicos. Estamos na “prisão” da linguagem, mas podemos ampliá-la e mudá-la por meio da reflexão crítica.

Toda epistemologia pergunta se e como é possível “a busca da verdade”. Mas o pensamento clássico tendia a conceber a verdade como algo marcado pela chancela da evidência e suscetível de ser descoberta e de se “manifestar” como verdade. Daí as perguntas: “Qual é o critério da evidência?” e “Como o erro é possível?” Os ho-

mens erram porque não dispõem *do* método, ou porque alguns deles têm interesse em enganar (teoria do “erro-conspiração” e seu correspondente político: a “teoria conspiracionista do social”, que favorece a designação de bodes expiatórios). A esse “otimismo epistemológico”, Popper opõe a tese de não-recognoscibilidade da Verdade. A pergunta torna-se então: “Como é possível eliminar o erro?”, entendendo-se que nossa ignorância é infinita. Todas as “fontes” de conhecimento são legítimas, mas nenhuma é pura nem infalível. Dentre essas fontes, a tradição não é de menor importância como base inicial de debate crítico.

A problemática do fundamento, solo originário e garantia, será substituída pela questão da verificação. Assim também em política, a questão autoritária da soberania (“Quem deve possuir o poder, o filósofo, o povo, a elite ou o proletariado...?”) supõe que o poder seja um objeto, e não uma relação, e conduz a paradoxos que podem paralisar a ação (cf. *The Open Society*, I, cap. 7). Popper propõe substituí-la pela questão do controle institucional dos dirigentes.

*Realismo* – Toda filosofia é cosmologia, “diálogo com Parmênides”. Embora seja impossível demonstrar e mesmo refutar empiricamente uma tese metafísica, é possível criticá-la, mostrando por exemplo que ela é auto-refutadora, ou que não resolve o problema exposto de maneira satisfatória. As questões da possibilidade da ciência e do estatuto das teorias implicam uma ontologia. Popper defende um realismo pluralista. A certeza de minha própria existência não basta. Devo supor que o mundo não deixará de existir com a minha morte, nem com a morte de todas as consciências, e que o valor de verdade de nossas teorias depende de realidades independentes. É objeto (*objectum*) o que resiste à minha ação. Quando uma teoria é refutada, podemos conjecturar que a realidade “resiste” e, por conseguinte, que nem tudo é construído pela linguagem. O realista, supondo que “existem” os objetos materiais comuns, considera “real” toda entidade capaz de interagir com eles. Nega que a *única* função das teorias seja a classificação das leis empíricas (Duhem) ou a predição com finalidade técnica (instrumentalista). Elas são para ele tentati-

vas de descrição das invariantes estruturais ocultas, responsáveis pelas regularidades fenomênicas. As “leis” são logicamente mais fortes do que simples generalizações. Não poderiam ser puros “resumos” das observações, visto que sua matematização permite obter predições em geral mais precisas do que estas últimas. Mas Popper opõe-se igualmente ao que denomina “essencialismo”, segundo o qual a realidade última, constituída de essências, é cognoscível como verdade, por meio de definições. Defende um instrumentalismo das definições e dos conceitos, sendo a questão da verdade dos enunciados mais importante que a da significação dos termos. O processo indagativo “por quê?” não tem fim determinável, e tentaremos sempre “explicar o conhecido pelo desconhecido”. O realista precisa da “reabilitação” da idéia clássica, absoluta e objetiva, de verdade-correspondência. Segundo Popper, devemos ao lógico Tarski a possibilidade de falar de verdade sem paradoxos e sem dispor de critério de verdade. Basta distinguir língua (L) e metalingua, sendo esta “mais rica” que aquela, e a única a abranger o predicado “Verdadeiro em L”. Este conceito pode, em consequência, ser explicado em termos de “satisfação por seqüências”. Essa teoria lógica não nos diz evidentemente nada sobre a “realidade”.

*Indeterminismo* – Um dos critérios do realismo é, segundo Popper, o reconhecimento da objetividade e da anisotropia do tempo. Mas isto não basta para compreender a emergência das formas e a “criatividade” do Universo. Popper também tenta exorcizar o “pesadelo determinista”: a temporalidade não é redundante. De acordo com o determinismo “metafísico”, todo acontecimento é perfeitamente determinado pelas condições anteriores. Segundo o físico Landé (cf. *The Postscript*, II, *The Open Universe*, 29), essa tese é incapaz de explicar o sucesso de nossas predições estatísticas, exceto supondo uma “harmonia preestabelecida”. Popper tenta igualmente mostrar que o determinismo “científico”, segundo o qual todo acontecimento poderia idealmente ser predito com qualquer grau de precisão (Laplace), é auto-refutador, por ser um argumento que permite estabelecer a inexistência dos argumentos. Seria além disso contraditório que pudésse-

mos prever cientificamente o desenvolvimento futuro de nossos conhecimentos. Se o mundo contém uma representação de si mesmo, ela só pode ser incompleta, e o mundo, imperfeitamente determinado. O futuro é parcialmente aberto, e apenas algumas das potencialidades presentes serão realizadas. Mas “o indeterminismo não basta”. É necessário, segundo Popper, supor “a abertura causal do Mundo-um (físico)”: a percepção, por parte de uma consciência (Mundo-dois), de significações abstratas relativamente coercivas (Mundo-três) pode causar mudanças nas “propensões” ou “tendências” físicas (por exemplo pela técnica). O problema cosmológico da possibilidade da liberdade (terceira antinomia) pode receber um início de resposta realista (cf. *The Postscript*, II, 16). Com a emergência da vida e, depois, da linguagem, o Mundo-um se autotranscende. Todo reducionismo *a priori* (monismo) é prematuro para Popper: descobriremos mais coisas mediante tentativas efetivas de redução, que em geral trazem à tona problemas inesperados. Mas o procedimento científico não impõe uma metafísica segundo a qual tudo é uma coisa só, não há nada de novo sob o sol, ou nada pode nascer do nada.

O conceito de propensão é pressuposto pela tese da abertura causal. Marca um retorno parcial a Aristóteles, mas com base numa ontologia das relações: as propensões são predicadas por sistemas, como as forças. Muito crítico para com qualquer intrusão do subjetivismo – tanto na arte como na ciência – Popper propõe uma interpretação objetiva das probabilidades, concebidas como medidas das propensões de um sistema para produzir acontecimentos com certa frequência quando as condições iniciais são repetidas de maneira independente. Essa conjectura permite falar da probabilidade de um acontecimento singular sem que se tenha de supor que as predições estatísticas estejam estribadas em nossa ignorância. Popper tenta mostrar em que essa abordagem permite eliminar grande número de problemas referentes à mecânica quântica (cf. *The Postscript*, III: *Quantum Theory and the Schism in Physics*).

*Epistemologia evolucionista* – Toda observação é influenciada por antecipações teóricas, e os

pontos de partida do conhecimento são os problemas. O progresso só é possível com a modificação de conhecimentos anteriores. Podemos discutir melhores meios de acelerar esse processo. Seja como for, segundo Popper ele se insere numa perspectiva mais geral, cujo elemento central é constituído pela teoria neodarwiniana.

Insatisfeito com a atual situação lógica e com o monismo da seleção “cega”, Popper propõe um esboço de generalização (*Objective Knowledge*, cap. 7; *Unended Quest*, cap. 37) que permite distinguir vários níveis de seleção, afirmando o papel diretivo das preferências do organismo. Se “todos os relógios são nuvens” (de diferentes graus de “nebulosidade”), é possível pensar a emergência de estruturas novas e sua capacidade de controlar de maneira “flexível” (plástica) o comportamento de seus constituintes. Os organismos são solucionadores de problemas [*problem-solvers*]. Popper conjectura que uma pressão seletiva forte, devida a um meio ambiente irregular, favoreceu a emergência de “programas comportamentais abertos” (expressão do biólogo E. Mayr) e, portanto, comportamentos “exploratórios” e inventivos, não totalmente determinados pelos genes e pelo meio ambiente. A consciência seria a instância emergente que possibilita a efetuação de escolha. Se ela fosse apenas um epifenômeno, não teria nenhuma função biológica. Embora favorável às tentativas científicas nesse sentido, Popper é cético quanto à possibilidade de “reduzir” a consciência à física, pelo menos a que conhecemos (cf. *The Self and its Brain*, em que Popper e o neurofisiologista Eccles pleiteiam que seja levada em conta a hipótese “interacionista”). A “autoconsciência” é uma propriedade especificamente humana, efeito de rebote da linguagem e da elaboração de teorias. A teoria da evolução deve permitir “simular” a finalidade, esclarecendo ao mesmo tempo a capacidade da “matéria” de gerar sujeitos portadores de fins, isto é, de realidades imateriais.

Graças à linguagem, os homens criaram um mundo novo, irredutível ao sujeito. Nossas produções culturais adquiriram uma “quase-autonomia”: podemos enganar-nos sobre o sentido delas e descobrir suas consequências inesperadas. Nosso nicho ecológico é parcialmente abstrato.



Essa autonomia dos produtos supera em importância a banal função “expressiva” deles. Como as consequências de uma teoria são em número infinito, a tarefa de compreensão é interminável.

*O mundo dos valores e a história* – Entre os objetos do “Mundo-três”, alguns são reflexivos e desempenham o papel de modos de verificação do pensamento e da ação: os valores. Irredutíveis aos fatos (Hume), nem por isso os valores são inefáveis. Podemos formulá-los como proposições reguladoras, que definem conjuntos de fatos desejáveis, e discutir-lhes o realismo, a coerência, as consequências etc. Popper tenta com isso escapar tanto ao moralismo quanto ao relativismo (cf. *The Open Society*, II, ap.). A ética não poderia ser científica, mas pode ser racionalmente discutida até certo ponto. O “racionalismo crítico” reconhece que sua escolha é irracional, o que lhe permite escapar aos paradoxos do racionalismo autofundamentador.

A maior censura que Popper faz a Hegel é de ter rebaixado os valores aos fatos, criando uma moral “historicista” (cf. *The Open Society*, II, cap. 22).

Ora, a história não é o tribunal da moralidade, mas um campo de problemas éticos: Em que condições é legítimo o recurso à violência? Que poderei saber da História que me leve a ditar regras sobre a ação? Que posso esperar dela? O “historicismo” leva a crer que a História tem uma intriga e um sentido determinado, devendo cada período ser pensado como momento de um desenvolvimento essencial. Popper tenta mostrar a “pobreza” dos métodos historicistas, mesmo reconhecendo que são reações legítimas contra o psicologismo e a história “heróica”. Não pode haver predições científicas da história a longo prazo: a história não é uma ciência teórica. Pelo fato de nossas sociedades não serem sistemas recorrentes e estacionários, não podemos fazer profecias – predições incondicionais – sobre o devir delas. O historiador pode utilizar os modelos condicionais das ciências sociais para analisar os acontecimentos singulares como *resultados (frequentemente) inesperados* (em especial devido à existência de predições autocriadoras, a que Popper chama de “efeitos Édipo”) da interação entre as racionalidades individuais. Como ape-

nas os indivíduos têm problemas e interesses, convém evitar hipostasiar os coletivos e, ao contrário, analisá-los como efeitos situacionais (“individualismo metodológico”). A única diferença de natureza entre a física e as ciências sociais (dentre elas a psicologia) reside na possibilidade e na necessidade destas de utilizar um “princípio de racionalidade”, segundo o qual as ações dos agentes são tentativas de solução de seus problemas, relativamente adaptadas à visão que eles têm de sua própria situação (“análise situacional”).

*A sociedade aberta* – A “tecnologia social utópica”, desejo de transformação radical, é irracional, uma vez que conduz seus partidários a privar-se da possibilidade de aprender com seus erros. Popper não deduz disso a necessidade de renunciar a qualquer intervenção corretora: defende a idéia de “tecnologia social fragmentária” (*piece-meal*), pois nossas sociedades são definidas pela possibilidade que temos de reformá-las sem violência, em especial graças à destituição dos dirigentes. Em vez de tentar instaurar uma “boa sociedade”, é melhor tentar provocar a evolução das nossas através da ação institucional, de maneira tal que os homens possam viver sofrendo menos (“utilitarismo negativo”). Procurar a unanimidade é um erro, e a concordância só é frutuosa com base na possibilidade da discórdância.

Segundo Popper, devemos essencialmente aos gregos o fato de termos ingressado na aventura da “sociedade aberta”, em que as leis sociais já não são consideradas naturais e intangíveis e em que os indivíduos podem ser confrontados com escolhas pessoais. Essa abertura, em parte devida ao “encontro das culturas”, possibilita a tradição crítica e a tomada de consciência do caráter autônomo e retificável da ordem social. Mas ela pode levar à crença no caráter arbitrário dessa ordem e, portanto, na possibilidade de transformá-la *ad libitum*. Ora, uma convenção não é necessariamente arbitrária, e nem todas as instituições são oriundas de uma deliberação (cf. a crítica do “construtivismo” feita por Hayek). Somos responsáveis pelo devir da sociedade aberta, que nada tem de inelutável, sobretudo pelo fato de toda instituição ser ambivalente na ausência de

fortes tradições: ela pode ser desviada de sua função. A “tensão da civilização”, devida ao processo de abertura, pode gerar, às vezes sob a bandeira da Razão, tentativas de deter a História e impedir a livre concorrência dos homens e das idéias (cf. *The Open Society*, vol. I, Platão, vol. II, Hegel e Marx). Ora, a razão crítica é a única alternativa viável à violência e ao medo: é preciso deixar de imolar os portadores de idéias e combater com palavras (*from swords to words*)! Não devemos considerar nosso interlocutor como receptáculo passivo, mas sim como crítico em potencial de nossas teses! A ciência não poderia substituir-se à religião, exceto à custa de ilusões sobre sua natureza e com o risco de comprometer a tradição crítica. Sair de nossa minoridade não equivale a confiar nossa sorte a uma elite científica, mas a tratar de organizar o meio ambiente social de tal maneira que seja propício à resolução não violenta dos conflitos. Os sonhos de harmonia e as patologias conspiracionistas devem ser rejeitados, em proveito do ataque seletivo dos problemas.

A filosofia para Popper não é uma atividade de especialista. O gosto pelos problemas e pela clareza são suas condições necessárias. Muito poucas são as teses popperianas que não foram criticadas. Seu ideal não é o consenso. Será possível ser ao mesmo tempo falibilista, antiindutivista e não-cético? Antiessencialista e teórico do “Mundo-três”? Anti-subjetivista e antimaterialista? Será possível propor uma figura do racionalismo que dispense justificações do progresso das ciências ao mesmo tempo que o explica? Será possível produzir uma filosofia que seja sistemática e aberta à crítica? Respostas positivas a tais perguntas definem o “programa de pesquisa” popperiano, suas ambições e seus riscos.

• *Die Beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, Tübingen, Mohr, 1979; *Logique de la découverte scientifique*, Payot, 1972; *Misère de l'historicisme*, Plon, 1955; *The Open Society and its Enemies*, 2 vol., RKP, 1945; *Conjectures and Refutations*, RKP, 1962, trad. franc., Payot, 1985; *Objective Knowledge*, CUP, 1972, trad. franc. *La connaissance objective*, Aubier, 1991; *The Postscript*, 3 vol., Hutchinson, 1982-1983, trad. franc. do vol. I: *L'univers irrésolu*, Hermann, 1984; do vol. II: *Le réalisme de la science*, Hermann, 1990; *The Self and its Brain* (com J. Eccles), Springer, 1977; *Unended Quest* (autobiografia),

Fontana, 1976, trad. franc., *La quête inachevée*, Calmann-Lévy, 1981, Agora, 1989; *A World of Propensities*, Thoemmes, 1990, trad. franc., *Un univers de propensions*, L'Eclat, 1992.

⇒ *The Philosophy of K. Popper*, Ed. Schilpp, 2 vol., Open Court, Illinois, 1974; Ackermann, *The Philosophy of K. Popper*, Massachusetts, 1976; O'Hear, K. Popper, RKP, 1980; B. Magee, K. Popper, Fontana, 1973; R. Bouveresse, K. Popper, Vrin, 1978; A. Boyer, K. Popper: *une épistémologie laïque?*, ENS, 1978; *L'explication en histoire*, PUL, 1992; J. F. Malherbe, *La philosophie de K. Popper et le positivisme logique*, PUF, 1980; D. Lecourt, *L'ordre et les jeux*, Grasset, 1981; *Fundamenta Scientiae*, vol. 3, n° 1, Pergamon, 1982; Adorno-Popper, *Complexe*, 1979; R. Bouveresse (ed.), *K. Popper et la science d'aujourd'hui*, Aubier, 1989; H. Brochier et al., “La pensée de K. Popper et la science économique”, *Economies et Sociétés*, PE, n° 8, 1987.

Alain BOYER

## PROCLO, 421-485

Proclo é um dos principais mestres da escola neoplatônica de Atenas no século V de nossa era. No tocante à sua biografia, nossas fontes são: *Vida de Isidoro* (seu segundo sucessor) que, redigida por Damascio, chegou até nós através do seu resumo feito por Fócio, e sobretudo *Vida de Proclo*, escrita no gênero panegirico, pouco depois de sua morte, por seu discípulo Marino. (Os números entre parênteses remetem aos parágrafos da edição Boissonade.)

Segundo o horóscopo feito por Marino (35), Proclo teria nascido em 8 de fevereiro de 412 em Bizâncio. Teria morrido em 17 de abril de 485 em Atenas. É levado muito jovem à terra de sua família, Xanto de Lícia, importante centro universitário, onde faz seus primeiros estudos. Depois parte para Alexandria onde se inicia em retórica, direito romano, matemática e na lógica de Aristóteles (8). No decorrer de uma viagem a Bizâncio em que acompanha seu professor Leonas, julga receber um aviso de Atená, que o convida a renunciar à carreira jurídica, que era a de seu pai Patrício, para dedicar-se à filosofia (9).

A fim de aperfeiçoar sua formação nessa disciplina, chega a Atenas por volta de 430, não tendo ainda vinte anos (10). É recebido com bondade pelos mestres da escola platônica, Plutarco e

Siriano. Morará na própria casa deste último, vizinha ao templo de Asclépio e ao teatro de Dioniso, a sudeste da Acrópole (12, 17, 29). Mas, querendo ficar livre de qualquer outro cuidado que não fosse o da sabedoria, recusa-se a desposar Aidésia, uma parente de Siriano (9, 17). Recomeça com seu mestre o estudo das obras de Aristóteles, depois se dedica à “mistagogia de Platão” (26). Interessa-se igualmente por coletâneas teológicas, tais como os *Escritos Órficos* e os *Oráculos Caldeus*.

Após o falecimento de Plutarco e o de Siriano em 437, Proclo fica à frente da escola com o título de “Diádoco”, ou seja, de “sucessor de Platão” (12, 26). Tem início então aquela que, por mais de quarenta anos, será uma vida intensa de trabalho e de ensino conjugada com uma austeridade pitagórica. Todos os dias dá cinco aulas, acrescenta-lhes conferências e escreve uma média de 700 linhas (22). Dedica certa parte nos negócios públicos com conselhos e donativos (14, 15). Em face do cristianismo, que se tornou a religião oficial do Império Romano, mantém prudente reserva, e só manifesta sua oposição com meias palavras (cf. H. D. Saffrey, “Allusions antichrétiennes chez Proclus”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Paris, 1975, pp. 553-63). No entanto, em circunstâncias que Marino não especifica, acaba por atrair hostilidades. Toma então a decisão de deixar Atenas e de passar um ano na Lídia (talvez em Adrota) onde se interessa por um culto local (32).

Quando volta, passa a cuidar da subvenção dos trabalhadores intelectuais, supervisionando o emprego correto dos fundos e estimulando o zelo dos pesquisadores (16). É por certo nessa época que escreve a maioria de suas grandes obras. Quase não é possível discernir a ordem de composição delas nem tampouco a evolução do autor. Sabemos somente por Marino (13) que Proclo redigiu aos vinte e sete anos seu comentário do *Timeu*. As citações do comentário sobre *Parmênides*, contido em *Teologia Platônica*, mostram que esta última obra é tardia. Quanto a *Elementos de Teologia*, sua densidade e sua composição *more geometrico*, que nos fazem pensar na *Ética* de Espinosa menos os axiomas, não permitem ver neles uma obra de juventude.

A biografia de Proclo ficaria incompleta se não salientasse que esse filósofo aliava à exigência racional um grande fervor religioso. Todo neoplatônico é um místico. Isso significa que sua pesquisa tende a atingir e a tornar consciente uma comunicação supra-inteligível com a divindade inefável, denominada simbolicamente “Uno” ou “Bern”. Em Plotino, esse esforço era unicamente moral e intelectual. Excluía manifestações corporais, elementos maravilhosos e ritos religiosos. Em Proclo, ao contrário, suscita práticas culturais, apóia-se em prodígios e aparições. Não só nosso filósofo venerava os deuses da mitologia helênica, como também, proclamando-se “hierofante do mundo” (19), observava os ritos orientais de que podia ter conhecimento. Visto que o pensamento só pode aproximar-se negativamente do Inefável, segundo ele é preciso completar os exercícios intelectuais com “mitos iniciáticos” e com ações simbólicas que, ativando a alma e o corpo por inteiro, despertam a presença divina e dispõem-nos a investi-la. Essa é a *teurgia*, espécie de sacramentalismo, muitas vezes mesclado de magia.

Segundo Marino, Proclo narrava com emoção a seus amigos mais próximos os favores que acreditava receber dos deuses (32). Ainda criança, é curado por uma aparição do jovem Telésforo (7). Vê em sonho um mensageiro de Epidauro que o cura da gota (31). Atená revela-lhe sua vocação filosófica (6, 9) e pede-lhe asilo quando “aqueles que violam até mesmo o inviolável” (os cristãos) retiram sua estátua do Partenon (30). Obtém a cura da jovem Asclepigenéia, neta de Plutarco gravemente enferma, rezando “segundo o modo antigo” no templo de Asclépio (28, 29). Por fim, sua derradeira doença é mitigada pelo próprio Asclépio (30).

Esses exemplos, dentre outros, atestam uma abundância de elementos maravilhosos que nem o gênero hagiográfico nem o gosto da época bastam para explicar. Não haveria em Proclo uma dupla personalidade, a do crítico e a do devoto? A resposta vem do nosso próprio filósofo, que supera essa dualidade graças à sua teoria da imaginação.

Esta forma mitos que se atualizam em ritos e prodígios, porque, para vivermos e representar-

mos a presença oculta da divindade, somos forçados a projetá-la e permutá-la por figuras. Proclo sabe muito bem que os deuses não têm corpo e não atuam sobre nós de fora. Nós é que lhes damos corpos, formas e vozes. A moção divina permaneceria implícita no centro secreto da alma se não atravessasse essa alma inteira de dentro para fora, exprimindo-se em cada nível conforme o modo desse nível: de forma inteligível e indivisa na intuição, de maneira discursiva na razão, de modo figurativo na imaginação e passivo nos sentidos externos (in *Remp.*, I, 40, 1-4; III, 19-25; II, 241, 19-243, 27). Proclo reconhece que visualizava em sonho (lugar privilegiado das teofanias) a inspiração divina sob a figura de Atená ou de Asclépio. Afirma paralelamente que o demônio de Sócrates não lhe falava de fora, mas imprimia em Sócrates um impulso interior que Sócrates traduzia em linguagem perceptível (in *Alcib.*, 80, 11-18). Assim, damos a nós mesmos o que recebemos da divindade.

a) *Unidade do pensamento de Proclo* – A escola neoplatônica, fundada por Plotino no século III de nossa era, é caracterizada por uma interpretação original de Platão, organizada em torno do *Parmênides*. Mas não se pode retomar uma doutrina formulada sete séculos antes sem recriá-la de algum modo. Ainda mais porque Platão não deixou tratado acabado (veda-se isso na 7ª carta), porque sua obra, repleta de sugestões e de mitos, apresenta mais problemas do que soluções e sua interpretação requer inventividade e discernimento. Na síntese neoplatônica entrarão muitos elementos aristotélicos e estoicos bem como tradições religiosas e exigências orientais. Mas o vínculo e a forma serão platônicos.

Estes devem ser procurados em Proclo na ação dos níveis psíquicos. Na maioria de suas grandes obras (in *Alcib.*, 277; in *Tim.*, II, 296, 14-16; II, 102, 12-14; in *Parm.*, VI, 1081, 4-11; *Th. Pl.*, I, 3, pp. 15-7), este pensador nos adverte de que se atará a despertar e a exibir o conteúdo de nossa alma. Entretanto seu ensinamento vai muito além da antropologia; é resolutamente metafísico e teológico. É que a alma se auto-constitui sob a iluminação de todos os princípios que lhe são superiores, sendo, por sua vez, o princípio de todos os derivados que lhe são inferior-

res. Em sua unidade, em sua substância, em sua vida ou potência, em sua atividade ou pensamento bem como nos corpos indissolúveis e corruptíveis que ela se propicia, traz em si, de forma mais distinta do que em qualquer outro lugar, a totalidade das ordens e de seus elementos “Plenitude de razões” (λόγων πλήρωμα), ela é o “meio e o centro de todos os seres” (in *Alcib.*, 320, 19-20). Por conseguinte, depreende-se em Proclo a gênese das ordens do universo e da própria alma percorrendo seus níveis: uno da alma (τὸ ἐν τῆς ψυχῆς; in *Tim.*, I, 211, 25), intuição inteligível (νόησις), razão discursiva (διάνοια), imaginação (φαντασία) e sensação (ἄισθησις).

b) *Uno da alma* – Proclo dá-lhe uma multiplicidade de nomes, por exemplo: “flor (ἄνθος) de nossa alma inteira”, “centro de nossa essência total” (*Or. chald.*, 210 e 211, 6), “rastro oculto do Uno”, “a semente do Uno” (*De decem*, 64, 10, e 65, 3); “pois há em nós alguma semente desse não-ser” (καὶ γὰρ ἐν ἡμῖν ἐνι τι σπέρμα ἐκείνου τοῦ μὴ ὄντος; in *Parm.*, VI, 1082, 10).

Esse “uno” não deve ser interpretado de forma ontológica como entidade, mas de modo he-nológico como comunicação germinal da potência de negação do Uno inefável. Permite-nos atingir “o Inefável pelo inefável” (τῷ ἄρρητῳ τὸ ἄρρητον; *Th. Pl.*, I, 3, pp. 15, 21). Com efeito, o Princípio supremo está além da inteligibilidade e do ser. O “Uno” e o “Bem” não passam de nomes funcionais. O primeiro designa o Inefável como princípio da processão do múltiplo, o segundo como termo de sua conversão (ibid., II, 6, pp. 40-2). Essa superação do pensamento forma a teologia negativa e efetua-se mediante uma negação radical ou “supranegação” (ὑπεραπόφασις; in *Parm.*, VII, 1172, 35), que não se confunde com a negação interior à afirmação. Ela suprime a um só tempo a afirmação e a negação antitéticas dos atributos divinos e supera, portanto, qualquer significado. Proclo reconhece que assim põe o discurso em conflito com ele mesmo (*Th. Pl.*, II, 10, pp. 63-4). Mas acha que essa antinomia deve ser enfrentada e ultrapassada graças à distância que nos é proporcionada por nossa união mística latente com relação a toda inteligibilidade. Sobre essa “unidade” (ἕνωσις) original e final ao mesmo tem-

po, Proclo explica-se em *Tim.*, I, 211, 24-212, I, e em *Remp.*, I, 177, 16-23.

As negações referentes ao Uno na primeira hipótese do *Parmênides* geram as afirmações que constituem o ser dos derivados na segunda hipótese (in *Parm.*, VI, 1085, 15-21). Isto quer dizer que a ontologia se constrói com tudo o que a teologia recusa. Liberando a transcendência do Princípio, formamos com ele os caracteres essenciais do ser e de nosso ser. Essas primeiras fulgurações do Uno são denominadas por Proclo “hênades” (ἐνᾶδες). São “potências” que realizam espontaneamente a passagem da simplicidade supranegativa para a complexidade das afirmações. Distinguem-se do Uno e entre si apenas pelas séries ou números que emitem e através dos quais elas se determinam (in *Parm.*, VI, 1049, 14). Por isso mesmo, fornecem a seus derivados o poder de assemelhar-se ao Uno. O uno de nossa alma é uma modalização da hênade psíquica.

c) *Intuição* – A contemplação expressa inadequadamente o Inefável não por ser pensamento *finito*, mas por ser *pensamento* e nada mais. Pertence-nos à medida que nós mesmos pertencemos ao mundo inteligível, que é um ato indiviso que se fragmenta em radiações múltiplas, tais como o determinante (πέρας), o infinito (ἄπειρον), o ser (οὐσία), a vida (ζωή), o pensamento (νόσις). Não tendo de modo algum a pobreza e a inércia das abstrações, esses gêneros são causas de si mesmos sob a moção do Uno e envolvem em sua eficácia a divisão das essências e a complexidade total das coisas. Sendo “geradores” (γένη γόνιμα: in *Tim.*, II, 151, 22), são ao mesmo tempo os mais abrangentes e os mais extensivos.

O mundo inteligível de Proclo é, mais ainda que o de Platão, “um sistema atuante” (Léon Robin). É um desenrolar coerente e contínuo (συνεχής) que se estende até as formas individuais (in *Tim.*, I, 179, 4-7; 373, 5-7; 378, 25-6; in *Parm.*, III, 827, 11-6). A regra desse desenvolvimento é a lei cíclica das três funções fundamentais: a “manência” (μονή), que é o ponto de tangência com o engendrador que o engendra sempre conserva; a processão (πρόοδος), pela qual o derivado emite sua diferença; a conversão (ἐπιστροφή), pela qual ele integra essa diferença em sua assimilação ao seu princípio. Desen-

rolando assim espontaneamente em seu espaço noético o que seu princípio concentra na unidade, o derivado exprime o Inefável numa totalidade. É por isso que o universo está por inteiro em cada uma de suas partes, como numa “monadologia” que inspirará Leibniz.

d) *A razão discursiva* – O discurso procede da intuição quando as divisões simultâneas do inteligível se desdobram numa sucessão de razões (λόγοι). Essa passagem da eternidade para o tempo se consuma no interior da alma quando sua operação substancial ou constitutiva gera um agir que lhe é distinto. Não que, segundo Proclo, o tempo tenha na alma o seu princípio. O tempo é um número ou uma lei que procede do espírito (νοῦς προίων) para medir os movimentos psíquicos e cósmicos ou para transformar-lhes o fluxo retilíneo em períodos cíclicos ou helicoidais. O tempo hipercósmico ou fontal é um centro imóvel. São móveis, em contrapartida, e escoam-se as suas participações, em primeiro lugar os períodos da alma total e, depois, no interior destes, os períodos parciais que as almas particulares nele apartam para si (in *Tim.*, III, 1-95; in *Remp.*, II, 17, 13-9, 17).

A substância da alma é medida pela eternidade (αἰών) porque autoconstituente (αὐθυπόστατος) e porque todo autoconstituente sob a iluminação de seu princípio se confere de uma por todas a totalidade de seu ser (*El. Th.*, 191-2). O derivado heteroconstituído, ao contrário, é forçado a acolher seu ser no devir e na sucessão, por não poder assumir de uma vez por todas a potência que o faz subsistir (in *Tim.*, I, 294). Ora, a alma, mediação entre os inteligíveis e dos corpos, não é puramente autoconstituente. Sua substância, ao mesmo tempo indivisível e dividida, contém em sua eternidade a raiz de sua atividade temporal, seja esta interna como o pensamento discursivo ou externa como a animação dos corpos. Essa atividade sucessiva exprime, pois, na perpetuidade (ἀδιότης) dos períodos temporais, a total simultaneidade (ὅλον ὅμα: *El. Th.*, 52) da eternidade de que ela sai e que permanece incomensurável diante do desdobramento, mesmo indefinido, da duração.

É por isso que a alma tira continuamente de sua substância aquilo que Proclo denomina suas



“razões substanciais” (οὐσιώδεις λόγοι: in *Parm.*, IV, 894, 35). Nosso platônico se opõe aos pensadores aristotélicos e estoicos que procuram a origem das idéias nas sensações (in *Eucl.*, 12-18; in *Alcib.*, 280-282; in *Parm.*, IV, 887-898). O procedimento essencial de nosso pensamento não é abstrativo, mas sim projetivo. E, uma vez que nossa alma é obrigada a expor uma por uma as razões pelas quais ela pensa distintamente o inteligível, a brevidade e a particularidade de uma única vida humana revelam-se insuficientes. Uma alma particular só pode viver uma única situação por vez, e no entanto cada situação exige todas as outras. Assim como cada noção implica a totalidade das idéias, também cada tipo de existência se define pelo que exclui, ou seja, pelo conjunto das virtualidades psíquicas. É nessa perspectiva que Proclo interpreta o mito de Entre, com que termina a *República* de Platão (in *Remp.*, II, 96-359). Os modos de vida propostos para escolha das almas que retornam à geração são como razões extraídas de suas substâncias (ibid., 193, 11-12). E se as almas que deixam a vida deliciosa do céu ficam felizes, como diz Platão (ᾠσμένους) (*Rep.*, X, 614 e), em reencontrar os cuidados terrestres, é porque nenhuma condição nunca acabou de atualizar as virtualidades de suas substâncias. A justificação da metemempsicose é a necessidade de manifestar a eternidade no tempo e a impossibilidade de concluir essa manifestação.

e) *Imaginação e sensação* – Enquanto a razão tem como extremidade inferior a opinião (δόξα), que conhece os fatos ignorando-lhes as causas, as conseqüências sem as premissas (in *Tim.*, I, 248, 13), a vida sensitiva tem como auge a imaginação, sentido unificado e impassível que permanece em si mesmo. Este engendra o senso comum, que ainda é indiviso, mas procede de fora, de onde recebe seu objeto. Dessa indivisão deriva a divisão dos sentidos externos (in *Tim.*, III, 286, 20-287, 10). A imaginação é, portanto, engendradora de toda a vida sensitiva.

A alma emite a imaginação através do corpo primordial que ela prende a si de forma indissolúvel. Proclo ora a chama de “veículo de luz” (ἀνγχειδὲς ὄχημα), ora de “invólucro” (περίβλημα) ou “túnica” (χιτὼν), ora de “sopro” (πνεῦμα). Esse corpo insere a alma no cos-

mo total. O sujeito do sentido comum é o corpo mediano, que não é imortal, mas goza de duração mais longa que nossos corpos visíveis. Ele insere a alma no devir. Por fim, os sentidos externos residem no corpo efêmero, mas eternamente renovável, que Platão diz ser “semelhante a uma concha” (in *Tim.*, III, 284, 16-300, 20; *El. Th.*, 207-210). Partindo da universalidade, a alma vai-se particularizando à medida que vai revestindo novos invólucros e determinando sua ação no mundo (in *Remp.*, I, 52, 6-53, 4).

Uma das funções da imaginação é efetuar a passagem da indivisão do pensamento para a divisão e para a extensão das figuras (in *Eucl.*, 52, 20-53, I; 95, 1-2). Parte das leis de construção das figuras geométricas e estende estas últimas, sem extrapor suas partes, num espaço que Proclo denomina “matéria inteligível” (νοητὴ ὕλη), enquanto dá à imaginação o nome de “intelecto paciente” (νοῦς παθητὴς: in *Eucl.*, 52, 3 e 53, I) ou de “intelecto formador de figuras” (νοῦς μορφωτὴς: in *Crát.*, 76, 26). E essa atividade simbolizante é uma linguagem pela qual a alma revela a si mesma sua riqueza e sua harmonia interiores (in *Eucl.*, 55 e 141).

Outra função não menos importante da imaginação é a formação dos mitos. Paisagem do rito e da teurgia, esse modo de expressão operatório e encantatório, como vimos, é fundamental em Proclo. O mito que merece plenamente esse nome não é o mito “pedagógico” (παιδευτικός), que é uma alegoria transparente para iniciantes, mas o mito “iniciático” (τελεστικός), que vai além da razão (in *Remp.*, I, 80, 12-12; 81, 14-16; 84, 22 e ss.). O primeiro aparenta-se à poesia didática; o segundo, à poesia inspirada. Este é a radiação da união mística, vida na qual a alma é investida pelo Inefável (ibid., 177, 15-23; 178, 10-179, 3). O mito iniciático usa um simbolismo de oposição. Significa o que vai além da natureza pelo fato de ser contrário à natureza, o que é mais divino que a razão pelo fato de ser contrário à razão e o que supera a beleza parcial mediante imagens de fealdade (ibid., 77, 13-28). Conduz ao santuário (ἄδυτος) por meio do abismo (ἄβυσσος). A indeterminação por falta da matéria se torna a imagem invertida da indeterminação por excesso do Uno.

Assim, a matéria não é o “mal em si”, como dizia Plotino (I, 8, 3, 38-40). Procedente do Uno pelo infinito (ἄπειρον), derradeiro grau da expansão que manifesta a superabundância incoordenável do Inefável, ela é “boa sob algum aspecto” (ἀγαθὸν πῇ: in *Tim.*, I, 385, 15). O mal não é mera degradação do bem, mas a inversão da potência do bem contra si mesmo (*De malorum*, 52, 16-17). Uma vez que só existe no bem e pelo bem, não tem subsistência, mas somente “contra-subsistência” (παρυπόστασις: *ibid.*, 50, 29).

Se fosse possível, para concluir, condensar em algumas palavras a mensagem de Proclo, diríamos o que se segue. Radicalmente inefável, o Uno se comunica como tal para cada foco pensante e nele se torna fonte de inteligibilidade e de autonomia (αὐτάρχεια). Assim sendo, o universo totalizado em cada uma de suas partes, porém mais distintamente na alma, manifesta-se como uma teofania policêntrica.

• Indicamos entre parênteses as siglas de nossas citações: *Comentários de Platão: sur l'Alcibiade*, Amsterdam, Westerink, 1954 (in *Alcib.*) e ed. e trad. franc. A. P. Segonds, *Belles Lettres*, 2 vol., 1985-1986; *sur le Timée*, Leipzig, Diehl, 3 vol., 1903-1906 (in *Tim.*). Trad. franc. de A. J. Festugière, 5 vol., Paris, 1966-1968; *sur le Parménide*, Paris, Cousin, 1864 (in *Parm.*). *Pars ultima*, Londres, Klubbansky, 1953; *sur la République*, Leipzig, Kroll, 2 vol., 1899-1901 (in *Remp.*). Trad. franc. de A. J. Festugière, 3 vol., Paris, 1970; *sur le Cratyle*, Leipzig, Pasquali, 1908 (in *Crat.*). – *Commentaires sur le premier livre des Éléments d'Euclide*, Leipzig, Friedlein, 1873 (in *Eucl.*). – *Tratados: Eléments de théologie*, Oxford, Dodds, 1933 e 1963 (*El. Th.*). Trad. franc. de Jean Trouillard, Paris, 1965; *Théologie platonicienne*, I, II, III, IV, Paris, Saffrey-Westerink, 1968-1980; V, VI, Hamburgo, Portus, 1618 (*Th. pl.*); *Dix problèmes concernant la providence*, Paris, Isaac, 1977 (*De decem.*); *Providence, fatalité, liberté*, Paris, Isaac, 1979; *De la subsistance des maux*, Paris, Isaac, 1980 (*De malorum*); *Eléments de physique*, Leipzig, Ritzefeld, 1911; *Exposition des principes astronomiques (Hypotyposis astronomicarum positionum)*, Leipzig, Manitius, 1909. – *Hymnes*, Wiesbaden, Vogt, 1957. – Fragmentos ou vestígios de obras perdidas: *Commentaire sur les Oracles chaldaïques*, Paris, des Places, 1971 (*Or. chald.*); *Chrestomathia*, em Fócio, *Bibliothèque*, Paris, Henry V, 1967; *De sacrifice et magie*, Bidez, Catalogue des ms. Grecs, II, 1928; *Decem et octo argumenta de aeternitate mundi contra Christianos*, em João Filopono, *De aeternitate mundi contra Proclum*, Leipzig, Rabe, 1899. – Proclo faz alusão

a vários comentários de sua lavra que não chegaram até nós (em especial sobre diálogos de Platão como o *Fedro* e o *Filebo*) e a tratados perdidos para nós, como *O Exame das Objeções de Aristóteles contra o Timeu de Platão* (in *Tim.*, II, 278, 28 e ss.), *As Três Mônadas do Filebo* (verdade, beleza, proporção: *Th. pl.*, III, 18, p. 151). Se acrescentarmos que várias das grandes obras de Proclo, como os *Comentários sobre o Alcibiades*, o *Parmênides* e o *Timeu* bem como a *Teologia Platônica*, estão seriamente truncadas, concluiremos que uma parte considerável da obra de Proclo está perdida.

⇒ Marino, *Proclus*, Boissonade, em Diógenes Laércio, Paris, Firmin-Didot, 1850; Damascius, *Vita Isidori*, em Fócio, *Bibliothèque*, Paris, Henry VI, 1971; Suidas, *Lexikon*, Leipzig, Adler IV, 1935; L. J. Rosan, *The Philosophy of Proclus*, Nova York, 1949; Émile Bréhier, “L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néo-platonisme grec”, in *Études de philosophie antique*, Paris, 1955; R. Beutler, “Proklos” in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, Stuttgart, 1957; W. Beierwaltes, *Proklos, Grundzüge seiner metaphysik*, Frankfurt-am-Main, 1964; Stanislas Breton, *Proclus et les mathématiques*, Paris, 1969; Jean Trouillard, *L'Un et l'âme selon Proclus*, Paris, 1972; *La mystagogie de Proclus*, Paris, 1981; S. E. Gersh, *κίνησις ἀκίνητος, A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden, 1973; *From Jamblichus to Eriugena, An investigation of the prehistory and evolution of the Pseudo-Dionysian tradition*, Leiden, 1978; P. Bastid, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, Vrin, 1969; J. M. Rist, H. J. Blumenthal, W. Beierwaltes, J. Whittaker, J. Trouillard, J. Dorrie, *De Jamblique à Proclus, Entretiens sur l'Antiquité classique*, 21, Vandevres-Genebra, 1975.

Jean TROUILLARD

## PRÓDICO, século V a.C.

Pródico é originário das ilhas Cíclades; nasceu em Iúlis, na ilha de Ceos, entre 470 e 460. Dizem que foi discípulo de Protágoras, contemporâneo de Demócrito. Parece ter tido saúde frágil e voz muito baixa. Vai a Atenas como embaixador de sua cidade natal, e seu grande saber permite-lhe exercer a profissão de sofista. Temos de isentar o termo “sofista” do sentido pejorativo que lhe foi dado pela escola platônico-aristotélica; na verdade, os sofistas foram educadores, e a formação que davam dirigia-se aos adultos, mais especialmente aos adultos cidadãos, uma vez que essa formação visava a torná-los capazes de assumir responsabilidades políticas na cidade. Portanto, os sofistas representam o primeiro apare-

cimento, na história da cultura, do professor moderno. A atividade de Pródico foi mesmo a de “educar os homens” (Fr. A 4) para a participação ativa na vida da Cidade; é por isso que ele mesmo se definia como um desses “intermediários entre o filósofo e o político” (Fr. B 6). Formou Terâmenes, oligarca moderado, que mais tarde será vítima de Crítias (Fr. A 7).

Que nos restou da obra escrita de Pródico? – Pouca coisa. Certamente ele se exercitara no gênero epidíctico, mas seus discursos se perderam. Ademais redigira uma grande obra, intitulada *As Horas* (*Hôrai*), que parece ter sido composta de duas partes, uma dedicada ao estudo da natureza (Fr. B 3), a outra ao do homem (Fr. B 4); a esta segunda parte devia pertencer o trecho sobre *A Escolha de Hércules* que Xenofonte nos narrou (Fr. B 2). A ciência dos sinônimos, na qual Pródico era habilíssimo e que influenciaria profundamente seu aluno Tucídides, não dava azo a uma obra à parte, mas devia ser um momento decisivo de sua obra principal, *As Horas*.

O próprio título da obra de Pródico é ambíguo, pois *Hôrai* designa ao mesmo tempo as estações enquanto realidades naturais e as *Horas* que eram as filhas de Zeus e da deusa Tétis e que eram em número de três: Justiça, Regra e Paz, que ordenavam o curso das estações. “Horas”, de fato, vêm, segundo Hesíodo, de ὥρεῦω “cuido de”, “porque elas supervisionam e dirigem os trabalhos dos homens”. Designem as *Hôrai* as próprias estações ou as deusas das estações, o matiz talvez não tenha grande sentido para um politeísta que vê o divino na natureza; como escreve Louis Ménard num livro que trata do politeísmo helênico [*Du polythéisme hellénique*]: “Jamais a terra pareceu tão próxima do céu.”

*As Horas* deviam começar com uma história da humanidade, emergida dos elementos primordiais (terra, ar, água e fogo), que Pródico denomina deuses. Sob a influência da Lua e do Sol, que também são deuses, a mistura desses elementos proporciona vida e engendra os seres (Fr. 5 acrescentado a D-K por Untersteiner). Entregue apenas à natureza, o homem está em estado de grande fragilidade; é semelhante às folhas das árvores, fraca, efêmera figura de sonho. Mas é amparado pela intervenção daqueles a que Pró-

dico chama de “descobridores de alimentos, ou de abrigos, ou de outras artes, como Deméter e Dioniso” (Fr. B 5). Quem são esses descobridores? Minúcio Félix afirma que “Pródico declara que foram acolhidos entre os deuses aqueles que, viajando, logo depois da descoberta das colheitas, contribuíram para a utilidade dos homens” (id.; texto acrescentado a D-K por Untersteiner). A tradição doxográfica tardia interpretou essas passagens no sentido de um evemerismo: a crença popular teria divinizado os homens cujas descobertas foram úteis para a humanidade, revelando os meios de melhorar a existência. Untersteiner rejeita tal interpretação (com razão, a nosso ver). A doxografia antiga, em sua exegese, foi influenciada primeiramente pela doutrina de Evêmero, posterior à de Pródico, e depois pela imagem tradicional da sofística: por mania generalizadora, atribuíram-se a todos os sofistas o ateísmo de Crítias, o agnosticismo de Protágoras ou o antiprovidencialismo de Trasímaco. Os “descobridores” de Pródico são de fato deuses, e o tema da utilidade dessas descobertas não implica necessariamente ateísmo, mas, pelo contrário, providencialismo. Poderíamos aproximar os deuses descobridores de Pródico do *Prometeu* de Êsquilo, que também ampara os mortais ao inventar as artes e tudo que é útil aos homens. O clima religioso da teoria de Pródico fica nitidamente perceptível quando comparado às cerimônias dos Mistérios. Louis Ménard lembra-nos que “o nome mistério (foi) reservado primeiro às festas das Deusas da agricultura”, essencialmente Deméter, cujo nome se aproxima de Γῆ μήτηρ, “terra mãe”, figura de proa nos mistérios de Elêusis; será depois estendido às festas de Dioniso. Esse clima religioso é nitidamente perceptível num fragmento de Temístio: “Se invocamos também Dioniso, as ninfas, a filha de Deméter, Zeus doador de chuva e Posêidon nutridor, já nos aproximamos das iniciações e misturamos às nossas palavras a sabedoria de Pródico, que às belas colheitas da agricultura vincula os sacrifícios religiosos realizados pelo homem, os mistérios e a iniciação.” (Fr. B 5). Tudo que se relaciona com a alimentação entre os helenos era igualmente aureolado pelo sentimento do divino, e Louis Ménard lembra com razão que “o sacrifício era de

fato apenas uma cerimônia religiosa que precedia e santificava as refeições”.

A natureza, domada aos poucos com a ajuda dos deuses, permite que o homem atinja, sem ruptura com ela, uma vida regrada pelo *nomos*. Esse *nomos* não é uma lei cegamente acatada e observada; é lei para um indivíduo que já delibera e a aceita livremente, como ensina o mito de Hércules na encruzilhada. Hércules encontra duas mulheres, *Excelência e Maldade*, que lhe falam uma de cada vez e o convidam a seguir o gênero de vida que representam; Hércules escolhe *Excelência (Arété)* (Fr. B 2). A natureza pura é indeterminada; encerra todos os contrários, e a ética é constituída pela opção heróica pelo melhor, que, por meio da decisão, leva o real indeciso a adquirir forma. Assim é a formação moral, o *nomos* que supera a hesitação que em nós é a parte da *physis*.

Binder e Liesenborghs chamaram a atenção para um texto de Dídimos que garante que a tese do οὐκ ἔστιν ἄντιπρῆν (‘‘não é possível contradizer’’) teria sido sustentada por Pródico. É verdade que Aristóteles a atribui a Antístenes, mas não é impossível que ela tenha pertencido aos dois pensadores, cujas relações, ao que parece, foram estreitas (Fr. A 4 a). Essa tese, segundo a qual é impossível contradizer, parece-nos ser esclarecida por um paralelo (que, ao que sabemos, ainda não foi feito), com uma passagem da *Metafísica* de Aristóteles. Essa passagem figura num capítulo em que Aristóteles faz uma crítica do ‘‘homem-medida’’ de Protágoras e da sofística em geral. Eis a passagem: ‘‘Eles dizem que Homero também, com toda a evidência, teve essa opinião, porque fez Heitor, atordoado por um golpe, deitar ‘pensamento outro’ (ἀλλοφρονέοντα) – o que quer dizer que aqueles que estão com o pensamento alterado pensam também, mas não pensam as mesmas coisas. Logo, é evidente que, se há dois tipos de pensamento, os entes serão também ao mesmo tempo assim e não assim’’ (IV, 5, 1009 b 28-33). Em consequência, aqueles que invocam o verso de Homero recusam a distinção que Aristóteles fará entre *paraphronein* e *allopchronein*, entre o ‘‘pensamento alterado’’ e o ‘‘pensamento outro’’ ou o ‘‘pensar de outra maneira’’, entre desarrazoar e arrazoar diferentemente.

Loucura não é desrazão, é razão outra, ou razão de outro; nesse sentido, pode ter com os outros estados mentais apenas uma diferença de grau, e não de natureza: ‘‘O desejo, quando dobra de intensidade, é amor; o amor, quando dobra de intensidade, torna-se loucura’’, dizia Pródico (Fr. B 7). O pensamento não é uno, o que quer dizer que não é ‘‘razão’’; ele é múltiplo, ambivalente; tudo nele é bilateral porque precisamente feito para pensar uma realidade sempre cindida, sempre ambígua. O homem é como Hércules, sempre na encruzilhada, e é sua escolha que promove esta ou aquela aparência; está sempre diante da duplicidade de um real sempre equívoco. As filosofias de Platão e de Aristóteles enunciarão um real unívoco porque são filosofias da essência; para os sofistas como Protágoras, Górgias e por certo Pródico, o ser se acha revestido da terrível polissemia do oráculo que sempre exprime, como diz Safo, ‘‘os dois pensamentos do deus’’. (Θεῶν δύο τὰ νοήματα. Este fragmento está em M. Letronne, *Fragments inédits d’anciens poètes grecs*, Paris, Didot, 1877, p. 8.) Por conseguinte, aquilo que, para os primeiros, será um *pensar errante*, será para os segundos apenas um *pensar diferente*. Desta tese do *allopchronein* decorre inevitavelmente a da impossibilidade da contradição: só se pode refutar uma doutrina em terreno comum; a refutação pode ir longe, não pode ir a outro lugar.

Quererá isso dizer que Pródico afundava no relativismo cético tão reprovado nos sofistas? Não, por certo, não mais que Demócrito, que – segundo Aristóteles – aprovava o *allopchronein* de Homero (*De anima*, I, 2, 404 a 29-30), na certa porque, como os sofistas, tentava conferir ao aparecer seu valor de verdade. Na época da sofística os comentários de Homero eram frequentemente associados à reflexão sobre a linguagem e sobre a retidão do dizer, e sabemos por Platão que a grande especialidade de Pródico era a sinonímica (Fr. A II, A 13, 14, 15, 16, 17, 18). Essa sinonímica não era certamente apenas uma mania; devia ter um objetivo filosófico. Esse objetivo parece-nos ser o seguinte.

O caráter ambivalente da experiência deposita-se no vocabulário humano; ora, o homem pode atuar sobre esse vocabulário dotando cada signo

de um único sentido. Ao reler os textos de Platão e de Aristóteles sobre a famosa sinonímica de Pródico, percebe-se que ela é muito menos uma busca de termos equivalentes ou intercambiáveis do que um empreendimento de discriminação dos sentidos vizinhos; trata-se de separar os termos aparentados, de reduzi-los à univocidade e de reparti-los com precisão no campo da designação (reveladora a esse respeito é a crítica dirigida a Pródico por Aristóteles em *Os Tópicos*; cf. fr. A 19). Nesse sentido, a sinonímica de Pródico antecipa a busca socrática das definições de conceitos, como, aliás, se dá a entender em *Crátilo*. Estando assim *retificada*, a linguagem pode desempenhar o papel de *estabilizador* universal e fazer-nos sair da flutuação das experiências. Embora o homem não possa des-arrazoar, pode muito bem des-falar, numa excursão para fora da linguagem, que é a mesma para todos e que, para tanto, atribui *um* signo a *um* objeto, constituindo a unidade do signo a unidade do objeto. Ter bom senso é então dar às palavras seu correto sentido, ou seja, o sentido comum delas. Tal é a grandeza do falar, que instaura para os homens um mundo universal, ou pelo menos um mundo que possui a universalidade da língua que eles falam.

• Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlim, 1934-1938, II; M. Untersteiner, *Sofisti, testimonianze e frammenti*, fasc. II; J.-P. Dumont, *Les sophistes, fragments et témoignages*, Paris, PUF, col. "Les Grands Textes", 1969.

⇒ J. Alpers, *Hercules in bivio*, Gottingae, 1912; G. Binder e L. Liesenborghs, "Eine Zuweisung der Sentenz *ouk estin antilegein* an Prodicos von Keos", *Museum Helveticum*, 1966; Q. Cataudella, "Intorno a Prodicos di Ceo", *Studi di antichità classica offerti a Em. Ciaceri*, Gênova, 1940; E. Dupréel, *Les sophistes*, Neuchâtel, Ed. du Griffon, 1948; K. von Fritz, "Prodicos von Keos", *Realencyclopädie de Wissowa*, XXIII, I, 1957, col. 85-9; W. K. C. Guthrie, *Les sophistes*; trad. franc., Paris, Payot, 1976; M. Heinze, "Prodicos aus Keos", *Gesellsch. Der Wiss. Zu Leipzig, Phil.-hist. Kl.*, 36 (1884); G. B. Kerferd, "The relativism of Prodicus", *Bulletin of the John Rylands Library*, XXXVII (1954-1955); H. Mayer, *Prodicos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen*, Paderborn, 1913; L. Ménard, *Du polythéisme hellénique*, Paris, Charpentier; 2<sup>a</sup> ed., 1863; A. Momigliano, "Prodicos di Ceo e le dottrine del linguaggio da Demócrito ai Cinici", *Atti della R. Accad. delle Scienze di Torino*, LXV, 1929-1930; W. Nestle, "Die Horen des Prodicos", *Hermès*, 71, 1936. Reimpresso in *Griechis-*

*che Studien*, Stuttgart, 1943; M. Untersteiner, *I Sofisti*, 2<sup>a</sup> ed., Milão, Lampugnani Nigri, 1962, t. II; F. G. Welcker, "Prodicos von Keos, Vorgänger des Sokrates", *Kleine Schriften*, Bonn, 1845, II; S. Zeppi, "Un passo delle Leggi e la filosofia di Prodicos", *Rivista critica di storia della filosofia*, 10, 1955; S. Zeppi, "L'etica di Prodicos", *Rivista critica di storia della filosofia*, II, 1956.

Gilbert ROMEYER-DHERBEY

## PROTÁGORAS, século V a.C.

Protágoras, o mais antigo dos sofistas gregos, nasceu em Abdera. A qualidade de abderitano o faz compatriota de Demócrito. Terá sido, como assegura a maioria das fontes, efetivamente seu aluno? Consta que Demócrito o teria tornado seu secretário depois de admirar a arte com que o jovem carregador atava feixes de lenha. Trata-se decerto de uma fábula difundida pelos meios epicuristas, pois nem sequer é certo que Protágoras fosse realmente mais jovem que Demócrito. Tudo depende da longevidade que se atribua a Protágoras: noventa ou setenta anos. Se supusermos que viveu noventa anos e morreu em cerca de 410 a.C., será forçoso aceitar que nasceu por volta de 500. Se, ao contrário, adotarmos a hipótese de Apolodoro, que lhe confere apenas setenta anos, veremos que ele só poderá ter nascido por volta de 483, o que é um tanto tardio para se poder declarar em *Protágoras*, de Platão, que ele poderia ser pai de todos os filósofos presentes, inclusive de Sócrates e Hípias. Vê-se que, por ironia da história, é possível emitir vários discursos contrários sobre sua idade e sobre sua cronologia, discursos antilógicos, como ele próprio gostava de dizer.

A verdade é que ele viveu no século V e que seu *acmé* situa-se provavelmente ao redor de 444 a.C., quando foi incumbido – e esse foi o apogeu de sua carreira – de dar uma constituição à colônia de Túrios, construída no golfo de Tarento no local da antiga Síbaris, destruída no início do século pelos habitantes de Crotona. Era uma árdua tarefa a fundação de Túrios. Seus planos de urbanismo foram confiados ao arquiteto milésio Hipódamo. Era a época da grande reconstrução que se seguiu ao fim das guerras médicas. O urbanismo pretendia ser geométrico, e à ordem do



espaço devia corresponder uma ordem política que Protágoras fora julgado digno de instaurar. Th. Gomperz imagina com razão o legislador designado por Péricles conversando sob os pórticos com Heródoto, que acabava de fazer a leitura pública da *Investigação*, ou ainda com Empédocles.

Amigo de Péricles, Protágoras passou várias temporadas em Atenas. O *Protágoras* de Platão (310 e) menciona duas, às quais há que acrescentar talvez a estada durante a peste (429), ocasião em que morreram os dois filhos de Péricles (cf. D. K., A II). Acusado de impiedade em Atenas, depois da leitura pública de seu livro *Sobre os Deuses*, feita em casa de Eurípides, foi condenado à morte (talvez por contumácia?). Tentou chegar à Sicília por mar e naufragou por ser muito pequeno o navio no qual embarcara.

Na época, entretanto tardia, em que Diógenes Laércio faz o catálogo de suas obras, muitos são os livros de Protágoras que ele declara terem sido conservados: *A Arte da Eristica*, *Da Luta*, *Da Matemática*, *Da República*, *Da Ambição*, *Das Virtudes*, *Da Organização Primitiva*, *Das Coisas do Hades*, *Dos Comportamentos Incorretos dos Homens*, *Discursos Imperativos*, *Discurso Judiciário sobre o Pagamento dos Honorários e Antilogias* (ou Argumentos contrários). Não se encontra menção alguma de sua obra principal (cujo título seria, segundo Platão, *A Verdade* e, segundo Sexto Empírico, *Discursos Arrasadores*) nem da obra intitulada *Dos Deuses*, que causou sua perdição. Convém lembrar que o título *Das Coisas do Hades* é igual ao de um livro que faz parte do catálogo das obras de Demócrito. Esse é um sinal da confusão que parece ter-se estabelecido precocemente entre os dois abderitanos.

Quando se procura situar Protágoras no meio cultural de sua época, encontram-se três séries de indícios: 1) Não parece ser fácil separar o papel desempenhado por Protágoras na fundação de Túrios em 444 – o que marca uma espécie de desforra contra os habitantes de Crotona – do clima próprio de Crotona, onde o cenáculo pitagórico e os próprios pitagóricos, com exceção de Filolau (que se encontrava em Tebas) e de Lísio, desapareceram por ocasião de um incêndio que

se costuma situar na década de 440-430. É difícil excluir alguma relação entre acontecimentos tão vizinhos no espaço e no tempo. A ação política de Protágoras devia opor-se radicalmente às intenções conservadoras dos pitagóricos, assim como as opiniões de Protágoras sobre a matemática e, mais tarde, sobre os Deuses parecem totalmente opostas às professadas pelo círculo de Crotona. 2) Filostrato nota que Protágoras teria convivido com os magos persas; ou o testemunho é errôneo ou (essa é a tese de M. Untersteiner) Protágoras teria aprendido com os magos a condenar as representações antropomórficas dos deuses, o que teria constituído o essencial da obra sobre *Os Deuses*; pode-se também tratar de uma confusão com o episódio da carreira de Demócrito. 3) Esta última hipótese nos remete mais uma vez ao problema da relação entre Protágoras e Demócrito. Essa é uma questão que temos de examinar com mais vagar, pois toca os aspectos fundamentais da filosofia protagórica.

A tese essencial está expressa na frase: “O homem é a medida de todas as coisas, da existência dos existentes e da não-existência dos não-existentes.” Enquanto os intérpretes modernos (por exemplo E. Zeller) vêem nisso a marca da atividade de um sujeito transcendental universal e consideram o homem em questão aqui como a expressão de uma humanidade universal e racional, nenhum intérprete antigo (por exemplo Platão, Aristóteles ou Sexto Empírico, limitando-nos a citar apenas os mais notáveis) pôs em dúvida um único instante a idéia de que o termo homem designasse a realidade singular deste ou daquele indivíduo, e não a humanidade. Cada um de nós é medida, assim como a plegada ou o cinocéfalo, e isto significa que a percepção fornecida pela sensação (e pensamento se reduz a sensação) produzida pelo encontro dos objetos exteriores é sempre verdadeira, aconteça o que acontecer e seja qual for sua natureza.

O estado fragmentário das informações de que dispomos sobre as relações entre Demócrito e Protágoras a respeito do problema da sensação deu origem a um problema histórico atualmente não resolvido. Por um lado, Demócrito nunca é citado por Platão, ao passo que residiu em Atenas e assistiu – silenciosamente é verdade – a con-

ferências feitas por Platão. Acrescentemos a isso que Platão e Aristóteles atribuem a Protágoras sozinho a tese do relativismo. Por outro lado, em compensação, ao dar explicações científicas do mecanismo da sensação, Teofrasto nunca menciona o relativismo de Protágoras, mas atribui a Demócrito duas interpretações contraditórias: a primeira fundamentada na teoria da marca produzida pelo simulacro, e a segunda em perfeita consonância com as palavras atribuídas por Platão a Protágoras no *Teeteto*. É impossível, considerando unicamente os textos, dizer com certeza se a concepção relativista da sensação que fundamenta a sofística de Protágoras é do próprio Protágoras ou se ele a recebeu de Demócrito, ou se é uma concepção que Demócrito teria copiado de Protágoras. Teofrasto diz: “Demócrito propõe a respeito da visão uma explicação original: a imagem não se produz diretamente na pupila, mas o ar que se situa no intervalo entre os olhos e o objeto visto é comprimido e impressionado pelo objeto visível e pelos olhos que vêem, visto que todas as coisas sempre emitem alguma coisa.” Ora, a teoria atribuída por Platão a Protágoras é rigorosamente idêntica. Os olhos e o objeto visível emitem simultaneamente raios luminosos animados por uma velocidade que é muito grande porque o deslocamento (ou translação) é o mais rápido de todos os movimentos. Quando esses dois raios ou eflúvios se encontram, impressionam o ar situado no intervalo, o que dá origem a um objeto material intermediário que recebe a designação técnica de fenômeno. Antes que ocorra esse encontro e se realize a geração do fenômeno, não existem propriamente qualidade sensível nem sensação. Mas, uma vez engendrado, o fenômeno reflete ao mesmo tempo a sensação propriamente dita em direção ao sentido e a qualidade sensível em direção ao objeto. Suponhamos o exemplo proposto por Platão da visão de um objeto branco. O objeto branco, que em si mesmo não é branco, mas capaz de gerar o fenômeno da brancura, emite uma radiação. Do lado oposto, os olhos emitem a luz de um olhar. Quando radiação e olhar se chocam no ar, imprimem no ar duas impressões que dão origem a um rebento: o fenômeno da brancura. Em seguida, por um lado o objeto se acha preenchido de bran-

cura pelo fenômeno e, por outro, o fenômeno reflete nos olhos a sensação de cor branca. Platão, empenhando-se em fortalecer essa tese (*Teeteto*, 160 b), salienta as consequências desse relativismo sensível. A relatividade entre sensação, objeto e sentido é necessária porque não existe dado sensível propriamente dito, ou seja, dado imediato fornecido pelos sentidos. Tudo o que o olho ou o sentido encontra é o produto intermediário ou mediato constituído pelo fenômeno. Podemos representar a situação do sentido através da imagem de um espectador que estivesse condenado a conhecer Sócrates apenas por retrato, ou então através do drama fictício de um pai natural que só conhecesse os traços de uma mulher, nunca avistada, pela suposta semelhança que o filho pudesse ter com a mãe. Mas, em Protágoras, esse drama se transforma em tragédia. Porque, quando cada um de nós – porco, cinocéfalo ou homem – acredita ver, sentir ou perceber os objetos que o cercam, na verdade seu olhar não está ultrapassando o limite da esfera translúcida e da fronteira falsamente transparente (mas na realidade opaca) que o fenômeno ergue entre o mundo e ele. E essa esfera nem sequer tem a estabilidade ou a fixidez de um cenário de teatro. Muda sem cessar, porque cada instante que passa renova a aparência e regenera o fenômeno. Esse materialismo sensível de que deriva o relativismo absoluto produz os mesmos efeitos que o idealismo. O homem está imerso num mundo em contato com o qual nunca entra. O relativismo tem a estanqueidade de um escafandro. O que percebo sou sempre eu, ao menos pela metade, no espetáculo que é só pela metade produzido pelas coisas.

E essa situação nem sequer é própria somente dos homens e dos animais. É comum também aos vegetais. Se o homem é medida, a planta também é medida da seca que a estiola ou da umidade que a nutre. Assim o significado não último mas primeiro da célebre frase: “O homem é a medida de todas as coisas” acha-se expresso pela proposição mais geral: “O sentido é a matéria de todas as coisas.” Segue-se, como assinala Aristóteles, que “nada existe fora da sensação”, o que equivale a dizer que “o fenômeno é medida para cada um”. As consequências lógicas e filosófi-

cas que daí decorrem – abolição do princípio de contradição e relativismo de todos os valores – poderiam mascarar com sua importância o que constitui o princípio da tese. Pois é mesmo verdade que enunciados contraditórios podem ser simultaneamente verdadeiros, no tocante ao mesmo objeto. Expressam várias maneiras diferentes de sentir. E é verdade também que a mesma ação que pode parecer justa a um pode, ao mesmo tempo, parecer ao outro vergonhosa. Mas, considerando atentamente os testemunhos de Platão e de Aristóteles, veremos que o projeto de Protágoras não consistia em fundar um relativismo que depois deixasse campo livre à expressão de uma sofística apta a triunfar sobre obstáculos ilusórios, mas consistia simplesmente em, por assim dizer, levar em conta aquilo que a física de seu tempo lhe ensinava sobre os mecanismos da sensação e da elaboração do pensamento. A dupla natureza do fenômeno, materialmente oriundo das duas luzes ou dos dois fluxos acústicos etc. que impressionam o ar, obriga o filósofo a levar obrigatoriamente em conta a relatividade de tudo que é material e sensível. É sobre essas bases que se enraiza então o questionamento: “Qual é o destino reservado ao homem? Que amparo a humanidade pode esperar das ciências e das artes?”

Em seu livro *Da Organização Primitiva*, infelizmente perdido, mas cuja imitação é lícito ver no mito do *Protágoras* de Platão, Protágoras devia pintar – assim como Demócrito no *Grande Sistema do Mundo* – a trágica condição e o despojamento completo do homem primitivo. Epimeteu, que nada tinha de sábio e carecia de instrução (não era um *sophos*) desperdiçara as armas da sobrevivência, pois com elas munira os animais não racionais. Enquanto ele se acha mergulhado na aporia, Prometeu constata que “a humanidade está completamente nua, sem calçados, sem leito, sem armas”. A saída então consiste em furtar, juntamente com o fogo, a ciência artística de Hefestos e Atená. Prometeu, ladrão da *sophia* (sabedoria e ciência), poderia dizer como Protágoras: “Reivindico minha qualidade de sofista e minha função de dar cultura aos homens.”

Mas o que é essa cultura? O *Protágoras* de Platão, prosseguindo a exposição do mito, descreve a primeira idade como teológica e marcada pela crença nos Deuses; depois vêm a linguagem e com ela as outras técnicas relativas a moradia, roupas, calçados e agricultura; depois são constituídas as comunidades maiores exigidas pela luta contra os animais selvagens e pela prática agrícola. Mas a vida em sociedade se mostra insuficiente, por desconhecimento da arte da guerra, que permite vencer inimigos externos, e por falta de uma verdadeira ciência política que organize a cidade e impeça que os membros da comunidade assim reunida se prejudiquem mutuamente. Por isso a ciência fundamental e final, apta a coroar o edifício das ciências e a assegurar a salvação dos homens, é a ciência política, não mais de Prometeu, mas de Hermes.

Em certo sentido, pode-se dizer que a frase “O homem é a medida de todas as coisas” tem como equivalente “O homem é um animal político”. Mas não qualquer homem. Na verdade, a cultura não suprime a natureza, e todo homem participa da natureza porquanto está sujeito à sua lei universal, segundo a qual os sentidos de cada qual são medida para cada um. Ora, como cada qual é medida para si mesmo, cada qual é portador da imagem de um mundo contraditoriamente egoísta. Cada qual, conhecendo seu próprio bem, é mantido no isolamento e na ignorância do interesse de todos. Portanto, é preciso que alguém imponha aos membros da comunidade a ordem política que lhes pode ser salutar; esse alguém deve ser o homem melhor e mais sábio, ou seja, o próprio sofista, como Protágoras legislador de Túrios, cidade nova, ou ainda um de seus alunos a quem ele ensinou a excelência e a virtude (a palavra grega *aretê*, virtude, significa excelência). Ora, essa ordem só pode ser imposta pela palavra, donde a necessidade de uma arte oratória, considerada instrumento do político: a retórica.

A retórica de Protágoras não pode ser pura e simplesmente uma arte da persuasão. Com efeito, nenhum valor e nenhuma verdade podem ser impostos ao pensamento e ao ouvido do ouvinte pela “força do discurso” à qual Górgias preten-

dia recorrer. Se não vejamos: uma vez cada um, ou seja, cada ouvinte, por meio de sua sensação é único critério e único juiz do que é real e do que é bom, nenhum orador, ainda que infinitamente dotado, tem o poder de impedi-lo de ser ao mesmo tempo juiz e critério; não se impõe um fenômeno a uma consciência. Por conseguinte, o sofista deve levar em conta o que o ouvinte é por natureza, e usar de astúcia com ele, não o contradizendo, mas modificando-lhe a própria maneira de ver. Tocamos aqui numa concepção extremamente sutil e em todo caso secundária, mediata ou indireta, da arte de persuadir. Já que o relativismo universal ensina que cada qual é medida, a palavra persuasiva deve empenhar-se em conquistar cada qual para o exercício de uma boa e até mesmo excelente medida. A ambição do sofista não é, pois, impor uma visão das coisas, mas educar os sentidos, para conseguir que o exercício espontâneo da faculdade de julgar que cada um tem de acordo consigo mesmo se transforme em exercício aculturado, próprio de uma humanidade que se converteu em bom juiz. Toda a ação política e todo o empreendimento educativo de Protágoras têm origem e sentido nessa tentativa de salvar a humanidade através da cultura e da ciência.

A posteridade de Protágoras não parece ter estado à altura de sua genialidade. As gerações de retores que usaram sua técnica oratória guardaram dele a imagem de argumentador, com a liberdade de fazer triunfar a seu contento tanto o pró como o contra. Daí a fazer dele um cético foi um passo: Protágoras passa por ser o primeiro “a opor um argumento a qualquer argumento”. Haveria muito que dizer sobre o parentesco entre o relativismo de Protágoras e o fenomenismo pirroniano.

• H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griech. Und dt. 9 Aufl. Bes., Berlim, 1959; reed. anast. Vol. 2; M. Untersteiner, *Sofisti*, fasc. I, Florença, 1949-1961; J.-P. Dumont, *Les sophistes. Fragments et témoignages*, Paris, 1969.

⇒ M. Untersteiner, *I Sofisti*, Turim, 1949; E. Duprêel, *Les sophistes*, Neuchâtel, 1948; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge, 1969; J.-P. Dumont, *Le scepticisme et le phénomène*, Paris, 1972.

Jean-Paul DUMONT

## PROUDHON Pierre-Joseph, 1809-1865

Filósofo francês, filho de um empregado de tanoaria e de uma cozinheira, Pierre-Joseph Proudhon estuda em Paris. Com dezenove anos, sem dinheiro, é obrigado a interromper os estudos e torna-se tipógrafo; continua porém interessado em teologia e economia política. Em 1837 associa-se a dois senhores, Lambert e Maurice, para implementar uma nova técnica tipográfica. Seu texto de 1840, *Que é a Propriedade?*, marca sua incursão no terreno econômico e sua ruptura definitiva com os modos de pensamento dominantes: por acaso não chega a afirmar que “a propriedade é um roubo”? Mas seu texto tem pouco sucesso, exceto na Academia de Besançon... que lhe cancela a pensão. Em 1841 seu texto *Advertência aos Proprietários* vale-lhe uma ação judicial; é absolvido. Dirige então em Lyon uma empresa de transporte aquático. Sua popularidade, de texto em texto, vai subindo proporcionalmente ao número de inimigos que faz no aparelho estatal, apesar de sua passividade durante a revolução de fevereiro de 1848. Depois de assumir a redação do jornal *Le Représentant du peuple*, o inventor do conceito de “luta de classes” é eleito, em 4 de junho de 1848, para a Assembléia Nacional. Notabiliza-se graças a uma proposta feita em 31 de julho, pedindo a apropriação pelo Estado de um terço da renda agrícola, dos aluguéis e dos juros. Ao mesmo tempo, põe em prática seus princípios econômicos criando, em 31 de janeiro de 1849, o primeiro banco popular (“Banco do Povo”) cujo objetivo explícito é abolir os juros e promover a circulação gratuita dos valores entre os aderentes. Diante do sucesso da empresa e opondo-se a seus textos, o poder fecha o banco e processa-o; em 28 de março Proudhon precisa refugiar-se em Genebra. Em 4 de junho volta, é preso, e fica na prisão até 4 de junho de 1852, aproveitando esses três anos para casar-se, ler e publicar. Condenado de novo em 1852, refugia-se em Bruxelas, onde propõe o esboço de uma filosofia da revolução, que se encontra em *Da Justiça na Revolução e na Igreja* (1858). Voltando a Paris em 1862, embora sua pena tivesse sido indultada em dezembro de 1860, o apóstolo das cooperativas operárias, das

sociedades de ajuda mútua e dos movimentos associativos, ancestral do sindicalismo revolucionário e do possibilismo, morre nessa cidade em 19 de janeiro de 1865.

A chave do pensamento proudhoniano, que é pensamento “ideorrealista”, deve ser buscada em sua metodologia, *a dialética serial*. O mundo é concebido como um universo de antinomias cuja resolução, seja na forma de superação-conservação, seja na forma de superação sem conservação, é impossível, pois é da oposição que nascem vida, movimento e liberdade. Mas a observação científica não se contenta em mostrar a contradição; ela descobre também as leis do movimento que são séries: “Nossos filósofos famosos, nossos grandes publicistas assim como nossos cientistas mais ilustres são todos [...] fazedores de séries.” Não se trata tanto de criar a ordem, porém mais de pôr-se em sua presença e receber sua imagem. Ora, essa ordem, no mundo “material”, vegetal, animal ou humano, apresenta-se como um feixe de forças associativas e organizadoras que disciplina o movimento dialético, sendo o progresso a resultante dessas forças do processo de crescimento, comum ao mundo material, ao homem e à sociedade, resultante que se exhibe em cadeias de pares antinômicos. Nesse sentido, a sociedade avança com passo oscilatório, balançando, sem destruição das forças antagonistas, apenas por mudança de suas formas.

Nem materialista nem idealista, o proudhonismo apresenta-se como um inter-relacionamento funcional desses dois pólos-forças antagonistas no modo da realidade natural. As coisas são os tipos das idéias, e as idéias são a impressão da realidade sobre o entendimento. Essa filosofia afirma-se assim como “ideorrealismo”, no qual a idéia apreendida pelo entendimento retorna para a ação. Nem pura especulação (coisa do romantismo) nem puramente pragmática, ela é “prática e popular”; observemos, porém, que ela não elimina o recurso ao misticismo (a guerra é o juízo de Deus, o casamento é uma fusão espiritual...). Para Proudhon só há dois sistemas possíveis de filosofia: “o da transcendência”, que situa fora do homem o sujeito ou autor do direito (na Igreja, no Estado...) e o da imanência, da Revolução, em que o sujeito político é consciência

humana que se recusa a separar o homem de suas obras e de sua vida comunitária. A filosofia da revolução não se dá, portanto, em função de seus pressupostos, o objetivo de abolir o antigo sistema de pensamento ou mesmo qualquer crença, mas de pensar uma sociedade bem ordenada que viva, cresça e pense segundo o princípio do equilíbrio das forças antagonistas.

Qual é a visão do mundo de Proudhon? O mundo se lhe apresenta segundo o modelo de uma unidade de composição, de uma “unidade pluralista”. E em nome dessa natureza pluralista ele combate tudo o que tenda ao desvio. Precursor da sociologia, mostra que a estrutura dinâmica da sociedade é um processo resultante de leis que cabe conhecer conforme o modelo das ciências já existentes. Mas Proudhon está longe da idéia de conhecimento do qual não decorra ação: é preciso transformar o pluralismo orgânico em pluralismo organizador; ou seja, organizar uma *transformação sem ruptura*, que é controle, aperfeiçoamento e organização das leis existentes *pela utilização de técnicas institucionais e de métodos intelectuais*. Evidentemente estamos distantes de Hegel e de Marx, e, nesse sentido, Proudhon é o precursor da corrente possibilista.

Mas essas técnicas podem ser postas em prática? Como? Opondo-se a qualquer concepção fatalista, Proudhon acredita na liberdade humana, que se insere no mundo por meio de uma força que é a essência da humanidade: o *trabalho*. O trabalho parece-lhe ser um processo semi-espiritual, semimaterial, ideorrealista, que tem suas leis e permite transformar um pluralismo social primitivo espontâneo (que atua na divisão do trabalho e na comunhão de ação) em pluralismo voluntário e consciente, o *pluralismo trabalhista*. Analisando o trabalho (e não a força de trabalho) como substância e eixo da economia, medida do “valor constituído”, fonte da mais-valia coletiva roubada tão-somente pelos capitalistas, a ciência do trabalho social vai produzir dupla transformação: transformação teórica, pela passagem da economia política para a *Economia social*, e transformação política, pela passagem da economia capitalista para o *mutualismo*. Por ser obra coletiva dos trabalhadores, o valor dá direito à *autogestão* dos trabalhadores e a uma gestão autôno-



ma na Federação dos Trabalhadores-Consumidores; autonomia em relação ao Capital e ao Estado. Essa concepção explica-se, de um lado, pelas relações sociais e, por outro, pela solidariedade nessa relação: donde o mutualismo e o federalismo. É fácil entender que não se trata de suprimir o Capital ou o Estado (será suprimido apenas o juro do capital). Na Cidade harmoniosa desejada por Proudhon cada esfera econômica utilizará esse procedimento em seu benefício. Assim, a mutualização federativa, na agricultura, servirá de base para a constituição de propriedades individuais de exploração associadas em cooperativas e agrupadas numa federação agrícola; na indústria, favorecerá a formação de grupos de propriedades coletivas, concorrentes entre si, mas associadas numa federação industrial; as duas associações se reunirão, por sua vez, numa “Federação Agrícola-Industrial”, à qual os consumidores se filiarão para formar o Sindicato da Produção e do Consumo, que cuidaria da organização cooperativa dos serviços (em especial pelo crédito mútuo e pelos bancos populares) e da gestão geral na esfera econômica; todos os grupos estariam ligados por um “pacto federativo”. *O todo se conforma à metodologia: Proudhon não elimina os termos das contradições existentes* (propriedade privada/produção coletiva, Capital/Salário...): organiza-os de modo diferente.

Do mesmo modo essa sociedade econômica afirma sua autonomia em relação à política: não se trata de destruir o Estado, mas de organizar de modo diferente as relações das duas esferas com base em sua separação. A política, em conformidade com o esquema metodológico binário, opõe-se à sociedade econômica e com ela compõe. Mesmo abstendo-se de intervir diretamente, o Estado participa da Federação dos Trabalhadores-Consumidores para a elaboração da política econômica num papel de promotor nacional e consultivo. Recusando assim as concepções “jacobinas” de Estado, bem como as teorias de destruição do Estado, e interligando a concepção liberal à comunitária, o Estado é metamorfoseado pela ação do pluralismo político: é a concepção do *Estado federalista, descentralizado e limitado* que respeita o indivíduo e a associação econômica e política.

Baseado na auto-administração das células políticas de base, esse sistema não deixa de ter uma distinção dos poderes (poder executivo/poder arbitral de competência econômica/poder de caráter prospectivo/poder docente autônomo) e uma tensão voluntária entre as células políticas de base e o poder central (os poderes/o poder) incrementada pela contradição entre a esfera política e a econômica.

Essas técnicas (mutualismo/federalismo), em vez de inferirem nesse sistema o fim das contradições e das lutas, promovem a manutenção e a reformulação das dicotomias existentes na sociedade burguesa. Não desprovido de visão mundialista, Proudhon chega a propor a sua ampliação em confederações internacionais: é a idéia de confederalismo político e mutualista que teve certo sucesso nos meios operários do início do século.

Levando em conta os diferentes aspectos e evoluções da humanidade, o proudhonismo só admite afinal *dois caminhos para a humanidade*: ou o desenvolvimento da composição Liberdade-Justiça – progresso – ou a desintegração por ideomania – retrocesso –, uma vez que o movimento para o progresso é um movimento da justiça-equilíbrio (princípio arquitetônico) rumo a um estado dinâmico de coerência do conjunto. Poderíamos dizer ainda: guerra ou paz. As duas soluções estão abertas, pois ainda que a dialética seja induzida do processo efetivo, isso não significa que sem a livre ação dos homens o processo, por si mesmo, chegará necessariamente ao equilíbrio dinâmico. A simples tendência natural à harmonia das contradições que se encontra como realidade universal a manifestar-se na natureza não é inelutável em se tratando da sociedade. Porque, em virtude da imaginação e da liberdade (que pode ser-lhe submetida), a humanidade pode desobedecer à força de equilíbrio e não aceitar as reciprocidades baseadas na igualdade das pessoas. Os proudhonianos devem, portanto, por meio de suas técnicas, realizar o “equilíbrio” dinâmico das forças que compõem a sociedade; devem agir segundo a justiça, que é razão universal, para realizar seu ideal, e este estará realizado quando, pelo inter-relacionamento conflituoso dos seres, for encontrado um equilíbrio que só

permita subsistir entre os homens o que lhes é comum: a "razão pública" e "a razão coletiva" que coagem os homens moral e mutuamente ao respeito. Assim, a teoria não admite nem o socialismo de Saint-Simon ou de Fourier, que repugna a seu ideal igualitário, nem o comunismo de Babeuf ou Cabet, que lhe parece despotismo da comunidade contra o indivíduo.

Uma das originalidades de Proudhon foi ter insistido na importância da instrução pública para realizar a justiça. Por ela o caráter humano é forjado segundo o realismo pluralista e trabalhista (respeito às vocações, conjunção de aprendizagem, empresa e escola, formação permanente e "politécnica", métodos ativos etc.), a filosofia do trabalho é consagrada e permite-se a passagem do homem à consciência, à vontade, ao organizado. Assim é ensinado o respeito ao homem, ou seja, o respeito à diferença individual na unidade equilibrada e comunitária do todo.

• *Essai de grammaire générale*, 1837; *Qu'est-ce que la propriété?*, 1840; *Avertissement aux propriétaires*, 1842; *Principes d'organisation politique ou la Création de l'ordre dans l'humanité*, 1843; *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, 1846; *Les idées révolutionnaires*, 1849; *L'idée générale de la Révolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, 1851; *La révolution sociale démontrée par le coup d'Etat*, 1852; *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, 1858; *La guerre et la paix*, 1861; *Du principe fédératif et de l'unité en Italie*, 1863; *La capacité politique de la classe ouvrière*, 1863. Também foram publicadas na França *Oeuvres choisies*, Paris, 1967, com apresentação de Jean Bancal.

⇒ P. Ansart, *Naissance de l'anarchisme. Esquisse d'une explication sociologique du proudhonisme*, Paris, 1970; Ansart, *Sociologie de Proudhon*, Paris, 1967; J. Bancal, *Proudhon, pluralisme et autogestion*, Paris, 1970; A. Cuivillier, *Proudhon*, Paris, 1934; G. Gurvitch, *Proudhon*, Paris, 1965; G. Gurvitch, *Proudhon et Marx, une confrontation*, Paris, 1962; E. Dolleaux, *Proudhon*, Paris, 1949; J. Duprat, *Proudhon sociologue et moraliste*, 1929; R. Aron e A. Dandieu, *La Révolution nécessaire*, Paris, 1933; H. de Lubac, *Proudhon et le christianisme*, Paris, 1945; E. Droz, *P.-J. Proudhon*, Paris, 1909; P. Bécat, *L'anarchiste Proudhon*, Paris, 1971; C. Bouglé, *La sociologie de Proudhon*, Paris, 1911; R. L. Hoffman, *Revolutionary Justice...*, University of Illinois Press, 1972; "Anarchie et personnalisme", revista *Esprit*, abril de 1937; D. Halévy, *La vie de Proudhon*, Paris, 1948; J. Langlois, *Défense et actualité du proudhonisme*, Paris, 1976; Guy-Grant, *Pour comprendre la pensée*

*de Proudhon*, Paris, 1947; A. Marc, *Proudhon, oeuvres choisies*, 1945; P. Haubtraann, *P.-J. Proudhon, genèse d'un anti-théiste*, Paris, 1969; P. Haubtmann, *Proudhon*, Paris, 1982; CNEPSEE, *L'actualité de Proudhon*, Bruxelas, 1967; J.-L. Puech, *Le proudhonisme dans l'association internationale des travailleurs*, 1907; G. Pirou, *Proudhonisme et syndicalisme révolutionnaire*, 1910; G. Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, 1923; B. Vuyenne, *Le fédéralisme de P.-J. Proudhon*, Paris, 1973, e *Proudhon et la révolution*, 1986.

Yves ROUCAUTE

## PUTNAM Hilary, 1926

Filósofo americano nascido em Chicago, Ph.D. na Universidade da Califórnia em Los Angeles (1951), H. Putnam leciona sucessivamente em Princeton até 1960 e no MIT até 1965, onde é nomeado professor de *Philosophy of Science*. Desde essa data, é professor de filosofia em Harvard, assim como Walter Beverly Pearson, *Professor of Modern Mathematics and Mathematical Logic*, desde 1976. H. Putnam é certamente, antes mesmo de W. V. O. Quine, mas com Saul Kripke, o filósofo americano mais instruído em matemática. É incentivado pela obra de G. Kresiel e de M. Davis que começa pesquisas sérias em lógica matemática. Dentre as honrarias, ressaltaremos que H. Putnam é membro da Academia Americana das Artes e das Ciências e que foi presidente simultaneamente da American Philosophical Association, da Association for Symbolic Logic e da Philosophy of Science Association.

Aluno de H. Reichenbach e de R. Carnap, o autor é um dos críticos mais pertinentes e mais agudos da filosofia positivista da linguagem e da ciência. Cerca-a de todos os lados, inclusive em seus aspectos mais recentes, subseqüentes ao fracasso do empreendimento positivista de tradução fenomênica dos conceitos de objetos. Vê Carnap como um metafísico que desenvolve de maneira coerente uma visão "logicista" do funcionamento do conhecimento. Sendo talvez o melhor discípulo de Quine (com D. Davidson), Putnam submete as teses deste a um exame sem complacência, em especial as teses sobre o monismo semântico e epistemológico.

As visões críticas são inseparáveis da construção positiva (em incessante transformação), no estilo ativo e atual de B. Russell. Para Putnam, as questões filosóficas relativas à lógica ora são da alçada da filosofia da matemática, ora da teoria do conhecimento, ora da filosofia da linguagem. No ensaio publicado por Harper & Row, o autor trata do “problema ontológico” de saber se as entidades abstratas “existem realmente”. Indaga se em matemática e, sobretudo, na lógica propriamente dita, a referência às idéias abstratas é realmente indispensável. A mesma indagação é feita a propósito das ciências físicas.

As duas primeiras coletâneas de artigos publicadas na Cambridge University Press mostram a extensão e a forte conexão de seu campo de interesse. Atestam a atividade diversificada, do mais alto nível técnico, num dos acadêmicos de maior notoriedade nos Estados Unidos, atividade realizada com uma postura independente por um pensador muito aberto às correntes européias. A primeira coletânea está centrada na filosofia da matemática, atenta também à natureza da pesquisa das ciências e da investigação filosófica. Como nota D. Pears, os capítulos de Putnam são comparáveis a cargas de cavalaria, cada qual com um objetivo limitado, perseguido com força e galhardia. Vale citar: “Noção de Grau de Confirmação e Lógica Indutiva”; “Teorema de Craig”; “O que as Teorias não São”; “Uma Reflexão de Filósofo sobre a Mecânica Quântica”; mas também: a natureza das verdades matemáticas, uma avaliação da filosofia da geometria proposta por Grünbaum. A segunda coletânea continua na filosofia da linguagem o mesmo combate contra os estereótipos que animam um número excessivo de filósofos e cientistas, da mesma forma que contra o senso comum. Vale mencionar: “Analítico e Sintético”; “Hipótese de Inatismo em Linguística”; “Explicação e Referência”; “Se as Aserções Verdadeiras Correspondem à Realidade”. E ainda: “A Natureza da Mente”; “Existência e Conhecimento de Outrem” (*Others Minds*).

Putnam segue a linha das críticas internas dirigidas por Quine aos dogmas positivistas. Em *The Analytic and the Synthetic* (1962), concorda com ele acerca do papel excessivo desempenhado pela distinção, mas a objeção é explicada: 1)

as leis científicas não são refutáveis por um fato experimental isolado, nem tampouco são analíticas; 2) é racional preservar a analiticidade de uma classe (na verdade reduzida) de proposições analíticas (p. ex. “nenhum solteiro é casado”) no sentido de se ter certeza de que jamais será encontrada uma situação empírica contrária. Em “Existe ao Menos Uma Verdade a Priori” (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1979, trad. franc. de T. Morran e F. Jacques), Putnam propõe um contra-exemplo ao princípio de que todos os enunciados são revisáveis, que outro não é senão o princípio “mínimo” de não-contradição. Diferentemente do que acontece com a geometria não euclidiana imposta pela Relatividade, que continua compreensível, uma teoria que fosse composta por todos os enunciados e por suas negações seria propriamente inconcebível.

O autor vai-se tornando cada vez mais sensível às implicações mais amplas de suas teses. Emerge então uma posição de objetividade indeclinável, e surge uma concepção cumulativa e aberta do conhecimento, para a qual “a unidade da ciência é uma hipótese de trabalho”. Ao lado disso, um alerta correlativo contra o convencionalismo, ainda mais acentuado que o de Quine, e contra um reducionismo que nem sequer consegue definir-se. No centro, a teoria da significação que é desenvolvida no longo capítulo do segundo volume, intitulado *The Meaning of “Meaning”*. Avalia-se a que ponto H. Putnam se afasta da noção linguística correspondente; para ele, a significação é uma noção em grande parte *epistemológica*: “Em geral, para ter a competência linguística de uma palavra, não basta dispor de todos os conhecimentos e habilidades linguísticas. Além disso, é preciso estar ligado a certas situações (de modo geral, mas não necessariamente, a situações nas quais o referente do termo está presente). É por isso que uma teoria desse tipo se chama ‘teoria causal’ da significação.” Há que assinalar que nesse aspecto Putnam tem como aliados dois estudantes de sintaxe que refutam uma noção semântica puramente linguística que está fora de seu campo de interesse: Z. S. Harris (de quem Putnam foi aluno juntamente com N. Chomsky) e, na França, M. Gross. Nota-se que sua crítica a Chomsky torna-se sistemática, ar-

raigada na convicção de que devem ser distinguidos três níveis irredutíveis: o da realidade neurofísica (*neuro-physical*), o da computabilidade (*computational*), o das intencionalidades (*intentional*) – níveis entre os quais não há nenhum isomorfismo. Correlativamente, o autor fica mais crítico a respeito de sua concepção funcionalista das propriedades mentais. A teoria putnamiana da significação cresceu como uma “teoria causal”, notadamente no que tange aos termos que designam grandezas físicas e numa doutrina de palavras que designam as espécies naturais (*Is Semantics Possible?*). O exame das aporias e o estado das sugestões construtivas do autor são apresentados no artigo que ele destina ao volume sobre Quine que será publicado em 1983 na Library of Living Philosophers (*Meaning Holism*).

A fim de preservar a integridade da noção de interpretação e, conseqüentemente, a autonomia das ciências sociais, Putnam apresentara em 1978 uma “defesa modesta” do método compreensivo. *Meaning and the Moral Sciences*, que contém suas *John Locke Lectures*, começa a promover a idéia de que o conhecimento, partindo da racionalidade, não é restrito à ciência. O volume mais recente publicado em Cambridge, *Reason, Truth and History* (1981), ataca a dicotomia entre fato e valor e desenvolve uma especulação sobre a verdade.

O problema da verdade é exposto a partir de uma imagem poderosa atualmente difundida em Harvard, extraída da *Caverna*, na verdade mais assustadora. Os prisioneiros de Platão podiam escapar da caverna. Ora, Putnam imagina um cérebro dentro de uma cuba de líquido nutriente, que recebe de um computador todos os estímulos da vida cotidiana e cujos impulsos eferentes da zona motora são todos também coletados por ele: em suma, isolado, encerrado em seu próprio microcosmo. É sempre a idéia de tomar uma parte da experiência humana sugerindo que ela é representativa de toda a nossa experiência. A única saída, avalia Putnam, deve ser encontrada numa objetividade que dependa da mente. O autor tende para uma concepção da verdade em parte constituída pelos métodos que permitem atingi-la.

Com tal ponto de partida, a estratégia é deliçada. O subjetivismo está sempre à espreita. De

um lado, para evitar o ceticismo, Putnam esclarece em que nossa situação não é comparável com a dos cérebros na cuba [*brains in a vat*]. A descrição que um cérebro daria de sua situação seria necessariamente falsa, porquanto haveria a alucinação de estar dentro de uma cuba em vez de estar realmente nela. As palavras que ele utilizaria se reportariam aos estímulos de sua zona sensorial, e não às coisas às quais elas se referem quando as proferimos. Mas, por outro lado, se o cérebro isolado tentasse especular sobre sua situação de uma maneira que tornasse a verdade inteiramente independente de seu método de acesso, ficaria desprovido dos recursos para formular sua especulação.

O campo de manobra é exíguo. Putnam, como Kant, considera que a verdade ficaria inacessível se consistisse em alguma *correspondência* com o material bruto do macrocosmo, e no entanto não se atém a adotar a teoria classicamente alternativa da verdade-coerência. E então? Não é preciso ir muito longe para ver que a situação do problema mudou. Putnam não ignora que a problemática da referência renovou a da verdade, desde o início do século, no sentido de certo realismo. Somos obrigados a assumir algo que existe além da linguagem, as teorias que formulamos a respeito nos comprometem ontologicamente (Quine). E isso por uma razão bem simples: além de as inferências lógicas “preservarem a verdade”, não podemos construir uma lógica, a menos que nossas proposições tenham valores de verdade – o que só podem ter se tratam de alguma coisa fora da linguagem. Só daremos sentido ao verdadeiro se supusermos mais que uma coerência interna no microcosmo da linguagem. Putnam tampouco ignora que deve ser estabelecido um real extralingüístico para dar sentido ao devir das teorias, à concorrência delas, tanto à sua falsificabilidade quanto ao seu método de produção.

Isto não quer dizer que saibamos definir uma verdade-correspondência. Já no capítulo III de *Mind, Language and Reality*, Putnam se interrogara sobre a questão de saber se é possível admitir a concepção tradicional segundo a qual uma asserção verdadeira é uma asserção que corresponde à realidade. Respondera sem hesitar im-

pugnando dois estereótipos extremos sobre esse ponto: 1) pode-se dar um sentido conveniente a essa concepção, sendo esse o caso da versão semântica da verdade de A. Tarski; 2) essa concepção se desfaz assim que nos interrogamos sobre a natureza da correspondência alegada. Ele mostrará que o critério de adequação de Tarski refere-se aos usos puramente interlingüísticos da palavra “verdadeiro”: Tarski não nos diz que uma frase será verdadeira se, e somente se, entrar numa relação especificável com fatos extralingüísticos, mas simplesmente que devemos definir “verdadeiro” de tal maneira que “verdadeiro” seja eliminável em certos contextos. Em resumo, o critério concerne ao uso da palavra “verdadeiro”, ele não nos fornece uma relação C (de correspondência) tal que uma frase verdadeira em L (em que “L” é uma variável sobre as linguagens formais, e não uma constante) seja justamente uma frase que entra na relação C com certos fatos extralingüísticos. Melhor ainda: o critério não implica nem assume que tal relação C exista. Diferentemente dos teóricos tradicionais da verdade-correspondência, que afirmaram que tal relação existe e tentaram dizer o que ela é, ou ao menos de que tipo de relação se trata, Putnam não questiona o significado técnico da obra de Tarski sobre a verdade (quando muito lamenta que não tenha mostrado efetivamente como construir *truth definitions* para as linguagens formalizadas); o que ele questiona é seu significado filosófico óbvio.

Compreende-se em que pontos Putnam critica o realismo filosófico sem se decidir a abandoná-lo. Admite que o sentido de nossas asserções seja fundamentado na referência delas. Sem dúvida, quando alguém utiliza um termo, p. ex. “gato”, o que orienta sua referência sobre essa espécie particular não é nada no interior do microcosmo da linguagem. Mesmo que disponha de uma teoria sobre o que é assim denominado, saberá especificar os mundos em que sua teoria será verdadeira e os mundos em que será falsa. A referência do termo “gato” nem por isso deixará de ser *indeterminada* (cf. a tese de Quine da qual esta é uma versão extrema). Mas não duvidamos de que a relação de referência é projetada a partir do microcosmo da linguagem para certas coisas

do macrocosmo. Já não estamos no caso da especulação sobre o cérebro isolado às voltas apenas com suas fantasias, que nos inclinara para o ceticismo. A fronteira entre o microcosmo e o macrocosmo separa doravante a linguagem do mundo. Nossa experiência lingüística já não nos deixa a menor dúvida sobre a realidade de nossas referências. Só que é difícil, talvez impossível, explicitar qual é sua natureza. Teríamos necessidade de uma teoria que nos dissesse o que é a própria referência. Enquanto alegarmos a estrutura interna do microcosmo da linguagem ou sua fronteira para teorizar sobre a referência, não nos livraremos do problema da indeterminação. E enquanto supusermos, como Hartly Field, que se trata de uma relação causal específica R, a referência de R permanecerá tão indeterminada quanto a de qualquer outra palavra.

Porque, se não nos limitarmos a lembrar, conforme Wittgenstein, que há certos vínculos entre a linguagem e o mundo que não podem ser explicados com a ajuda da linguagem, o único caminho – considera Putnam por um momento – talvez seja recorrer ao modelo da percepção sensorial. A sugestão é suficientemente natural para merecer exame atento: afinal, sabemos utilizar nossos *inputs* sensoriais para construir uma teoria física sobre as causas exteriores desses mesmos *inputs*. De fato, embora nesse caso sejamos capazes de produzir uma teoria sobre o que se acha além dos limites do microcosmo, no caso da verdade nenhuma teoria paralela pode ser sustentada. A analogia é enganadora. É por isso que Putnam afirma que a verdadeira questão aqui não é um problema de teoria, mas de *definição*: é preferível passar em revista as etapas pelas quais é produzida a verdade, de que modo a mente aplica seus conceitos ao *input* sensorial, até descobrir a linha de demarcação própria da relação de verdade com o material bruto (*raw material*).

Em última análise, Putnam professa o que denomina um realismo interno, (*internal realism*) às teorias – à verdade “aproximativa e provável” dessas teorias –, em oposição ao chamado realismo metafísico. Em primeiro lugar, não há objeto independente das descrições e não há uma única descrição ou teoria verdadeira; mas, em segundo lugar, há para nós descrições objetivamente cer-



tas (mesmo em física, existem teorias equivalentes ou alternativas). Putnam chega à idéia de que certas características de nossas teorias sobre o mundo indicam que a verdade é uma “espécie de aceitabilidade racional – uma espécie de coerência ideal entre nossas crenças e entre estas e nossas experiências, uma vez que estas estão por sua vez representadas em nosso sistema de crenças –, e de modo algum uma correspondência com um estado de coisas independente do discurso”. O material bruto é real, mas elaborado mentalmente no nível dos *inputs* sensoriais, apenas tendo nossas crenças de adaptar-se ao produto dessa elaboração. Aqui, na linha da “epistemologia tornada natural” de Quine, Putnam pensa em recorrer à psicologia. De seu lado, é seduzido pela psicologia cognitiva, da qual extrairia dados para explicar o fenômeno de “mentalização” do conteúdo sensorial, embora seja difícil discernir – sejam quais forem os sucessos obtidos – de que modos eles poderiam ser suficientemente gerais para fornecer uma teoria referente à entrada do material bruto no microcosmo da linguagem.

Por outro lado, não há razão alguma para supor que dado fragmento do material bruto só poderia ser elaborado de uma única forma. Assim não saberíamos inferir a natureza do material a partir da natureza do produto. Portanto, embora a verdade seja certa espécie de correspondência, não é decerto uma correspondência bijetora que selecione uma teoria única para cada coleção de material bruto (*raw material*). Depois, o próprio material bruto não pode ser especificado sem ser mentalizado, mesmo que a destinação de nossas referências continue a ser o mundo extralingüístico.

Para um “realismo interno”, basta uma objetividade dependente da mente (*humanly speaking*). Nosso mundo empírico depende de nossos critérios de aceitabilidade racional. Putnam estima que a racionalidade científica não é justifica-

da pragmaticamente por seu sucesso em predizer certos desenvolvimentos num mundo empírico independente. Ao contrário, ele que é em grande parte produto da necessidade humana de pensar dessa forma. Novidade em relação às posições anteriores do autor sobre esse ponto: a idéia de certo padrão de racionalidade corresponde a certa necessidade humana fundamental. Há *necessidades* objetivas que determinam nossa concepção de verdade e moralidade. Todos os valores morais têm origem nisso. Compreende-se por que Putnam atualmente procura conceber e fechar esse sistema para não se voltar para a antropologia.

Para conceber a racionalidade na história, encontramos a mesma estratégia geral, o mesmo esforço para evitar dois erros: de um lado, a tese de que a racionalidade muda na história, pois a racionalidade não é determinada pela cultura (cf. Protágoras, hoje Feyerabend e Foucault); de outro lado, a tese de que é possível ter uma concepção final da racionalidade que não muda. Todas as justificações da mudança são autocontraditórias (*self defeating*). A posição de Putnam parece ter sido escolhida. Propõe-se daí em diante argumentar a favor de uma concepção da ciência e da filosofia em que seria essencial ao homem sentir-se responsável pelo mundo objetivo bem como pela própria racionalidade.

• *Philosophy of Mathematics*, antologia por P. Benacerraf, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1964; *Philosophy of Logic*, Nova York, Harper & Row, 1971; *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul, 1978; uma coleção de artigos, em 3 volumes, *Philosophical Papers*: vol. 1: *Mathematics, Matter and Method*, Cambridge University Press, 1975; vol. 2: *Language, Mind and Reality*, Cambridge UP, 1975; vol. 3: *Realism and Reason*, 1983; *Reason, Truth and History*, Cambridge UP, 1981; *Raison, vérité et histoire*, Minuit, 1984; *Représentation et réalité*, trad. franc. C. Tiercelin, Gallimard, 1990; *Définitions*, L'Eclat, 1992.

Francis JACQUES



### QUINE Willard van Orman, 1908-

Matemático, lógico e filósofo americano. Sua carreira universitária, com exceção de breves temporadas em numerosas instituições, desenrola-se em Harvard, onde leciona filosofia de 1936 a 1978, após ter ele próprio aí estudado. É geralmente apresentado como o mais importante dos filósofos americanos vivos, e algumas pessoas não hesitam em tomá-lo por um dos principais pensadores que marcarão nosso século.

Toda a produção de Quine, sem exceção, trata da teoria do conhecimento. É autor de três tratados de lógica, dois dos quais (traduzidos para o francês) estão entre os mais notáveis já escritos nessa área, mas têm a particularidade de integrar, no que é considerado uma apresentação canônica dessa disciplina, teses inteiramente características do pensamento do autor. Os primeiros trabalhos de Quine, que em 1930 publica *Observações sobre um Postulado de Nicod*, dizem respeito a problemas técnicos de lógica. Dentre eles, inúmeras contribuições aos primeiros números do *Journal of Symbolic Logic* que começa a ser publicado em 1936. Nessa série de estudos, o texto mais característico, intitulado *New Foundations for Mathematical Logic*, trata da constituição de uma lógica isenta de antinomias e suficientemente rica para fundamentar a matemática. Quine propõe uma revisão drástica da teoria dos tipos elaborada por Russell nos *Principia Mathematica*, que leva a simplificá-la consideravelmente. Embora, considerado isoladamente, esse artigo possa parecer um pouco ambíguo quanto ao seu objetivo, ele ensinará posterior-

mente múltiplas elucidações e utilizações da parte de seu autor. Como Quine utiliza em sua pesquisa os resultados dos matemáticos que, em vez de se preocuparem em reduzir a noção de conjunto aos conceitos da lógica, empenham-se em regular seu uso coerente axiomatizando-a, pode-se duvidar de sua posição pessoal acerca da validade da tese de Russell, que afirmava a redutibilidade da matemática à lógica do ponto de vista dos métodos e também dos conceitos. Mais tarde desaparecerá todo equívoco: Quine talvez seja o autor que articule os mais precisos motivos para rejeitar o logicismo russelliano. Logo que dispõe de um critério preciso para determinar o que é próprio da lógica, traça uma demarcação nítida entre lógica e matemática, que situa a teoria dos conjuntos no segundo domínio. Com o correr dos anos, os trabalhos técnicos de lógica ocupam um lugar proporcionalmente decrescente na produção de Quine, não porque se afaste dela – a publicação em 1963 do importantíssimo *Set Theory and its Logic* prova o contrário – mas porque pouco a pouco, pelo viés de uma elucidação conceptual dos fundamentos da lógica, Quine passou a dedicar uma parte importante de sua atividade aos problemas gerais da teoria do conhecimento.

Por outro lado, ao longo de toda a sua carreira, Quine fez questão de proclamar sua adesão à teoria verificacionista da significação, o que consistiria simplesmente em reconhecer, “como Peirce”, que “a significação de uma frase depende simplesmente daquilo que é suscetível de contar como prova de sua verdade”. Segundo

ele, a aceitação desse único princípio basta para caracterizar o empirismo, e Quine não perde a ocasião de declarar-se empirista. Diante desse empirista, prático da lógica, não é despropositado pensar que ele deva ser incluído entre os representantes do empirismo contemporâneo, que superou o obstáculo aparentemente intransponível constituído pela existência de um conhecimento *a priori* (do qual a matemática é um exemplo irrecusável) provando a redutibilidade da matemática à lógica e, de modo mais geral, do *a priori* ao analítico, ficando o conhecimento das verdades analíticas despojado de todo mistério desde que se mostre que elas se fundamentam nas regras da linguagem. Em suma, verão em Quine alguém próximo do Círculo de Viena, que compartilharia com seus membros a idéia de que a lógica é um instrumento privilegiado de análise do conhecimento por permitir proceder a uma reconstrução racional do saber, que se preocuparia em mostrar o vínculo entre os enunciados teóricos e os dados da experiência e em separar a ciência de uma metafísica tida como desprovida de sentido. O estilo da argumentação de Quine (restrição dos problemas a questões estritamente delimitadas), seu desdém pela tradição filosófica, manifestado no fato de nunca citar de modo preciso nenhum dos autores considerados canônicos e de não submeter a nenhuma análise consistente qualquer argumento deles, confirma essa impressão. Elementos factuais podem corroborá-la: Quine sempre proclama sua dívida para com Russell; já em 1934 fica conhecendo na Europa os defensores do empirismo lógico, notadamente Carnap, que em 1940 será acolhido em Harvard por um ano.

A ilusão de que Quine deveria ser vinculado ao empirismo lógico do Círculo de Viena se dissipa instantaneamente à leitura de *Dois Dogmas do Empirismo* (1951), texto traduzido para o francês (trinta anos depois de sua publicação!). Nessa obra, afirma de início que a idéia de uma dicotomia entre verdades analíticas e sintéticas é desprovida de fundamento. Notemos que não é o conceito de verdade lógica – como “Todos os homens são homens” – que está em questão, uma vez que Quine pretende possuir uma definição rigorosa dele, mas o conceito mais amplo de

verdade analítica, que inclui, além das verdades lógicas, todas as obtidas a partir delas mediante substituição de sinônimos, por exemplo, “Nenhum solteiro é casado”. O empirismo lógico jamais pretendeu identificar o *a priori* apenas às verdades lógicas, o que evidentemente seria uma restrição excessiva, mas sim às verdades analíticas, e é este último conceito que carece de confiabilidade. Uma vez excluídas as definições inaceitáveis pelo fato de serem manifestamente circulares, cumpre pressupor a relação de sinonímia entre termos. Mas esta relação é inapreensível. Ou, procedendo de forma bastante genérica, digamos por exemplo que para que dois termos gerais como “animal racional” e “bípede sem penas” sejam sinônimos, não basta que sejam verdades a respeito dos mesmos objetos, mas é preciso que não possa ser de outra maneira, que a identidade das extensões deva ser não só verdadeira mas necessária; nesse caso, a noção de verdade analítica depende da constituição de uma lógica modal, de cujos fundamentos sólidos Quine tem razões para duvidar e, portanto, a interpretação nesse nível é de qualquer forma inoportuna. Ou então restringimo-nos a linguagens artificiais (para sermos precisos, a “sistemas semânticos” no sentido de Carnap), acrescentando às regras de verdade comuns postulados de significação que equivalem a fixar artificialmente as condições da sinonímia; mas então o caráter arbitrário dessa relação retirará todo o privilégio do que se fundamentar nela: serão analíticas as verdades que assim decidimos considerar por convenção. Não há razões para que elas coincidam com o *a priori* cujo campo é circunscrito antes da constituição de qualquer linguagem artificial. O segundo dogma, o do reducionismo, afirma que todo enunciado significativo é equivalente a enunciados relativos aos dados da observação. Beneficiando-se originalmente do crédito de Russell, ele fundamenta o programa construtivista de Carnap: definir todos os conceitos utilizados pelas ciências a partir daqueles que remetem diretamente aos dados sensíveis. Esses dogmas são ligados, porque quem pretende definir entende dar um sinônimo. Mas também porque, nessa perspectiva, há um lugar reservado para os enunciados verdadeiros, seja qual for a distribuição

de verdade entre os enunciados que falam diretamente do sensível: são eles que serão tidos como analíticos. Sob sua forma estrita, o reducionismo é indefensável por uma razão muito simples: Duhem provou que nenhum enunciado teórico pode ser submetido isoladamente ao controle da experiência. Quine sempre repetiu essa asserção sem lembrar os motivos que a fundamentam e sem especificar seu campo de aplicação. Nota simplesmente que, no caso de uma frase conter termos teóricos, nenhum fato (confundido com dados de observação) pode infirmá-la ou verificá-la. De Duhem, jamais citado diretamente, retoma a simples idéia de que são conjuntos de enunciados teóricos que são controlados pela experiência. Ainda que não negue que o conhecimento se “departamentalize”, ou seja, se articule naturalmente em sistemas relativamente independentes, apoiando-se no caráter indubitavelmente impreciso da distribuição do saber em teorias distintas, ele generaliza a tese de Duhem (relativa às teorias consideradas individualmente) numa tese à qual seu nome ficará ligado, e que afirma que em cada prova é o todo do conhecimento que é submetido ao controle experimental. O ônus da prova caberia aos adversários desse holismo epistemológico, que deveriam fornecer critérios estritos para traçar linhas de descontinuidade no saber. Uma vez admitida a doutrina verificacionista da significação, o holismo epistemológico, sob sua forma radical ou sob a forma moderada que lhe dá Duhem, tem por consequência imediata o princípio do empirismo: já que os enunciados só enfrentam coletivamente o tribunal da experiência, não se pode repartir entre eles a significação empírica, reduzir cada um deles. Segue-se, pois, o holismo semântico que, na formulação quiniiana, sustenta que o todo do conhecimento é a única unidade de significação. O reducionismo só pôde desenvolver-se com o esquecimento de uma tese nunca refutada, a de Duhem, à qual devemos dar todo o seu valor.

Ao cabo desse texto [*Dois Dogmas...*], não sobra quase nada do empirismo lógico: deve-se renunciar ao programa de reconstrução lógica, à definição do *a priori*, ao traçado de uma fronteira entre a ciência e a metafísica tida como vazia de significação. Além disso, Quine não deve em

absoluto ser comparado aos membros do Círculo de Viena no tocante aos objetivos de seus trabalhos. Afora o que concerne à matemática, não se encontra em sua obra nenhum estudo consistente de uma questão própria de uma ciência particular ou de uma noção determinada (por exemplo, nada sobre a mecânica quântica ou sobre a direção do tempo, para evocar títulos de Reichenbach). Uma questão como a da indução é relegada ao segundo plano, abordada de modo lateral e programático (num estudo sobre a noção de gênero natural), ou enseja a simples evocação de alguns truísmos. Não há por que se espantar com isso, nem censurá-lo a Quine. Não se pode, sem cair em incoerência, renunciar ao programa do empirismo lógico e conservar sua problemática. Corre-se todavia o risco, caso se leia apenas o texto que acabamos de descrever, de concluir que o abandono do programa é também o dos princípios e de ver em Quine um adversário dos vienenses, caprichoso e coroado de sucesso.

No que tange ao segundo ponto, Quine fica bem melhor no papel de médico-legista incumbido de determinar as causas do falecimento. O alcance do dogma reducionista tornou-se indeterminável quando se instaurou o debate sobre a forma dos enunciados básicos aos quais deviam ser reduzidos os outros. Aos que querem que eles só contenham termos que remetam aos dados fenomênicos, seus adversários fisicalistas, dentre eles Neurath, retorque que eles devem referir-se aos objetos cuja existência é admitida pelo senso comum, às suas propriedades e relações. Aceitar esta última escolha, o que em última análise foi o caso de Carnap, significa num certo sentido renunciar ao reducionismo, sobretudo se, como ele o fez, renuncia-se a construir a partir dos enunciados básicos equivalentes lógicos dos enunciados teóricos. Quanto ao primeiro dogma, as coisas são menos claras. Refutado por White, um ano antes que Quine o atacasse, ele estava ameaçado desde o instante em que Carnap teve de renunciar a reduzir a lógica apenas à sintaxe. A introdução da semântica exigia uma nova definição da analítica e nada garantia que ela fosse possível. Em suma, diante dos obstáculos, os empiristas lógicos deixaram para trás seu programa primitivo, trocando-o por programas substi-

tutivos cada vez mais modestos, mas cada vez menos naturais, e cujo hipotético sucesso só teria um impacto indeterminável e provavelmente irrisório. Quine pede simplesmente que se aprenda com a evolução que ocorreu sem qualquer intervenção sua: o fracasso dos programas é o sinal da invalidade dos princípios que os fundamentam, a qual aliás é diretamente demonstrável.

Mas não se deve pensar que Quine quer um abandono de todos os princípios do empirismo lógico. Veremos que a lógica conserva um lugar privilegiado no que se refere ao seu estatuto e ao seu papel na análise do conhecimento, mesmo que ambos não sejam mais o que eram anteriormente. O empirismo, cujo núcleo teórico se reduz à mera aceitação da teoria verificacionista da significação, nunca foi refutado; o simples fato de que aprender a linguagem consiste em associar frases ouvidas ou proferidas a estímulos ou situações apropriadas o torna indubitável. Pede-se simplesmente que voltemos a um empirismo sem dogma, sem projeto de redução nem intento de separar o analítico do sintético, e, por conseguinte, sem desejo de separar a ciência de uma metafísica tida como vazia de sentido. Esse empirismo equivale a um pragmatismo porquanto concebe o conhecimento e a linguagem como meios de reger nossas transações com o real. É o empirismo de Peirce e Dewey, às vezes pervertido pelas ambições desmedidas de certos filósofos.

Quine não almeja a originalidade pelo fato de criticar os vienenses; não quer romper totalmente com eles. Na realidade, para apreender o sentido de seu empreendimento e situar seu pensamento em relação ao deles, há que conceber que ele lhes dirige simultaneamente duas censuras: terem sido demasiado metafísicos porque visavam a fundamentar a ciência, ou seja, fazê-la repousar em princípios mais exatos que seus resultados, missão esta confiada à epistemologia armada de lógica, concebida em última análise como uma lógica aplicada. Deve-se renunciar a esse projeto, partir da representação da natureza que nos oferecem o senso comum e a ciência e que é insensato pretender pôr em dúvida. A filosofia começa com as coisas comuns; por exemplo, erige como princípio a crença universalmente compartilhada na existência dos corpos. Nessa

representação o conhecimento mostra-se apenas um comportamento particular próprio de certos organismos vivos. Fenômeno natural, ele não requer métodos de investigação que lhe sejam próprios. A epistemologia, teoria do conhecimento científico, que se atém a prolongar o conhecimento comum, só tem direitos adquiridos na qualidade de parte da psicologia, portanto na qualidade de parte do conhecimento da natureza. Mesmo armada de lógica, ela não pode almejar um outro estatuto que lhe desse vocação fundadora. Ela não passa de uma ciência natural dentre outras. Quando muito, em razão de seu objeto próprio, pode proceder a certa reordenação de nosso saber global, ou seja, incorporar alguns fragmentos esparsos que estavam primitivamente integrados no projeto de reconstrução total, mas contanto que renuncie a esse projeto. Segundo uma metáfora de Neurath, que Quine repete constantemente, em alto-mar pode-se consertar por pedacinhos o barco no qual se embarcou, mas não o destruir ou mudar de embarcação. Ao mesmo tempo, contudo, Quine censura os vienenses de não serem suficientemente metafísicos pelo fato de considerarem como pseudoquestões problemas autênticos, que uma epistemologia recolocada em seu devido lugar contribui para resolver. É isso que de modo geral ocorre com os problemas ontológicos, que consistem em determinar o que existe. Deve-se notar que a vontade de ruptura manifestada no artigo sobre os dois dogmas é uma réplica imediata à publicação, por Carnap, de um texto que marca o termo de sua evolução e no qual ele sustenta que as questões de existência só têm sentido quando tratadas no âmbito de uma determinada linguagem e que, em compensação, embora digam respeito às entidades cuja existência essa linguagem pressupõe, elas não têm conteúdo cognitivo e reduzem-se ao problema estritamente pragmático da utilidade da linguagem considerada. Manter os dois dogmas, mesmo sob uma forma adulterada, significa obrigar-se a distinguir, dentre as questões de existência, as internas e as externas, sendo estas últimas privadas de sentido. Segundo Quine, isto equivale a renunciar à filosofia, cujo único problema seria a questão ontológica.



A dificuldade que surge deve-se ao fato de que, ao menos em aparência, as próprias ciências ou o conhecimento comum são capazes de resolver as questões ontológicas. Sabemos que não existem nem maior número primo nem unicórnio, mas *hêlio no Sol* ou *números irracionais*, por experiência, dedução ou combinação dos dois procedimentos, ou seja, sem sair do âmbito da prática científica comum. Todavia, quando expomos as questões ontológicas num plano suficiente de generalidade, não há nem método claro para resolvê-las nem consenso sobre a resposta que lhes deveremos dar. Ora, essas não são questões inúteis. Não podemos tomar como exemplo a questão de saber se há corpos, que não é colocada por Quine e que é precisamente a única a ser tida como inútil; mas saber se existem inteiros naturais ou conjuntos são problemas autênticos, e conhecemos os dissabores dos matemáticos que não souberam determinar de modo preciso as condições de existência dos conjuntos. A persistência dos debates sobre os fundamentos da matemática prova, por outro lado, que os procedimentos aceitos pela comunidade científica são insuficientes para dirimir nessas matérias. Portanto, há no campo da pesquisa um lugar vago para a filosofia.

Mas é um engano supor que, confrontada com esses problemas, a filosofia dispõe para resolvê-los de um método que lhe seria próprio, radicalmente distinto daquele da ciência. Seria ainda mais ilusório pensar que o filósofo introduz alguma equivocidade no conceito de existência. “Existir” tem o mesmo sentido quer perguntemos se há coelhos no campo, números primos maiores que 10000, atributos (que se confundem somente no caso em que a identidade de suas extensões seja uma verdade necessária) ou se Deus existe. Dotado de uma área de investigação – a ontologia, cujo apanágio todavia não tem – mas privado de método científico, o que pode fazer o filósofo? Nada mais senão tratar as questões num plano suficiente de generalidade e dar à sua pesquisa uma orientação particular que podemos descrever de maneira bastante precisa, de sorte que saberemos quando é oportuno considerar filosófica uma produção intelectual.

Em primeiro lugar, o filósofo não responde diretamente à questão de saber o que existe; ele toma em consideração um conjunto de conhecimentos na sua expressão lingüística – que batizaremos teoria, de acordo com o uso generoso dado por Quine a esse termo – e se pergunta o que a verdade da teoria pressupõe como existente; sua função é extrair as assunções ontológicas das teorias. Portanto, a filosofia prolonga o conjunto de nossos saberes e não há questão ontológica a respeito da qual se possa garantir sua total independência de nossos conhecimentos mais próximos da experiência. O filósofo só lida com os conhecimentos uma vez que estes foram verbalizados. Um de seus procedimentos consistirá em converter sistematicamente as questões de fato em questões de palavras, procedimento destacado por Carnap e denominado *ascensão semântica*, sempre vantajoso porque, dos objetos, a linguagem é um dos que conhecemos melhor. Não há filosofia sem *ascensão semântica*, mas a intervenção desse procedimento é precoce e seria imprudente admitir a conversa. Falar de *ascensão semântica* não é dizer que tudo se reduz a uma questão de linguagem, pois a escolha da linguagem só é regida por considerações pragmáticas. A conversão efetuada pela *ascensão semântica* pode naturalmente ser recíproca e escolher uma linguagem sempre é escolher uma teoria, ainda que fosse porque seu manejo supõe a adesão às verdades lógicas que nela se exprimem. (A Chomsky, que julgara descobrir uma incerteza, Carnap replica que não distingue linguagem e teoria e que os problemas ontológicos se apresentam da mesma forma em ambos os casos.) Quine não cai ingenuamente na tese da neutralidade lingüística que criticara em Carnap. O filósofo se submeterá a um princípio, o da *parcimônia* (evitar entidades inúteis), que não cabe provar. Atribuir-se-á como primeiro objetivo encontrar um critério de compromisso ontológico que determine aquilo cuja existência é pressuposta por uma proposição particular.

É aqui que intervém a lógica. Só podemos formular um critério geral de compromisso depois de termos desvinculado a linguagem das expressões idiomáticas (nisso Quine se separa totalmente dos filósofos da linguagem comum).

depois que a arregimentamos na “notação canônica” que simplesmente substitui o discurso corrente por paráfrases que põem a descoberto a estrutura lógica, de modo que a partir delas a tradução para uma linguagem formal é quase imediata. O essencial é a substituição dos pronomes por variáveis submetidas à quantificação. (Traduz-se “Existe alguém que é o ancestral de todos os homens” por “Existe  $x$  tal que para todo  $y$ , se  $y$  é um homem,  $x$  é o ancestral de  $y$ ”). Não há necessidade alguma de chegar à substituição dos termos gerais por símbolos (os predicados) que designem qualquer um deles; em matéria de teoria do conhecimento é vantajoso ficar nessa fase de semiformalização. A notação canônica visada é a que só admite como construção aquelas reconhecidas pela teoria da quantificação (introdução de conectores, prefixação de quantificadores que ligam os argumentos dos termos gerais). As asserções de existência encontram aí uma expressão óbvia nas frases obtidas por prefixação de um quantificador existencial. A doutrina do compromisso ontológico cabe então em três teses: 1º Os termos singulares definidos, que pretendem nomear um determinado objeto, não comprometem. Entendamos com isso que na verdade nós os utilizamos sem estar seguros da existência do que nomeiam. Russell propusera uma técnica para eliminar as descrições definidas (ou seja, as expressões nominais que começam pelo artigo definido); para aclarar a situação, Quine quer que a estendamos aos nomes próprios. Em notação canônica transcreve-se “Sócrates é filósofo” por “Existe  $x$  que é Sócrates (= Socratiza) e que é filósofo(a)” (método que elude o problema da individuação); 2º Em posição atributiva um termo geral não compromete nem um pouco. Dizer “Sócrates é filósofo” não pressupõe de modo algum que “filósofo” nomeie um atributo ou uma classe – a dos filósofos – da qual se afirmaria que Sócrates pertence a ela. Doutrina em ruptura total com a de Russell, que pensava que o uso significativo de um termo geral exigiria que lhe correspondesse um universal. Para Quine, os termos gerais de uma teoria constituem sua ideologia. Não têm nenhuma pertinência para a determinação de sua ontologia; 3º Portanto, é às variáveis suscetíveis de ligação que compete todo o

ônus do compromisso ontológico, o que é conforme à leitura corrente do quantificador existencial. Daí a célebre frase “ser é ser o valor de uma variável”. Mas deve-se entender que o valor de uma variável não é um dos termos que pode substituir o quantificador existencial após seu apagamento; é um dos objetos tomado em sua área de percurso, um daqueles que ela tem como vocação nomear sem privilegiar nenhum deles, e cuja existência eventual e o fato de ele satisfazer tais condições garantiriam a verdade da frase quantificada. Em termos técnicos, Quine opta pela interpretação referencial da quantificação contra a interpretação substitucional.

Do ponto de vista do método, a lógica em última análise só desempenha um papel modesto. Mas assim que se quer passar para a apresentação de resultados, é dela que se deve falar primeiro e aliás, historicamente, a reflexão filosófica de Quine deriva dos problemas ontológicos que ela levanta. Isso ocorre porque certas apresentações dessa disciplina, antigamente correntes, induzem uma inflação ontológica (não se fala de variáveis proposicionais ou de variáveis de predicados?) e porque a noção fundamental de verdade lógica é bastante obscura. Quine propõe uma reforma que não incide somente sobre o vocabulário da lógica, mas também sobre sua conceitualização. Só há variáveis enquanto disponíveis para uma eventual ligação. Portanto, somente quando se quantifica sobre os predicados que substituíram os termos gerais é que se supõe que estes últimos comprometem ontologicamente. Mas essa operação marca a passagem da teoria da quantificação para uma lógica, dita de ordem superior. Daí o desejo de restringir-se à primeira mediante a aplicação do princípio de parcimônia. Aliás, a teoria da quantificação distingue-se por propriedades dignas de nota (expressas pelos teoremas de completude) e pelo fato de que as diversas definições possíveis da verdade lógica nela coincidem. Entre elas, Quine privilegia a que tem como logicamente verdadeira uma frase que continua verdadeira em todas as substituições de termos de mesma categoria gramatical quanto a seu léxico. Essa definição, que requer ser precisada, só supõe a distinção das partículas e do léxico dividido em categorias. Tem a vantagem de mostrar como a

verdade lógica depende da linguagem (nesse caso da gramática), mas não somente dela, já que é definida a partir da verdade simples das frases obtidas por substituição, a qual pode depender dos fatos. Sob certas condições ela equivale às definições utilizadas em teoria dos modelos (a partir do conceito de interpretação formal da teoria dos conjuntos) que têm a falha de pôr a lógica sob a dependência da teoria dos conjuntos.

Essa doutrina aclara os problemas atinentes ao logicismo. Uma pequena parte da teoria dos conjuntos (a teoria virtual das classes) atém-se a traduzir verdades da teoria da quantificação, na qual podemos simulá-la. Mas, assim que quantificamos realmente sobre conjuntos (escritos à direita do sinal de “pertence”), não se dá o mesmo. Ora, não se pode evitar essa operação sem grave mutilação da matemática. Em vez de recorrer a lógicas de ordem superior, é mais rápido admitir os conjuntos ou classes entre os valores das variáveis. Quine percebe que uma classe é um objeto abstrato e não uma totalidade concreta cujos elementos seriam as partes quando, explorando com Goodman os recursos oferecidos pela relação merológica entre as partes e o todo, constata que ela é muito insuficiente para as necessidades do conhecimento (sobretudo da matemática aplicada) e não pode substituir a relação de pertença. Renuncia então ao nominalismo, admitindo a existência desses objetos abstratos que são as classes. Mas, contra Russell, afirmará a irredutibilidade da matemática a uma lógica que ele confina apenas à teoria da quantificação, com fronteiras perfeitamente definidas. Mas, uma vez que o conhecimento forma um todo, apesar do caráter central da lógica, surge o problema de sua eventual revisibilidade no caso em que ela fosse exigida para integrar dados experimentais inassimiláveis de outra maneira. Sobre esse problema é equívoca a posição de Quine: há revisibilidade em princípio, mas é dito que em lógica negar a doutrina significa mudar de tema. A dicotomia do lógico e do não-lógico é ao menos um quase-dogma.

Quine admite a subdeterminação das teorias pela experiência (a impossibilidade de concluir logicamente da segunda às primeiras, aliás imposta pela rejeição do reducionismo). Mas da ad-

missão do holismo semântico e da teoria verificacionista da significação segue-se que teorias compatíveis com os mesmos fatos têm o mesmo sentido, ainda que possam ser logicamente incompatíveis, o que é uma consequência inaceitável. Ora, a doutrina da verdade lógica supõe o discurso segmentado em frases e são elementos menores que a frase que têm o encargo da referência. Logo, cumpre temperar o holismo semântico e em certa medida atribuir um sentido às frases isoladas, como o fará *Word and Object*. Aí mostra-se uma graduação que vai das frases cujas verdade e aceitação dependem muito pouco de informações colaterais e quase exclusivamente dos dados presentes na observação, por ocasião de sua prolação, até frases ditas estáveis para as quais ocorre o inverso. Os métodos da lingüística behaviorista permitem traduzir as primeiras (as frases observacionais) e conferir-lhes um sentido (a significação-estímulo) que elas possuem isoladamente. Mas a atividade de tradução faz surgir um novo problema: a frase se torna unidade de significação, mas são elementos subordinados que têm o encargo da referência. No que eu traduzo por “Há coelhos no campo”, o que expresso por “coelho” pode designar o animal, uma de suas partes ou todo o bando. Para saber a que se refere o locutor que utiliza esse termo, temos de interrogá-lo sobre o que constitui a identidade daquilo que traduzimos por “coelho”. Isto exige que tenhamos situado o aparelho da referência, constituído das partículas lógicas e do vocabulário da identidade. Seguem-se duas consequências: fixar o aparelho da referência de uma língua estrangeira é introduzir hipóteses analíticas que determinam aquilo a que o locutor se refere, noutras palavras, o modo como ele recorta o dado em objetos distintos. Tais hipóteses são estritamente inverificáveis porque sempre podemos acomodar as referências de modo que as significações, sempre atribuídas às frases globais, concordem com todas as observações do lingüista. A referência é portanto inescrutável, no sentido de que não se pode saber com certeza a que se refere um locutor, e portanto, em última análise, pouco importa ser ele estrangeiro ou não. A segunda consequência é que só há referência na medida em que há na linguagem termos ge-

rais de um tipo particular (que suportam o artigo, o plural) e que dividem a referência. Aliás, há que notar que é a presença deles que proíbe reduzir as classes a totalidades merológicas. Sem esses termos, não há uso da identidade. Ademais, não é certo que Quine, cioso sobretudo de integrar a teoria da identidade na lógica, tenha tirado todas as conseqüências dessa descoberta. Mas o que é determinar a ontologia de uma teoria ou de uma linguagem? Nada mais senão descrever, se for possível, as entidades que ela admite noutra linguagem considerada por hipótese como referencial, operação sujeita aos limites e restrições próprios de toda tradução. Assim, não se pode dar uma descrição intrínseca de uma ontologia, mas somente descrever suas relações com uma outra. Essa é a tese da relatividade da ontologia que apenas mencionamos, dada a tecnicidade dos problemas que ela levanta.

Acontece que na análise do conhecimento surgiu a necessidade de sair do âmbito da teoria da quantificação (à qual Quine quer restringir a lógica), como o prova o papel das lógicas modais ou epistêmicas. A tendência de Quine é recusar em bloco esses desenvolvimentos que questionam, junto com o princípio de substituição dos idênticos, a interpretação referencial da quantificação (ou pelo menos exigem que não se limitem às coisas naturais os valores das variáveis). Quando se admitem ligações quantificacionais através de operadores modais, obtêm-se frases como: "Existe necessariamente um número que seja maior que 5." Mas qual é esse número? Se for 9, designado como o número dos planetas, é falso que o número dos planetas seja necessariamente maior que 5. Num contexto modal, dirá Quine, as ocorrências de termos já não são referenciais. Admitir esses contextos é pôr em perigo a doutrina do compromisso ontológico e a interpretação da quantificação. Como em geral se identifica o necessário e o analítico, compreende-se a obstinação de Quine contra a lógica modal, que só seria significativa em condições muito estritas

e cuja satisfação é pouco verossímil. O nascimento de uma "semântica dos mundos possíveis" não mudará sua opinião. A dificuldade decorre do fato de se encontrar exatamente os mesmos problemas no caso dos contextos epistêmicos, embora nesse caso frases análogas àquela que citamos tenham um sentido óbvio. Para tratá-los Quine proporá inicialmente estranhas e complexas soluções que introduzem entidades intencionais (atributos ou proposições) primitivamente recusadas e cujas condições de identidade são mal determinadas. Depois ele chega a admitir no estudo deles um certo uso do conceito de mundo possível sob uma forma muito limitativa (restringindo-os às descrições da repartição da matéria entre os pontos do espaço-tempo): só é tido como possível o que é conforme à representação científica. Não é certo que tais soluções sejam satisfatórias.

Apenas pudemos evocar os problemas nos quais redundava essa filosofia. Estamos provavelmente em presença do sistema mais rico e mais coerente que já foi construído, tendo como fundamento o princípio de que a natureza é tal como nos revela a representação objetiva e que o filósofo não deve sair do campo da objetividade. Seus limites e as dificuldades encontradas são o tributo a pagar pelo respeito a esse naturalismo.

• *Mathematical Logic*, Nova York, 1940; *From a Logical Point of View*, Nova York, 1953; *Set Theory and its Logic*, Cambridge (Mass.), 1963; *Selected Logic Papers*, Nova York, 1966; *The Ways of Paradoxes*, Nova York, 1966; *Logique élémentaire*, Paris, 1972, trad. franc. J. Largeault e B. Saint-Sernin; *Méthodes de logique*, Paris, 1972, trad. franc. M. Clavelin; *Philosophie de la logique*, Paris, 1975, trad. franc. J. Largeault; *Le mot et la chose*, Paris, 1977, trad. franc. J. Dopp e P. Gochet; *Relativité de l'ontologie*, Paris, 1977, trad. franc. J. Largeault; *The Time of my Life, an Autobiography*, MIT Press, 1985.

⇒ P. Gochet, *Quine en perspective*, Paris, 1978; J. Largeault, *Questions de mots, questions de faits*, Toulouse, 1980.

Maurice BOUDOT

# R

## RAWLS John, 1921-

Filósofo americano nascido em Baltimore, John Rawls é professor de filosofia em Harvard desde 1959. Sua obra gira em torno de *Teoria da Justiça*, um dos livros mais discutidos do século XX. Falar de Rawls equivale a comentar essa obra: a maioria dos artigos anteriores a 1971 fornecem instrumentos que só terão uso efetivo no sistema constituído pelo *opus maximum*, e os textos publicados desde então, embora introduzam mudanças de direção significativas, só podem ser compreendidos a partir dela.

Rawls propõe uma concepção sistemática da justiça social, supostamente capaz de ser aceita por sujeitos racionais num debate ético bem conduzido. Seu projeto pertence tanto à filosofia moral quanto à filosofia política. Seria um erro ver nele um puro produto da “filosofia analítica”, já que suas mais insistentes referências são a tradição utilitarista – em especial tal como é reformulada em nossos dias por certos teóricos dos jogos, como Harsanyi – e a tradição contratualista, de Locke, Rousseau e Kant. A estrutura de uma teoria moral é determinada pelo modo como articula os conceitos de justo e de bem (*right and good*). As teorias *teleológicas* definem o bem como o que convém buscar, independentemente de qualquer outra consideração, e o justo como a maximização do bem. As visões “perfeccionistas”, segundo as quais o bem é, por exemplo, definido de acordo com a qualidade das obras produzidas por uma cultura, ou o utilitarismo, que define o justo como a maximização da soma das satisfações dos desejos dos indivíduos, são

teleológicos. As concepções *deontológicas* não especificam o bem independentemente do justo, ou não definem o justo como a maximização do bem. São as concepções liberais propriamente ditas (Hayek, Nozick), que não consideram outra justiça senão aquela resultante da aplicação de “regras de conduta justa”, no sentido de Hume, mas também as concepções de tipo “kantiano”, como a de Rawls, que não utilizam nenhum princípio de maximização do bem e que, ao contrário, supõem que a concepção do justo limita as satisfações legítimas: não se deve levar em conta a satisfação do senhor em dominar o escravo se os princípios de justiça excluírem esse tipo de relação social. Uma concepção deontológica não é (necessariamente) indiferente às *conseqüências* da escolha de uma regra: mas nada obriga a pensar que a situação resultante da escolha de regras justas corresponderá à maximização do bem, seja qual for seu conteúdo. Rawls fala de “primazia do justo sobre o bem”.

As teorias do justo podem ser “intuicionistas” ou “construtivas”, conforme neguem ou admitam ser possível hierarquizar as diferentes concepções do justo. O intuicionista afirma que a complexidade das questões morais desafia qualquer tentativa de dar-lhes uma imagem sistemática que possibilite decisões não ambíguas. O utilitarismo é uma teoria “construtiva” (em princípio), daí decerto o interesse que suscita entre os economistas. Ora, Rawls considera que ele se choca com algumas de nossas convicções morais e que não conduz, de maneira natural, a um “equilíbrio reflexivo” (entre princípios e intuições).



Numa palavra, não leva suficientemente em conta a pluralidade das pessoas e a dignidade delas, no sentido kantiano. Assim, os indivíduos *podem* vir a ser considerados não como fins, mas unicamente como meios (da felicidade de todos). O objetivo de *Teoria da Justiça* é produzir uma teoria sistemática e construtiva da justiça que esteja em “equilíbrio reflexivo” com nossas convicções morais profundas. Dentre elas, não é de menor importância a rejeição da arbitrariedade na distribuição dos frutos da cooperação social, que inevitavelmente gera conflitos quanto ao que seria uma partilha “equitativa”. Essa arbitrariedade não pode ser eliminada, mas não deve ser levada em conta numa argumentação pública sobre os princípios que devem governar as “instituições básicas da sociedade”. As concepções meritocráticas, que fazem a distribuição depender de fatores tais como os “dons”, concedem assim demasiada importância à “dotação inicial” de cada um, fruto do acaso genético e social.

A teoria da justiça como equidade (*as fairness*) não envolve nenhuma concepção *a priori* do bem e não leva em conta diretamente os méritos diferentes dos indivíduos. Ela estipula que as instituições básicas da sociedade devem ser organizadas de modo que respeitem os seguintes dois princípios:

1) Toda pessoa tem o mesmo direito a um sistema plenamente adequado de liberdades e de direitos básicos iguais para todos, compatível com um mesmo sistema para todos.

2) As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: em primeiro lugar: *a)* devem estar vinculadas a funções e ocupações abertas a todos em condições de justa (*fair*) igualdade de oportunidades; e, em segundo lugar: *b)* devem ser mais vantajosas para os membros menos favorecidos da sociedade (“princípio de diferença”).

Note-se o realismo do princípio de diferença: ele não propõe a igualdade total, que parece *a priori* mais “equitativa”. Ao contrário, permite falar de “desigualdades justas”, expressão que corre o risco de passar, se não se tomar cuidado, por um sinistro oxímoro. Rawls supõe que a igualdade (de rendas) não poderia ser unanimemente aceita (ela não é “Pareto-ótima”), se considerar-

mos que, não estimulando ninguém a trabalhar e a assumir riscos, ela só pode produzir um resultado global inferior para todos em (certas) sociedades desigualitárias, mesmo não superestimando os efeitos deletérios da inveja. (Rawls não ignora as virtudes do mercado como processo de produção racional de recursos. O princípio da determinação da renda – independentemente das redistribuições posteriores – pela contribuição marginal do trabalho é legítimo: contudo, ele não depende essencialmente do mérito de cada um, dado o papel desempenhado pela demanda.) O segundo princípio intervém como critério de seleção das desigualdades legítimas. Um aumento da desigualdade só se justifica moralmente se repercutir de maneira favorável na situação dos mais desfavorecidos.

Os dois (três) princípios devem ser hierarquizados, porque não são dedutíveis de uma regra única que permitiria arbitragens pela existência de uma “medida em comum”, e porque convém superar o intuicionismo fornecendo um meio de hierarquizar as reivindicações que se fundamentam em um ou outro dos princípios. Rawls os ordena de maneira “lexicográfica”, a saber, como a ordem das palavras num dicionário: nenhuma infração ao princípio (1) poderia ser autorizada em nome do princípio (2), nem ao princípio (2 *a*) em nome do (2 *b*). (O princípio de diferença utiliza o mesmo tipo de ordem, em proveito dos mais desfavorecidos.) Assim, nenhuma diminuição das desigualdades poderia ser um argumento para legitimar uma restrição das liberdades básicas. Não se pode restringir a liberdade senão pela causa da liberdade. Rawls não opõe justiça e liberdade, mas atribui aos direitos do homem um estatuto privilegiado no próprio seio da teoria da justiça: uma violação desses direitos fundamentais constitui uma injustiça de primeira ordem.

Falta mostrar que essa concepção de justiça 1) pode ser preferida a outras no âmbito de uma deliberação moral, 2) não se choca com “nossos” juízos intuitivos quanto ao que é inaceitável. É nesse ponto que intervém o procedimento do “véu de ignorância”, a ser concebido como uma experiência de pensamento que visa a abrir o campo de uma argumentação puramente ética, estruturada por coerções fortes que determinam

o tipo de argumentos admissíveis. Mediante essa interpretação metodológica, a operação da “posição original” se mostra uma ficção de tipo contratualista: suponhamos indivíduos racionais, não particularmente altruístas, mas desejosos de escolher princípios de justiça capazes de animar a sociedade, noutras palavras, de tornar possível uma cooperação social frutuosa e não violenta. Privam-se os indivíduos de toda informação sobre a posição deles na sociedade e sobre a sua própria concepção do “bem viver”. Essa restrição visa a garantir a objetividade dos juízos. São mantidas apenas informações gerais indispensáveis à colocação do problema: trata-se em especial daquilo a que Hume chamava as “circunstâncias da justiça”, notadamente a escassez relativa dos recursos, mas também o fato de que os projetos individuais podem entrar em conflito. Portanto, nem todo recurso à experiência é rejeitado, contanto que seja de ordem geral: chegou-se a falar de um “kantismo com feições humanas”. Enfim, coerções formais de ordem ética pesam sobre a escolha dos “contratantes”: os princípios eleitos deverão ser gerais, de aplicação universal, públicos e irrevogáveis. O “véu de ignorância” deveria permitir a escolha dos melhores princípios. Mas não dispomos de um mapeamento das teorias possíveis e devemos contentar-nos com uma lista de concepções tradicionais: o utilitarismo e suas variantes, as concepções “perfeccionistas”, o liberalismo integral (“sistema da liberdade natural”), a meritocracia e o sistema da igualdade democrática, representado pela interpretação rawlsiana dos “dois princípios”.

O utilitarista pode recorrer ao procedimento do véu de ignorância. Mas deve mostrar que é possível efetuar “comparações interpessoais de utilidades cardinais”, noutros termos, que existe uma medida em comum nos “índices de satisfação” dos indivíduos, se quiser dar um sentido à afirmação de que os ganhos de uns prevalecem sobre as perdas dos outros. Em compensação, o princípio de diferença não requer o conhecimento das preferências de cada um e só exige uma comparação *ordinal*, porquanto basta concentrar-se no “mais mal aquinhoado”. Os indivíduos sob o véu da ignorância não poderiam conhecer, segundo Rawls, suas preferências particulares,

seus fins, sua concepção do “bem”. Mas têm de supor que certos bens (“primários”) lhes serão necessários, e isso seja qual for seu projeto de vida futuro. Trata-se dos direitos, das liberdades e das possibilidades oferecidas, da riqueza e do “senso do valor pessoal”. Os contratantes ignoram seu projeto de vida, mas sabem que têm racionalmente interesse em garantir para si a maior quantidade possível de bens primários. Ignorar isso equivaleria a privar os agentes de todo motivo de escolha. Assim, a liberdade de consciência para todos, que constitui um dos pontos fixos de nossos juízos bem ponderados, é o único princípio que se possa escolher com relação a esse bem primário, mesmo quando se ignoram as preferências próprias: talvez sejamos de temperamento intolerante, mas não nos é dado levar esse fator em conta. O véu de ignorância funciona como uma “típica do juízo prático” e permite dar um sentido à idéia de “vontade geral” em matéria de justiça.

A justificação do “princípio de diferença” é uma operação mais delicada. Rawls sustenta que o véu de ignorância submete a uma situação de incerteza radical, na qual a única regra de decisão racional é a do “máximo”. Esse princípio prescreve preferir o roteiro que garanta o melhor resultado mínimo. Trata-se, pois, de uma regra de prudência, e Rawls foi criticado sobre esse ponto. Seu argumento baseia-se na idéia de que aqueles que têm o poder de decisão na situação original ignoram inclusive as probabilidades objetivas de distribuição de rendas. Em compensação, para um “bayesiano”, tal ignorância não poderia impedir um agente de agir de acordo com a “maximização da utilidade esperada”, contanto que se autorize a intervenção de probabilidades subjetivas. Rawls parece ter evoluído, pois reconhece que apresentar o raciocínio favorável ao segundo princípio somente em termos de escolha racional no incerto talvez fosse um erro: convém insistir mais no fato de que aqueles que têm o poder de decidir são aqui sujeitos morais, dotados de um “senso da justiça”, desejosos de se precaver contra o risco de perder o “auto-respeito” e ciosos de estabelecer princípios de cuja escolha não se arrependerão, o que poderia ameaçar a “estabilidade” da ordem social. Seja como for, o princípio de dife-

rença, ainda que sua eficácia seja limitada pela primazia dos dois outros princípios, concentra uma grande parte das dificuldades do sistema.

Podemos nos perguntar em que medida essa teoria é universal: não recorremos constantemente a “nossas” intuições de democratas liberais, à nossa aceitação dos direitos do homem, e isto até na construção da posição original? Há por certo um risco de circularidade, que é matizado pelo fato de os princípios escolhidos não serem o simples decalque de nossas intuições reflexivas, fosse apenas pela sua sistematicidade e seu caráter construtivo. A originalidade da teoria não provém dessa dependência (inevitável) para com os juízos básicos que constituem a base da “modernidade”, mas, ao contrário, de seu compromisso *mínimo* para com toda metafísica do sujeito. Os princípios liberais não dependem aqui de uma concepção liberal completa da situação humana, diferentemente do que encontramos em Kant ou Mill.

Segundo Rawls, ao menos depois da Reforma, o fato central das sociedades modernas, mais que a bandeira da igualdade, é o pluralismo das concepções do bem viver. É esse pluralismo que obriga a rejeitar qualquer volta ao tema “holista” do *Fim da Cidade* e a duvidar de certas concepções teleológicas do Justo, que pressupõem um Bem comum, ou pelo menos totalizável. Ora, esse pluralismo é metafísico, uma vez que se aplica aos valores e às concepções que os indivíduos têm dos “fins últimos da existência”. Em consequência, Rawls pleiteia pela neutralidade metafísica da filosofia política, pois só ela permite inferir um “consenso por confrontação (acareação?)” quanto aos princípios de coordenação da ação. Não se deve ver nessa modéstia o sinal de um positivismo inconfesso ou de uma fraqueza de pensamento, mas antes algo como o equivalente filosófico da idéia republicana de laicidade. Sob o véu de ignorância, supõe-se que os indivíduos escolham princípios que devem poder ser postos em prática por cidadãos “completos” que não compartilham as mesmas concepções de vida.

A dificuldade está na impossibilidade de contentar-se com um *modus vivendi* de tipo hobbesiano, no qual indivíduos estranhos uns aos outros entrariam em acordo para coexistir mediante um

mero cálculo de interesses. Os societários rawlsianos são movidos por seu interesse, mas consideram a cooperação social regada por princípios de justiça um bem. O consenso que se segue é de ordem moral, sendo isso o que permite atribuir-lhe uma estabilidade que os *modus vivendi* não possuem. A concepção política da pessoa que comanda a arquitetura da teoria permanece tolerante, por não representar um “ideal moral” que deve dirigir a totalidade dos aspectos da existência: o liberalismo implica que ele próprio não deve ser obrigatório. Exige-se somente que os indivíduos aceitem essa concepção da pessoa, isto é, a idéia de cidadania.

É natural que a teoria rawlsiana, independentemente de suas dificuldades internas, tenha sido submetida às críticas dos individualistas radicais bem como às dos “comunitaristas”, de inspiração conservadora ou neomarxista. Com efeito, seu objetivo nada menos é que procurar superar as oposições clássicas entre “socialismo” e individualismo ou entre a “liberdade dos Antigos” e a dos “Modernos”. A questão da própria estabilidade da teoria é análoga à da estabilidade das sociedades democráticas contemporâneas, caracterizadas pela tensão entre os ideais “libertários” e igualitários, e pela busca de valores comuns num mundo de indivíduos.

• J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard, 1971; trad. franc., C. Audard, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.

⇒ J. Rawls, *Justice et libertés, Critique*, número especial, junho de 1989; com um artigo de Rawls, “Les libertés de base et leurs priorités”, assim como uma bibliografia completa; *Individu et justice sociale, Autour de J. Rawls*, Seuil, 1988; com um artigo de Rawls, “La théorie de la justice comme équité: une théorie politique et non métaphysique”; *L'âge de la science*, O. Jacob, n° 1, pp. 17-98; *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 1988; com um artigo de Rawls, “L'idée d'un consensus par recoupement”; *Fondements d'une théorie de la justice*, ed. J. Ladrière e P. Van Parijs, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, 1984; *Reading Rawls*, ed. N. Daniels, Stanford, 1989; A. Boyer, *L'oubli de soi. Du mythe de Protagoras au voile d'ignorance*, *Philosophie*, n° 28, 1990; De la métaphysique au politique, *Cahiers de Philosophie politique et juridique*, n° 28, Caen, 1990; J.-P. Dupuy, *Le sacrifice et l'environnement*, Seuil, 1992; P. Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Seuil, 1991.

Alain BOYER

**REID Thomas, 1710-1796**

Thomas Reid, que fundou a escola escocesa denominada “filosofia do senso comum”, nasceu em Strachan no Nordeste da Escócia. Seu pai era pastor protestante nessa cidade mas seus tios, professores de matemática, haviam introduzido nas universidades escocesas a ciência de Newton, pela qual Reid também se interessava muito. No entanto, primeiro seguiu as pegadas do pai: estudou teologia em Aberdeen e durante quinze anos foi pastor em New Machar, perto de Aberdeen. Em 1752, foi eleito professor de filosofia no King's College Aberdeen e, em 1763, substituiu Adam Smith como professor de filosofia moral na Universidade de Glasgow. Retirou-se quando fez setenta anos e morreu em 1796. Publicou uma única obra de filosofia (afora um breve ensaio sobre Aristóteles) enquanto foi professor – suas *Investigações*, publicadas em 1764. Preparou sua obra-prima, os *Ensaio*s, depois de aposentar-se, utilizando suas notas de leitura e comunicações. Os *Ensaio*s foram publicados em dois tomos, em 1785 e 1788, ao passo que sua filosofia do senso comum já estava muito em voga, por causa da influência de Reid sobre seus alunos, em particular sobre Dugald Stewart. Reid teve grande influência na França, sobre o pensamento de Victor Cousin, e nos Estados Unidos, sobre os fundadores de Princeton e de Yale. Na Escócia, suas idéias foram de início desenvolvidas por Stewart e depois por Sir William Hamilton. Depois da vitória de John Stuart Mill sobre Hamilton, a filosofia de Reid ficou quase esquecida até nossos dias, quando recupera muito de sua influência.

Enquanto era estudante universitário, Reid diz ter sido discípulo de Berkeley (*Ensaio*s, II, x), influência à qual também se pode atribuir sua preocupação com uma teoria da visão (notadamente em suas *Investigações*). Mas foi o *Tratado* de Hume, publicado em 1739-1740, que abalou as idéias de Reid. Leu-o enquanto era pastor e, como era de esperar, as conclusões de Hume a respeito da moral e da religião pareceram-lhe totalmente condenáveis. Mas ficou ainda mais perturbado com as conclusões concernentes ao conhecimento humano. Diferentemente da maior

parte dos críticos, Reid reconheceu que as conclusões de Hume seguiam logicamente premissas do empirismo: Hume aceitara sem nenhum questionamento a teoria do conhecimento que os outros empiristas haviam aceito, sem que houvesse nenhuma evidência em seu favor. Segundo essa teoria, não conhecemos nada diretamente. Todo o conhecimento é mediado por idéias no entendimento (o que chamamos de “imagens” quando tratamos da percepção visual). Numa carta a um amigo, Reid declarou que esse era o fato mais importante de sua vida: o questionamento dessa “teoria das idéias”. De fato, sua crítica do empirismo penetra até seu núcleo representado por essa teoria. Mas o que ele diz sobre os outros assuntos filosóficos não possui tanta originalidade. Sua contribuição original para a história da filosofia encontra-se em sua interpretação do método da ciência, baseada numa filosofia do espírito, e em sua teoria do conhecimento apoiada no “senso comum” e que ele havia desenvolvido como base de todas as suas outras opiniões filosóficas.

Segundo Reid, os outros empiristas haviam menosprezado o método de Bacon e Newton nas ciências naturais. Em sua revolta contra a escolástica e os racionalistas, esses filósofos só haviam enfatizado a importância de chegar às conclusões tendo por base a experiência. Não haviam reconhecido que é necessário, mesmo na ciência e na matemática, ter algo seguro, isento de argumentação, antes que se inicie o raciocínio. Os geômetras desde Euclides serviram-se dos axiomas; todos os progressos recentes na ciência natural eram devidos a uma causa de mesma ordem. Depois de formular as leis do movimento por indução e experiência, Newton as havia utilizado como axiomas para sustentar suas teorias científicas. A fim de aplicar esse método à filosofia do espírito, devia-se tomar como ponto inicial um conjunto de assunções e, ao mesmo tempo, chegar às conclusões pela indução e pela experiência e não por uma especulação *a priori*. Segundo Reid, a tarefa do filósofo não era somente explicar todas as operações do entendimento humano; era também dar conta das “leis da natureza” do entendimento.

Os dois elementos cruciais da filosofia de Reid, os primeiros princípios e o senso comum, resultam dessa concepção do método científico. Os primeiros princípios – seus axiomas – são auto-evidentes; temos de aceitá-los sem nenhuma prova. São também “a base de todo raciocínio”. Com isso Reid não quer dizer que eles são as premissas das argumentações particulares, mas sim o que constitui a subestrutura que delimita a própria possibilidade de qualquer atividade humana racional. Naturalmente, Reid considera primeiros princípios as verdades necessárias da lógica e da matemática; seus “primeiros princípios das verdades contingentes” são mais interessantes. Reid estabelece a lista desses primeiros princípios duas vezes nos *Ensaio*s (I, II, e VI, v, vi) e fica evidente que apenas os cinco primeiros dentre os doze que Reid nos oferece satisfazem as exigências que ele próprio impõe para os primeiros princípios. Tomam como ponto de partida uma consciência cartesiana e fornecem-nos a existência contínua do eu pessoal, a memória do passado, o conhecimento do mundo exterior e (embora Reid fique aqui um pouco confuso) o conhecimento das outras mentes. É evidente que precisamos ter a garantia desses princípios, ou de algo similar, senão não possuiríamos nenhuma possibilidade de atividade cognitiva. Os outros princípios de Reid referem-se ao caráter e à conduta dos homens. Estes princípios são muito menos plausíveis, sendo importante distingui-los dos princípios cartesianos a fim de evitar a acusação de uma escolha arbitrária dos primeiros princípios. Reid propõe mais uma exigência para seus axiomas filosóficos: ninguém pode pô-los em dúvida se não quiser ser considerado louco. Aqui, Reid parece estar enganado. Parte importante da tarefa do filósofo é questionar as próprias assunções que todos nós fazemos e exigir sua justificação. Era esse o intuito de Hume, mas Reid não compreendeu bem o objetivo de seu adversário.

A doutrina do senso comum oferece-nos a explicação fornecida por Reid sobre o nosso conhecimento dos primeiros princípios. O conhecimento ao qual chegamos com base nesses princípios é sempre resultante da indução ou da dedução. Ora, o conhecimento dos próprios princípios introduz

uma terceira faculdade da mente humana que os filósofos não levaram em conta – ou seja, o senso comum. Daí resulta certa tecnicidade do termo: não se trata da sabedoria prática ou do “tosco bom senso”. Segundo Reid, é o fato de um homem possuir essa faculdade que nos permite olhá-lo como ser racional. O senso comum não se opõe à razão, ou seja, a nossas capacidades de raciocínio. Ao contrário, o senso comum e a razão constituem ambos a racionalidade humana. Reid diz que o senso comum é “intuitivo”, e, embora não explique com muita precisão como essa faculdade cognitiva tão desprezada fornece-nos conhecimento, convém entendê-la como o que se chama hoje de “intuição”. Nesse ponto chegamos a uma dificuldade séria de sua teoria. Reid não oferece nenhuma justificação para nossa crença naquilo que o senso comum nos diz, salvo uma “justificação” subjetiva: é-nos impossível duvidar dessas crenças. A certeza que o senso comum deveria dar-nos em relação aos primeiros princípios parece ser, portanto, apenas um fenômeno psicológico e, em consequência, nada vale contra as dúvidas epistemológicas do cético.

Não obstante, Reid pensou ter obtido uma vitória decisiva contra o cético. Não se contentou em concluir que precisamos crer naquilo que o senso comum nos diz (conquanto isso seja verdade). Sua intenção era reabilitar o valor intelectual de tal crença, que Hume contestara. Mas a intuição, ou o senso comum, necessita, como as nossas outras capacidades racionais (de indução e de dedução), de suas próprias regras e de um padrão de prova ou de justificação. Reid não satisfaz essa necessidade sob a forma de um sistema completo, mas consegue estabelecer a possibilidade de uma outra filosofia empirista que não a de Hume, filosofia que não conduziria ao ceticismo. É por isso que, como vira Cousin, Reid pode ser considerado, “junto com Kant (como) o primeiro metafísico do século XVIII” (*Phil. Écosaise*, Introdução).

• *Recherches sur l'entendement humain* (*An Inquiry into the Human Mind*), 1764; *Essais sur les facultés de l'esprit humain* (*Essays on the Intellectual Powers of Man*), 1785; *Essais sur les facultés actives de l'esprit humain* (*Essays on the Active Powers of the Human Mind*), 1788. A tradução francesa clássica é a de Th. Jouffroy (t. I publicado por



V. Masson, Paris (1836), t. II-VI publicados por A. Sautelet & C<sup>te</sup>, Paris (1828-1829). A edição clássica inglesa das *Obras Completas* é a de Sir William Hamilton (4<sup>a</sup> ed., Edimburgo e Londres, 1854).

⇒ S. F. Barker e T. L. Beauchamp, *Thomas Reid: Critical Interpretations*, Filadélfia, 1976; V. Cousin, *Philosophie écossaise*, 3<sup>a</sup> ed., Paris, 1857; S. A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense*, Oxford, 1960; A. F. Gyzanov, *The Philosophy of the Scottish School*, Moscou, 1979 (em russo); O. M. Jones, *Empirism and Intuitionism in Reid's Common Sense Philosophy*, Princeton, 1927; K. Peters, *Thomas Reid als Kritiker von David Hume in den Hauptpunkten des Erkenntnis*, Berlim, 1909; J. Priestley, *An Examination of Dr. Reid's Inquiry, etc.*, Londres, 1774; M. F. Sciacca, *La Filosofia de Tomaso Reid*, Milão, 1935.

Timothy J. SUTTON

### RICKERT Heinrich, 1863-1936

Pensador alemão, falecido em Heidelberg. Professor de filosofia em Friburgo e depois em Heidelberg, onde sucede a Windelband e dá prosseguimento à tradição filosófica de Zeller e Kuno Fisher. O neokantismo de Rickert, para quem a filosofia é uma ciência sistemática, tem uma orientação essencialmente axiológica na medida em que o próprio problema do conhecimento se resume a uma atividade do sujeito, ou seja, a um posicionamento em relação a valores e para valores, donde tira toda a sua solidez. Assim a história torna-se uma “conceitualização individualizante” que torna a situar o indivíduo no âmbito de valores dotados de validade absoluta: os valores normativos e universais da cultura (*Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen, 1899). Com isso, nega à história toda possibilidade de ligar os fatos por intermédio de leis gerais e abstratas, pois na história só há acontecimentos únicos e concretos. A palavra lei em história contém em si mesma uma contradição.

Bertrand OGILVIE

### RICOEUR Paul, 1913-

Filósofo francês; depois de estudar filosofia em Rennes, Ricoeur leciona filosofia em Estrasburgo, onde sucede a Jean Hyppolite (1950-1955),

em Paris-Sorbonne (a partir de 1956), em Nanterre (1966-1978) – é reitor da Faculdade de Nanterre de março de 1969 a março de 1970 – e em Chicago. Diretor do Centre de Recherches Phénoménologiques et Herméneutiques no Centre National de Recherches Scientifiques.

Tradutor e intérprete de *Ideen* de Husserl, o autor se inscreve na herança tanto da fenomenologia husserliana como da filosofia da existência (Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Karl Jaspers). A maior preocupação de seu pensamento é ampliar a filosofia da reflexão na direção de uma hermenêutica filosófica ciosa de manter um diálogo fecundo com a fenomenologia da religião, a lingüística, a psicanálise e a exegese bíblica. Esse pensamento, que renuncia a uma construção sistemática, é alicerçado pela coerência de seu próprio percurso hermenêutico que se efetua segundo três ciclos: o ciclo de uma filosofia da vontade (1950-1960), a elaboração das grandes linhas de uma hermenêutica filosófica dominada pelo tema do “conflito das interpretações” (1960-1975) e, por fim, o retorno a problemas aparentemente mais circunscritos, mas que na realidade contêm os elementos de uma nova filosofia do sentido: a metáfora viva e a intriga histórica (1975-1983).

*Philosophie de la volonté* (1950-1960) apresenta-se como um tríptico. A primeira parte é constituída por um estudo fenomenológico das estruturas do voluntário e do involuntário, analisadas em sua reciprocidade, de acordo com a tríplice dimensão da decisão, do agir e do consentimento. A análise do autor é regida por três idéias diretrizes: 1. Verifica-se em todos os níveis de análise, sob figuras sempre novas, a reciprocidade do voluntário e do involuntário; 2. A subjetividade é a medida comum de ambos; 3. Enquanto a análise distingue o caráter tensional, conflituoso e dramático da esfera da vontade, ela não termina no paradoxo, mas na conciliação. A idéia do consentimento, do *fiat*, que dá uma forma final às figuras do eu *eles*, é a expressão última dessa conciliação. O consentimento não é necessariamente uma capitulação. É a mais alta expressão de uma liberdade para além da recusa ou da resignação diante das implacáveis necessidades do caráter, do inconsciente e da vida. A liberdade, assim

compreendida como liberdade somente humana, assume dentro de si mesma as polaridades do voluntário e do involuntário. Permite realizar a passagem no limite em que aparece o limite de toda filosofia da vontade: “querer não é criar”, e onde por isso mesmo abre-se para uma *poética* das figuras da esperança.

O segundo momento dessa filosofia da vontade é definido pelo conceito da *falibilidade* que permite inserir a possibilidade do mal moral na constituição *a priori* do próprio homem. “Dizer que o homem é falível significa que a limitação própria de um ser que não coincide consigo mesmo é a fraqueza originária de onde procede o mal.” Uma “patética da miséria”, que se propõe analisar na ordem teórica e prática as figuras dessa desproporção constitutiva do ser humano, atinge seu ponto culminante na análise da fragilidade afetiva. Nesta se manifesta a experiência mais especificamente humana da “falha” que define o solo sobre o qual pode estabelecer-se uma antropologia filosófica. Essa antropologia define-se pela tríade: afirmação originária, diferença existencial, mediação humana. O homem em sua realidade é o resultado da oposição entre a afirmação originária e a diferença existencial. “O homem é a alegria do Sim na tristeza do finito.”

Um abismo separa essa análise transcendental da falibilidade da experiência efetiva da falta. É esse abismo, que desde sempre constitui a *crux* da filosofia, que o terceiro tomo de *Philosophie de la volonté* propõe-se transpor. Apenas uma “simbólica” do mal permite preencher a distância entre a simples possibilidade do mal e a realidade da falta. Para poder pensar nesse ponto, a reflexão filosófica deve aceitar deixar-se guiar por um discurso diferente daquele da mera reflexão: o discurso do símbolo que “faz pensar”. Trata-se, para começar, da linguagem totalmente elementar da confissão, que traduz em símbolos primários a realidade da falta: a mácula, o pecado, a culpa. Trata-se, em segundo lugar, dos mitos que veiculam esses símbolos. Dada a sua estrutura narrativa, apenas o mito pode dar conta do caráter dramático da experiência da falta. “O mito exerce sua função simbólica pelo meio específico da narrativa, porque o que ele quer dizer já é drama.” Essa dimensão factual, e não

seu caráter etiológico, é o núcleo insuperável do mito. A “simbólica do mal” não é uma “mitologia exaustiva”, só se interessa pela tipologia dos mitos que tematizam a questão da origem e do fim do mal: o drama da criação que assimila o mal ao caos, o mito trágico do deus maldoso, o mito “adâmico”, que distingue a origem do mal e aquela mais originária do bem e abre em suas diferentes figuras uma “visão escatológica” da história, enfim o mito da alma exilada, que fundamenta o dualismo antropológico da alma e do corpo. O estudo tipológico desses quatro mitos fundamentais é animado por uma visão dinâmica: o mito adâmico tem uma preeminência visto que permite integrar os momentos estruturais dos outros três mitos. Tal integração escapa a qualquer estudo científico do universo dos mitos, ela determina fundamentalmente uma *aposta hermenêutica*. O ciclo da filosofia da vontade que lembra com força, tanto no plano transcendental como no plano empírico, os limites da vontade e de uma simples visão ética do mundo, abre-se assim para o programa de uma hermenêutica filosófica.

O que especifica essa hermenêutica é a preocupação de devolver ao problema hermenêutico sua dimensão filosófica e de conceber uma teoria geral da interpretação diferente da de uma simples enciclopédia ou metodologia das ciências da interpretação. Essa preocupação a aproxima das empreitadas similares de Dilthey, Heidegger e, mais particularmente, de Gadamer. Certo número de aspectos particulares constituem a originalidade da posição do autor.

“O símbolo faz pensar”: essa frase que aparece já em *La symbolique du mal* perpassa toda a obra do autor. Ela formula a dupla vocação de uma filosofia hermenêutica: acolher a doação do sentido em todo lugar em que se apresente: “Interpres sum, nihil symbolici a me alienum esse puto”, sem renunciar ao voto filosófico da reflexão. A filosofia hermenêutica é uma filosofia da reflexão que aceita deixar-se surpreender pelo símbolo, em qualquer ordem que seja. Ora, as zonas de emergência do símbolo são necessariamente múltiplas: a simbólica do mal, a linguagem do desejo, as produções da imaginação poética. No entanto, o que unifica essas manifesta-

ções simbólicas diversas é a afinidade de uma mesma estrutura semântica, a do duplo sentido. A filosofia hermenêutica propõe-se como tarefa fundamental analisar essa estrutura em seus diferentes lugares de emergência.

“*O conflito das interpretações*”: O que impede essa hermenêutica de transformar-se numa “ciência unificada” da interpretação é a consciência da dimensão conflituosa do próprio campo hermenêutico. Essa fratura não é acidental: é o problema principal pelo qual a hermenêutica se torna filosófica. De um lado, o campo do símbolo, excetuando-se a estrutura do duplo sentido, é fundamentalmente heterogêneo. Mas suas interpretações também o são: a interpretação desmistificadora dos “mestres da suspeita” (Marx, Nietzsche, Freud) está voltada para uma “arqueologia do sujeito” que procura identificar, aquém das ilusões da consciência, os interesses ou as motivações ocultas. A fenomenologia do sagrado determina a aposta hermenêutica inversa à da verdade e da manifestação. A fenomenologia do espírito determina a aposta de uma teleologia progressiva das figuras da consciência. A hermenêutica acha-se diante da tarefa de pensar a complementaridade de interpretações tão antitéticas. Nisso ela continua fiel à intuição principal de uma filosofia da reflexão: “Uma filosofia reflexiva deve incluir os resultados dos métodos e das pressuposições de todas as ciências que tentam decifrar e interpretar os signos do homem.” Mas esses resultados são mediados pela própria reflexão. A filosofia hermenêutica renuncia à problemática do ponto de partida absoluto da reflexão. Pela mesma razão olha para a ontologia, que para ela é uma terra prometida na qual não entra.

“*Crer para compreender, compreender para crer*”: O “círculo hermenêutico” que para os românticos (Ast, Schleiermacher) era o da parte e do todo, e que Gadamer e Heidegger definem como o da pré-compreensão, é analisado por Ricoeur mais particularmente como círculo da crença. A interpretação se torna a figura especificamente contemporânea da crença, o sinal da segunda ingenuidade ou da segunda imediatez, uma vez que a ingenuidade pré-crítica tornou-se insustentável e a crítica e a suspeita foram atravessadas. Essa hermenêutica adotou certo programa da desmitologização. Mas a desmitologi-

zação não é necessariamente uma desmistificação; o que o pensamento perde do lado do mito ele o encontra no símbolo. Esse princípio, válido para o universo hermenêutico em geral, encontra uma aplicação específica na área da religião. Ela permite pensar a passagem da religião ao ateísmo e a passagem deste à fé.

A tarefa da própria interpretação, precisamente por ser uma tarefa de mediação, põe em jogo certo número de pares dialéticos: dialética da pertença e do distanciamento, do sentido e do acontecimento, da escrita e da fala. Com esse tratamento dialético do problema da interpretação, a hermenêutica de Ricoeur tenta acolher dentro de si mesma indagações (notadamente a “crítica das ideologias”) que hermenêuticas mais unilaterais sempre tenderam a excluir.

Contrariamente a uma ontologia da compreensão que passa à margem da implicação recíproca da verdade e do método, o autor postula a necessidade de superar a dicotomia do explicar e do compreender. A mediação *semântica* mantém a hermenêutica em contato com as metodologias efetivamente praticadas em cada uma das disciplinas da interpretação. A consideração da objetividade científica é para ela um desvio necessário no trajeto da retomada do sentido. Foi por isso que o autor tomou parte nas grandes controvérsias dos anos 60 referentes à epistemologia das ciências humanas. Principalmente dois debates reteriveram sua atenção:

1) A solicitação estruturalista da filosofia do sujeito. Em primeiro lugar o estruturalismo lingüístico com seu axioma do encerramento dos signos no sistema da língua. É pela mediação de uma lingüística do discurso, que por sua vez integra os elementos da análise dos atos discursivos, que o autor busca encontrar a abertura do signo para o mundo, vital para a compreensão hermenêutica. Em segundo lugar, o estruturalismo antropológico de Lévi-Strauss, que repete num outro campo o mesmo desafio semiológico, opondo desta vez uma teoria geral das relações a uma teoria geral da interpretação. A compreensão das estruturas mostra-se a mediação necessária entre a ingenuidade simbólica e a inteligência hermenêutica, mas fracassa quando torna absoluto o modelo lingüístico.

2) Por outras razões, o pensamento freudiano representa um desafio para uma filosofia hermenêutica. Com efeito, a teoria e a prática freudiana da interpretação parecem fazer de Freud o mestre da suspeita por excelência, situando-se notadamente na área da cultura, nos antípodas de uma hermenêutica do sagrado. A leitura filosófica do pensamento freudiano trabalha para superar essa antítese mediante uma dialética que toma como ponto de aplicação quatro questões decisivas para uma retomada “reflexiva” do discurso freudiano: 1. A particularidade de uma posição epistemológica ligada a uma semântica do desejo, que o afasta tanto da psicologia da observação quanto da fenomenologia; 2. O lugar filosófico da psicanálise deve ser determinado como “arqueologia do sujeito”; 3. O verdadeiro centro de gravidade desse tratamento “dialético” do freudismo reside no confronto dessa “arqueologia do sujeito” com a teleologia das figuras da consciência da fenomenologia do espírito hegeliana; 4. O que corre o risco de se mostrar apenas como oposição totalmente exterior de duas hermenêuticas inconciliáveis, mostra-se, por causa do estratagema da razão hermenêutica, como complementaridade: assim como a teleologia da consciência soçobra diante da realidade profunda da vida e do desejo, assim também a arqueologia explícita do freudismo veicula uma teleologia implícita e não tematizada. É essa oscilação arqueológica-teleológica que é decisiva para a hermenêutica do símbolo tal como a entende o autor: “É sempre sobre algum traço de mito arcaico que estão enxertadas e operam as mais proféticas significações do Sagrado.”

A teoria da *metáfora viva* é o fruto maduro dos grandes debates metodológicos inscritos no *conflito das interpretações*. Longe de constituir apenas um campo periférico da interpretação, a questão da metáfora recapitula não só as grandes linhas da teoria hermenêutica, mas de certa maneira determina também as opções fundamentais da própria filosofia. Sua análise situa-se em diferentes níveis lingüísticos: o nível da palavra, da frase e do discurso. A cada um desses níveis corresponde uma outra “filosofia” da metáfora. A tradição *retórica* centra sua análise na transferência do próprio e do figurado. Para que a me-

táfora possa readquirir vida, inclusive para a filosofia, ou seja, para que possa voltar a ser um instrumento lingüístico que permita unir as camadas profundas do real, é vital separá-la dessa tradição. A alternativa é constituída por uma semântica do discurso que analisa o funcionamento do enunciado metafórico. Somente assim a função cognitiva da metáfora pode ser reconquistada. A análise do aspecto semântico da metáfora leva ao limiar de uma teoria da imaginação poética. A metáfora só é verdadeiramente criativa quando faz existir um sentido novo inédito. É por esse fenômeno de inovação semântica que se interessa a hermenêutica, que considera a metáfora um “poema em miniatura”. A metáfora possui uma referência, e esta é essencial para uma compreensão fecunda do real. No plano da linguagem, ela cumpre exatamente a mesma função dos modelos numa epistemologia da descoberta. Em ambos os casos, trata-se de descoberta e de encontro com o real. A metáfora atinge assim o nível da exploração ontológica. O conceito de “Verdade metafórica” descreve o modo como se efetua essa exploração do real: instaura um equilíbrio “tensional” entre a desmitização crítica, que considera todo enunciado metafórico suspeito, e a “veemência ontológica”, que recusa reconhecer a tensão entre o ser e o não ser inserida no âmago de toda metáfora. A noção paradoxal da “Verdade metafórica” permite pensar a proximidade essencial do poeta e do pensador, sem confundir a heterogeneidade insuperável dessas esferas do discurso. A metáfora é a condição de *possibilidade* do discurso especulativo, mas este obedece a uma *necessidade* de ordem conceptual. O caso de figura da metáfora verifica assim a preocupação principal da hermenêutica geral do autor: responder a um só tempo às exigências de rigor do conceito e colher a fartura de sentido colocada na metaforicidade constitutiva da linguagem humana.

Tomando a via estreita da metáfora, o autor se encaminha para uma teoria nova da circularidade da narrativa e da experiência temporal. À inovação semântica que constitui o fenômeno central da metáfora viva, responde a *intriga* histórica, comum a todas as formas de narração, dos contos até as historiografias mais eruditas. Se a noção

de acontecimento pôde parecer suspeita aos olhos de muitos historiadores contemporâneos, a noção de *intriga* deve ser mantida. Como a metáfora, a intriga comporta uma função referencial e uma pretensão à verdade. Mediante a análise da intriga, o autor resgata suas pesquisas antigas sobre *História e Verdade* que redundam agora numa teoria da tríplice mimese narrativa. Sem negar nada da disparidade fundamental que separa a narrativa da história e a narrativa da ficção, ela faz pensar a “colocação em intriga” do mundo através dos diferentes níveis da figuração temporal. A intriga permite estruturar a experiência temporal confusa. A metáfora viva habilita o homem para habitar no mundo como poeta. A intriga permite-lhe atravessar o tempo. Tendo começado sob o signo de uma filosofia da vontade, a trajetória filosófica do autor acaba numa poética filosófica de um gênero novo, que inclui o enunciado metafórico bem como o discurso narrativo.

• *Histoire et vérité*, Seuil, 3ª ed., 1955; *Philosophie de la volonté*, t. 1: *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, 1950; t. 2: *Finitude et culpabilité*; 1. *L'homme faillible*, Aubier, 1960, 2ª ed., 1988; *La symbolique du mal*, Aubier, 1960, 2ª ed., 1988; *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, 1965; *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, 1969; *La métaphore vive*, Seuil, 1975; *Temps et récit*, I, 1983; II, 1984; III, 1985, Seuil; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Seuil, 1986; *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

⇒ Michel Philibert, *Paul Ricoeur*, Seghers, 1971; Dirk J. Vansina, *Bibliographie de Paul Ricoeur*, *Revue philosophique de Louvain*, 1985; *Esprit*, n.º 7-8, 1988; *Actes du Colloque de Cerisy*, 1988, ed. J. Greisch, R. Kearney, Cerf, 1991.

Jean GREISCH

## RIEHL Aloys, 1844-1924

Filósofo neokantiano, nascido em Bolzano e falecido em Neubabelsberg. Professor de filosofia em Berlim a partir de 1905, orientou todo o seu trabalho dentro da perspectiva da constituição da filosofia em ciência e da recusa reiterada de qualquer metafísica. Na medida em que é capaz de produzir uma teoria do conhecimento, a filosofia explicita as condições de validade de um conhecimento objetivo. Riehl interes-

sa-se portanto principalmente pela estrutura das ciências da natureza, em detrimento do problema do valor.

## RORTY Richard, 1931-

Filósofo americano, nascido em Nova York, Richard Rorty lecionou inicialmente no departamento de filosofia de Princeton. Desde 1983, data em que renunciou à sua cátedra de filosofia, é professor do departamento de Humanidades da Universidade da Virgínia.

A trajetória de R. Rorty está estreitamente ligada a um renascimento do pragmatismo que, nutrido pelo pensamento de James e Dewey, aderiu à evolução da filosofia americana para uma era *pós-analítica*, à qual trouxe uma importante contribuição desde seus primeiros artigos dos anos 60. Mesmo privilegiando a herança de Dewey, seu pragmatismo encontrou nos trabalhos de Quine, W. Sellars e Davidson um impulso *antiessencialista* e *anti-representacionalista*, cujo componente principal foi a “virada lingüística” da filosofia. Aos olhos de Rorty, Dewey, Heidegger e Wittgenstein conduziram a filosofia aos caminhos que voltam deliberadamente as costas a uma tradição tornada obsoleta. O *antifundacionalismo* deles constitui o cerne de uma atitude que, sem condenar a filosofia a um “fim” tantas e tantas vezes prometido, exige que ela renuncie a suas vãs ambições. A filosofia não possui acesso privilegiado ao Ser ou à Verdade. Não se beneficia de nenhuma superioridade em relação aos outros setores da cultura. A “Teoria do conhecimento”, que constitui o cerne da tradição ocidental – e mais recentemente da tradição analítica – já não lhe oferece os instrumentos. Em *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty destacou a natureza dos pressupostos e das *metáforas* sobre os quais o paradigma da *representação* havia estabelecido sua soberania. Mas os combates travados com a tradição analítica, da qual ele próprio é oriundo, são concebidos no âmbito de um diálogo – por vezes também crítico – com os pensadores “continentais”: M. Foucault, por exemplo, J. Habermas, J.-F. Lyotard e sobretudo J. Derrida. Cioso de valorizar a “prioridade da



democracia sobre a filosofia” e a *contingência* da comunidade, da linguagem e da individualidade, Rorty pleiteia em favor de uma cultura pós-metafísica capaz de realizar a “utopia liberal” da criação de si e da solidariedade humana.

• *The Linguistic Turn*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1967; *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1979, trad. franc., T. Marchaisse; *L'homme spéculaire*, Paris, Le Seuil, 1991; *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1982, trad. franc., J.-P. Cometti, Paris, Le Seuil, 1993; *Science et solidarité*, trad. franc., J.-P. Cometti, Combas, L'Éclat, 1991; *Contingence, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1988, trad. franc., P.-E. Dauzat, Paris, A. Colin, 1993; *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I. Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers II*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991, trad. franc., J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1993.

⇒ Alan Malachowski (ed.), *Reading Rorty*, Oxford, Basil Blackwell, 1990; J.-P. Cometti (ed.), *Lire Rorty: le pragmatisme et ses conséquences*, Combas, L'Éclat, 1992.

Jean-Pierre COMETTI

### ROSENKRANZ Karl, 1805-1879

Filósofo alemão nascido em Magdeburgo e falecido em Königsberg. Discípulo de Schleiermacher e depois de Hegel, tornou-se com a morte deste último um dos mais importantes defensores e representantes do hegelianismo alemão. Professor na Universidade de Halle (1828) e depois de Königsberg (1833), onde sucede a Herbart, Rosenkranz publica uma importante biografia de Hegel (*G. W. F. Hegels Leben*, Berlim, 1844, reed. em Darmstadt, 1963).

Desenvolve o hegelianismo nas áreas da psicologia, da estética e da lógica.

• *Encyclopädie der Theologischen Wissenschaften*, Halle, 1831; *Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie*, 3 vol., s.l. 1832-1833; *Psychologie oder Wissenschaft vom Subjectiven Geiste*, Königsberg, 1837; *Studien*, 5 vol., Leipzig, 1839-1848; *Kritische Erläuterung des Hegelschen Systems*, Königsberg, 1840; *System der Wissenschaft*, s. l., 1850; *Ästhetik des Hässlichen*, s.l., 1853; *Die Wissenschaft der Logischen Idee*, 2 vol., Berlim, 1858-1859; *Diderots Leben und Werk*, Leipzig, 1866; *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Berlim, 1870; *Neue Studien zur Kultur und Literaturgeschichte*, 4 vol., s.l., 1875-1878.

Jean-Jacques BARRÈRE

### ROSENZWEIG Franz, 1886-1929

Filósofo alemão oriundo de uma família da burguesia judaica quase totalmente assimilada. Seus estudos de medicina (alguns meses), de história e de filosofia (1905-1912) em Göttingen, Friburgo e Berlim terminaram com uma tese sobre *Hegel e o Estado* (1912) sob a orientação de Friedrich Meinecke. À beira da conversão ao cristianismo, tem uma experiência mística numa pequena sinagoga ortodoxa de Berlim em 1913 e decide continuar judeu. Algumas semanas mais tarde, fica conhecendo Hermann Cohen – arauto da escola de Marburgo conhecida por seu neokantismo –, com quem aprofundará sua cultura hebraica e judaica. A guerra de 1914-1918 o leva da Bélgica aos Bálcãs; da frente de batalha escreve em cartões postais uma parte de sua grande obra, *Stern der Erlösung* [Estrela da redenção], que será publicada em 1921, em meio à indiferença geral, logo depois de *Hegel und der Staat* (1920). É conhecido desde 1917 como especialista no idealismo alemão por ter descoberto, comentado e editado um curto texto que supõe ser de autoria de Schelling – o debate a esse respeito não está encerrado – *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* [O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão]. De volta à Alemanha, funda e dirige em Frankfurt o *Freies jüdisches Lehrhaus* (1920). Enquanto uma paralisia progressiva ataca a partir de 1922 todas as suas faculdades motoras, traduz e apresenta Juda Halevi (1924, 1927) e começa junto com Martin Buber a tradução da Bíblia em 1924. Morre em 10 de dezembro de 1929 quando o judaísmo alemão, do qual é uma das mais brilhantes e trágicas encarnações, desaparece. Esse desaparecimento é decerto uma das razões do esquecimento em que caiu e que só não foi completo devido ao empenho de André Néher e Emmanuel Lévinas. Acaba impondo-se como o grande gênio de nosso tempo.

O grande livro de Franz Rosenzweig é *A Estrela da Redenção*. Seu conteúdo e sua forma são profundamente originais e se destacam da produção filosófica de sua época. Três livros, *Elementos*, *Via* e *Figura*, estruturam o pensamento que se apresenta como uma história e uma enci-

clópédia da consciência. A introdução questiona e desmonta a metafísica idealista e sistemática da tradição. Esse desafio lançado à “digna confraria dos filósofos das ilhas jônicas em Iena” é publicado antes de *Ser e Tempo* de Heidegger. Essa filosofia religiosa é acompanhada de uma estética e de uma política, correspondentes às três atitudes do homem moderno.

Três realidades, Deus-Homem-Mundo, são elementos pré-reflexivos legados pela cultura ocidental. Nem o conhecimento nem a experiência podem explicá-las; ao contrário, elas se impõem e fundamentam qualquer experiência. Como a morte, que dera o golpe de misericórdia na teoria, esses três elementos fazem saltar o ferrolho do sistema. Deus mítico, mundo plástico e homem trágico constituem em seu isolamento o paganismo, etapa, mas sobretudo estrutura da humanidade. O segundo livro, central em todos os aspectos, distribui-se em três momentos e tópicos de leitura; depois dos três elementos, as três vias são relações. A Criação (Deus/Mundo), a Revelação (Deus/Homem) e a Redenção (Homem/Mundo), o passado, o presente e o futuro. Passamos da realidade à sua experiência pelo sujeito, do acordo mudo à fala, do paganismo ao judaísmo-cristianismo. Tudo se inverte numa visão religiosa do mundo e a Revelação é também uma conversão; numa admirável análise gramatical do *Cântico dos Cânticos*, Rosenzweig põe em evidência o significado do amor, do Eu e Tu. A Redenção é o aparecer do Nós assim como atesta a exegese do *Salmo 115*; depois da narrativa (criação), do diálogo (revelação), sobrevém a injunção, o dizer Tu a um Ele. O último livro realiza o individual no coletivo, a universalização da experiência particular, do conceito à Verdade. Vive-se esta última em duas comunidades: judaísmo e cristianismo, duas coletividades em que se difrata a Verdade Una. Duas universalidades, duas temporalidades, duas eternidades. O judaísmo é uma incessante tensão voltada para o futuro e o cristianismo perpétua volta à origem. O judeu é imóvel, a-histórico e apolítico, ao passo que o cristão está na história; é ele que está em marcha. Essas duas modalidades fundamentais da experiência humana do Ocidente moderno exprimem-se em dois ciclos festivos admirável-

mente descritos com duas liturgias. No final do percurso que é um pórtico, a verdade dual advém no rosto do outro enquanto a eternidade se torna um hoje.

Esse pensamento sistematicamente anti-sistemático servido por uma língua brilhante ficou muito tempo sem repercussão. Seu ressurgimento quarenta anos depois de Auschwitz é um sinal.

• Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, org. por R. Rosenzweig, B. Casper, E. Rosenzweig-Scheinmann et al., Haia, Martinus Nijhoff, 1979, estão previstos 10 vol.; *Hegel und der Staat*, Munique-Berlim, 1920; reed. Aalen, 1962; *Kleinere Schriften*, Berlim, 1936. – Traduções: *L'étoile de la rédemption*, trad. Alex. Derczanski e J. L. Schlegel, Le Seuil, 1982, col. “Esprit”; *La pensée nouvelle*, Noyau originaire de *L'étoile de la rédemption*, Un hommage, A propos du caractère national juif, no volume *Franz Rosenzweig* dos *Cahiers de la nuit surveillée*, 1982.

⇒ Stéphane Moses, *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Le Seuil, 1982, col. “Esprit”; Jacques Rolland (ed.), *Cahiers de la nuit surveillée: Franz Rosenzweig*, estudos de G. Scholem, A. Altmann, S. Moses, O. Mongin et al., e bibliografia; Nahum Glatzer, *Franz Rosenzweig: his Life and Work*, Nova York, 1953, 1975<sup>s</sup>.

Dominique BOUREL

## ROUSSEAU Jean-Jacques, 1712-1778

Escritor francês nascido em Genebra, de uma família calvinista estabelecida nesta cidade há mais de um século, e falecido em Ermenonville, no castelo do marquês de Girardin, que o acolhera. Sua vida sempre foi difícil, relativamente errante. Em 1728, aos dezesseis anos, deixou Genebra, foi para a França, onde quase não teve períodos felizes afora seus anos em Charmettes, perto de Chambéry, em casa da Sra. Warens, que o iniciou na vida sentimental e também o ajudou a instruir-se, a aprender música e latim, a ler filosofia. Em 1741, estabelece-se em Paris e procura, sem grande sucesso, tornar-se conhecido como o inventor de uma nova notação musical. Depois de algum tempo em Veneza, volta a Paris em 1745. Em 1750, revela-se com seu discurso *Se o Progresso das Ciências e das Artes Contribuiu para Corromper ou para Aprimorar os Costumes*, e depois, em 1755, retira-se para a casa da

Sra. d'Epinau, no Ermitage, perto da floresta de Montmorency e em seguida para a casa do marechal de Luxembourg. Publica então *Júlia ou A Nova Heloísa* (1761), *O Contrato Social* e *Emílio ou Da Educação* (1762). Ameaçado de detenção, criticado tanto pela Suíça protestante como pela França católica, exila-se uns tempos na Inglaterra, onde leva uma vida agitada. Muito inquieto, sente-se alvo de todas as perseguições, enquanto escreve suas *Confissões*. De volta a Paris, vive ainda oito anos no temor e na inquietude, escreve os *Diálogos* e *Devaneios de um Caminhante Solitário*, em que a importância e o significado que dá ao “sonho” sustentam toda a análise. Refugia-se em Ermenonville, no castelo do marquês de Girardin, onde morre em 1778. Embora Rousseau tenha sido um dos maiores pensadores de todos os tempos, os franceses por muito tempo não o compreenderam e falava-se dele quase que só nas aulas “literárias”. Durante mais de um século, não houve nenhuma obra válida sobre ele escrita em francês: a primeira data de 1917 e desde então muitos livros de grande valor foram publicados. Na Alemanha, as coisas foram muito diferentes. Rousseau foi lido, compreendido, admirado por seu contemporâneo, o grande filósofo Emmanuel Kant, que lhe deve o desenvolvimento de seu próprio pensamento. Kant mostrou que Rousseau era, como Platão, um dos “guias que conduzem para o grande objetivo, a derradeira perfeição: a sociedade das nações”. Recebeu dele a idéia de fraternidade entre todos os homens, ao passo que os eruditos ou pensadores se consideraram em geral “intelectuais” muito acima do povo. Ele mesmo declarou sempre ter sido um pesquisador que queria incessantemente estender seu saber; que então desprezara o povo e que Rousseau o havia transformado, ensinando-o a honrar todos os homens. Por certo a verdadeira cultura está longe de ser inútil. Cumprir aprofundá-la e desenvolvê-la, mas conduzindo a ela também todo o povo. Rousseau soube sobretudo separar cultura e moralidade. Se a natureza é dada, a cultura é uma tarefa, tarefa esta que consiste em tornar a natureza do homem mais essencialmente humana. É mediante a verdadeira cultura que “um consentimento patológico” a uma sociedade se transforma numa “totalidade

moral”. Rousseau soube assim resolver o conflito a princípio existente entre natureza e cultura. Mostrou aos homens que o essencial já não é o imediato primitivo da sensação e do sentimento, porém o mais profundo imediato da vontade autônoma e da consciência racional. Essa análise permite o desenvolvimento tanto do indivíduo como da humanidade. Por isso Kant afirma que em Rousseau o leitor “acha-se diante de um espírito de rara penetração, de um nobre ímpeto de genialidade e de uma alma plena de sensibilidade, num grau tal que talvez nunca algum escritor em qualquer tempo ou em qualquer país tenha possuído dons semelhantes”. Descobre-se assim a importância do político e do social, que condicionam a moralidade. Ou, mais exatamente, a descoberta rousseauiana mais profunda foi ter ligado moral e política. Não que se possa fazer dos homens escravos! O homem é livre, e essa liberdade é radical. Ela implica a igualdade dos homens. Retomando uma idéia essencial do *Contrato Social*, ele desenvolve a partir de Rousseau esse vínculo profundo que deve ligar liberdade e igualdade. Ele valorizou os “Direitos da humanidade”, trouxe uma ciência nova que diz respeito a todos os homens, já que trata da natureza do homem e de seu destino. A doutrina de Rousseau confirma a repugnância de Kant em vincular moralidade e saber, ela se desenvolve com base no conjunto dos problemas pedagógicos, morais e religiosos. É certo que, a partir de 1770, o fundamento da moral para Kant passa a ser uma “ética do dever” e não mais o que em Rousseau era de ordem afetiva. No entanto o próprio Rousseau insistiu no dever. Destarte, o essencial permanece e Kant retomará sobretudo a inspiração pedagógica e moral de Rousseau. Kant admirou muito o *Emílio* e seu caráter revolucionário que visa a uma humanidade racional. O problema principal é, em última análise, o das relações entre “natureza” e “sociedade” ou “civilização”. Cumprir conciliá-las. Para tanto, é necessária uma educação religiosa. Mas também nesse aspecto Kant admite a posição de Rousseau defendendo não uma religião imposta às crianças, mas uma “religião natural”, diretamente ligada à consciência moral. Em suma, dois temas essenciais de Rousseau são diretamente retomados por Kant:

1. *O tema da liberdade*, sendo esta a verdadeira destinação – ou sentido – da história. A cultura conduz à liberdade, quando é bem compreendida.

2. *O tema da razão*, que é ambivalente. Esta ambivalência deve-se à *dualidade* essencial do homem como espécie física e espécie moral. Essa dualidade só pode ser superada pelo direito. É essa a profunda influência de Rousseau sobre um filósofo tão grande como Kant. Este breve resumo histórico vai servir-nos somente de introdução ao pensamento de Rousseau. Para analisá-lo mais profundamente, cumpre primeiro compreender o homem Rousseau: ele não busca organizar conceitos abstratos como a maior parte dos filósofos, mas conhecer e compreender o homem. Almeja acima de tudo a unidade de sua vida e de seu pensamento e, notadamente em suas *Confissões*, revela a si mesmo para que se descubra nele tudo o que ele é. Quando se pergunta: “Quem sou eu?”, responde espontaneamente: “Sou meu coração.” Acima de tudo, ele é bom, mas isso não passa de um ponto inicial e a noção de bondade tem de ser esclarecida. O homem, diz ele, é naturalmente bom, ou seja, bom por natureza. Ora, a natureza em nós nem sempre triunfa, deve-se aprofundar e precisar seu significado. Ainda jovem, fez que condenassem uma criada tão jovem quanto ele, Marion. Ambos compareceram perante os donos da casa, e ele acusou Marion de ter roubado a fita que ele próprio havia furtado para dar a ela. E Marion, a criada, foi expulsa. Ele considerou esse erro o pior mal de sua vida. Contudo, quando o confessa em seus escritos, e volta com frequência a ele, declara que nunca foi tão bom. Esses textos foram mal compreendidos na França durante mais de um século. Segundo Rousseau, tanto na existência de cada indivíduo como na da humanidade, há uma *inocência* primitiva que está fora do bem e do mal, da virtude e do vício. Em sua infância, o homem é anterior à fase em que se tornará moral ou imoral: é inocente. A “bondade”, na infância e na vida adulta, não é nem boa nem má: é uma espécie de valor psicológico mas não ético. É presença de disposições espontâneas para a piedade e para a benevolência. Ser bom é colocar-se no lugar do outro, compreendê-lo por

dentro. Ele próprio sentiu o que Marion sentia, condenava-se como ela o condenava, naqueles instantes trágicos ele se tornava de certo modo ela mesma. Mas, por timidez, por temor daqueles diante dos quais ele comparecia, não ousou dizer a verdade: cometeu a pior das faltas, não lhe faltou bondade e sim virtude. E essa falta foi a angústia de toda a sua vida. A partir da bondade e, para fazer dela uma virtude, cumpre compreender e desenvolver o que há de mais belo no homem: a reciprocidade, ou melhor, a *transparência*. A transparência é a apreensão imediata dos sentimentos e do sofrimento alheio, e é ao mesmo tempo abrir-se ao outro de uma maneira justa e perfeita. A *confissão* é o que transforma a paixão carnal em transparência moral, em virtude. Esse é o mais profundo desejo humano, aquele que depois guiou toda a existência de Rousseau: conhecer-se, penetrar-se totalmente, sobretudo descobrir-se não como desejo da posse do outro, mas como *desejo do desejo do outro*, segundo a expressão hegeliana que o traduz bem. A busca humana é a busca de presença, e a verdadeira presença é a felicidade. Por isso Rousseau enaltece o olhar, a pura alegria de existir e de viver sob o olhar de Deus, essa “testemunha absoluta”. O olhar é mais eloquente e verídico do que as palavras, desvela a alma daquele que olha, vara até a profundidade da alma daquele que é olhado. O drama começa quando há equívoco entre o olhar e as palavras, quando aquele que olha desmente as frases que lança a seu interlocutor. Na sociedade atual, o olhar humano quase não recai sobre aquilo que é, mas sobre o que parece. É a sociedade que é mentira e hipocrisia. Essa análise da relação com o outro embasa a análise rousseauniana do teatro e da festa: o mundo do primeiro é opaco, o da segunda, transparência. A festa é a auto-afirmação da transparência das consciências. O teatro é apenas um espetáculo em que quase não penetramos. Os ouvintes ficam como que separados uns dos outros, suas relações, se é que existem, permanecem exteriores. A festa é união de todos os que dela participam. Num certo sentido, o teatro é representação, ou seja, exteriorização alienante e mutilante para “parecer” – a festa como um todo vai infinitamente mais longe: exprime no plano exis-

tencial da afetividade tudo o que o contrato social formula no plano da teoria do direito.

O exemplo da falta para com Marion, a criada, que teve tamanha influência sobre a vida de Rousseau, levou-o notadamente a nunca mais mentir, mesmo em se tratando de mentiras sem importância ou para brincar, e permitiu-lhe descobrir a fundo a dualidade humana. A origem desse dualismo é clara: a consciência é a voz da alma, a paixão é a voz do corpo. Mas não se trata somente de uma dualidade interior. O dualismo nasce sobretudo da relação da pessoa com a sociedade. Como é que homens bons puderam fazer uma sociedade má? Tocamos aqui num ponto essencial da explicação histórica. A razão disso é que a característica do homem é ser de certo modo virtual, não ser totalmente, ter de fazer-se. É isso que Rousseau denomina a *perfectibilidade*. Dizer que o homem é perfectível não significa que se tornará cada vez mais perfeito mas que é um ser em devir, um ser histórico que sempre pode tornar-se melhor ou pior: a partir da inocência primordial, cria-se virtuoso ou mau. Entre o que ele denomina “o homem da natureza” e “o homem do homem” há uma descontinuidade radical, que nasce do devir social. Portanto, há uma diferença radical entre perfectibilidade e progresso, já que a perfectibilidade é apenas virtual. Com isso, é o problema das relações com os outros que se coloca. Se há em nós essa voz da consciência que pede para ser desenvolvida, há também tudo o que a ela se opõe. Ora, o devir humano e sua perfectibilidade só ocorrem nas relações com os outros. O homem não é sociável por natureza, mas é feito para tornar-se tal. Somente na sociedade é que podemos desenvolver nossa razão e atingir a perfeição da nossa natureza. A qualificação moral da conduta só é possível na vida social. “A passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. Só então, sucedendo a voz do exterior ao impulso físico, e o direito ao apetite, o homem, que até então só olhara para si mesmo, vê-se forçado a agir a partir de outros princípios e a consultar sua razão antes de ouvir seus pendores” (*Contrato Social*, I,

8). Só que, segundo Rousseau, isso já não existe em seu tempo. Daí seu problema essencial: o que é nossa sociedade? Qual o seu valor? E, uma vez analisada, como transformá-la?

Na verdade, a *história* impediu o homem de realizar sua natureza. Se aconteceu-lhe não ser “virtuoso” foi porque também sobre ele a sociedade teve má influência. Ele não aceita o “pecado original” no sentido cristão, mas reconhece que uma certa falta que poderia não ter ocorrido, que nasceu de um “funesto acaso” corrompeu-nos historicamente sem destruir a nossa natureza. A história é o lugar do mal e da liberdade. Partimos inocentes do *estado de natureza*, sem volta possível, e entretanto a *natureza* permanece em nós sufocada, depravada por nossa história, mas não destruída. A consciência está sempre no fundo do coração humano. “Dizem-nos que a consciência é obra dos preconceitos, no entanto sei por minha experiência que ela se obstina em seguir a ordem da natureza contra todas as leis dos homens” (*Profissão de Fé...*, p. 566). Enquanto tradução de uma evidência imediata, a consciência é independente da razão. Portanto, precisamos ver, descobrir e analisar a *origem* – em Rousseau o termo origem é sinônimo de *fonte* – de nossa situação na sociedade moderna má, fazer a *genealogia* do desenvolvimento de seu mal. “Não há perversidade original no coração humano, e os primeiros movimentos da natureza são sempre retos. Mostrei que a única paixão que nasce com o homem, a saber, o amor a si, é uma paixão em si mesma indiferente ao bem ou ao mal; que ela se torna boa ou má apenas por acidente e conforme as circunstâncias nas quais se desenvolve. Mostrei que todos os vícios imputados ao coração humano não lhe são naturais; disse a maneira pela qual nascem, segui, por assim dizer, a genealogia deles e fiz ver como, pela alteração sucessiva de sua bondade original, os homens se tornam afinal aqueles que são” (Ed. Iléide, pp. 935-6). O amor a si não é, pois, a verdadeira fonte do mal. Normalmente está ligado ao amor aos outros e a Deus. Mas pode degenerar em amor-próprio. Segundo Rousseau, a fonte do mal e sua gênese na história são a instituição e o desenvolvimento da propriedade. O início da segunda parte do *Segundo Discurso* é



célebre: “O primeiro que, tendo cercado um terreno, teve a idéia de dizer: isto é meu, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassinios, quantas misérias e horrores teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, houvesse gritado a seus semelhantes: evitai ouvir esse impostor. Estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém.” Empolgado por seu lirismo, Rousseau ultrapassa aqui um pouco seu pensamento. Não é a propriedade enquanto tal que ele acha necessariamente má. O mal é que ela seja o fundamento de uma sociedade, que a institua como sociedade civil. O verdadeiro mal, na realidade, é a propriedade que não é fundada sobre o trabalho. O “funesto acaso” significa o advento do proprietário mais do que o da propriedade. Em nossa sociedade, o proprietário é também aquele que ignora a virtude da generosidade, que pratica a avareza de ser tanto quanto de ter, em quem o desejo de possuir e de conservar para si é a raiz mesma do mal. Aquele que quer possuir mais coisas e objetos chega necessariamente a querer possuir os homens. No regime capitalista os possuidores formam o grupo dirigente da “civilização”. Por isso Rousseau podia dizer ao arcebispo de Beaumont que “a natureza fez o homem feliz e bom, mas a sociedade o deprava e o deixa miserável” e à Sra. d’Epinay que, para reformar a educação, seria preciso primeiro reformar a sociedade. O problema das relações entre natureza e sociedade é o fundamento de todo o seu pensamento. Dessa forma, o dualismo de Rousseau fica claro. Cumpre escolher entre a razão e a paixão. Mas a própria razão pode perder-se pondo-se a serviço das paixões: ela esquece sua *intuição* primeira e fundamental, a voz da consciência, para tornar-se uma razão raciocinante e sofisticada: o homem que medita é um depravado. A consciência é a marca do Criador, traz a certeza de que a sociabilidade virtual se delineia ao mesmo tempo que o movimento para a transcendência. A escolha certa chama-se *submissão ou dever*: ela não se impõe, cumpre escolhê-la, o que significa que nessa escolha extrema cada qual faz a experiência da li-

berdade. Na vida social, pode-se esquecer Deus esquecendo os outros, pode-se escolher a si mesmo, ser preferido a outrem, ser egoísta e tornar-se um ser sociável-insociável. Pode-se, ao contrário, utilizar a perfectibilidade no sentido do aperfeiçoamento pessoal, escolher a fraternidade e realizar a natureza própria. Há, assim, dois princípios no homem: um que se eleva ao estudo das verdades eternas, ao amor à justiça e ao belo moral, o outro que o escraviza ao empirismo dos sentidos e às pressões “que são seus ministros”. A verdadeira natureza do homem é desenvolver e delinear naturalmente a verdadeira sociedade junto com o movimento para a transcendência. Então experimentamos a verdadeira felicidade. Contudo essa noção de felicidade exigiria uma longa e delicada análise. Foi excessivamente dito que a felicidade comandava todo o pensamento de Rousseau. Esquecem que ele disse e repetiu que a felicidade era um estado constante e que o homem era por demais “mutável” para que ela lhe conviesse perfeitamente. Na maioria dos homens ela é vaga e inconsistente e, em última análise, o êxtase é seu único verdadeiro símbolo, sua maior aproximação humana. Nas relações sociais, a verdadeira felicidade consistiria em *confessar-se*, sincera e profundamente, a outrem. Rousseau o tentou seguidas vezes e quase sempre fracassou. Por isso escreveu as *Confissões*, em que se confessou totalmente e perseguiu um único fim: obedecer a sua consciência. Não se insistiu o suficiente no papel da confissão no pensamento de Rousseau, e às vezes a confundiram com uma defesa. Quando ele afirma que o primeiro dever é desvelar a consciência, quer simplesmente dizer que é preciso parecer o que se é. Seu grande aforismo é que *qualquer um que tem a coragem de parecer o que é torna-se cedo ou tarde o que deve ser*. Rousseau sempre quis fazer-se amar desvelando totalmente a si mesmo. É um fato raro não ser possível estudar o filósofo Rousseau sem tentar penetrar seu ser humano. Estando assim nitidamente estabelecidas a transparência e a fraternidade, pode-se agora esclarecer até o fundo as dificuldades atuais e analisar os meios mais próprios para vencê-las. Na verdade, o mal de seu tempo é o ateísmo e o imoralismo. “Homens nutridos desde a infância numa

intolerante impiedade levada ao fanatismo, numa libertinagem sem temor e sem bondade, uma juventude sem disciplina, mulheres sem costumes, povos sem força, reis sem lei, sem superior a quem temer e livres de qualquer espécie de peias, todos os deveres da consciência aniquilados, o amor à pátria e o apego ao príncipe extintos em todos os corações, enfim, nenhum outro laço social além da força: é fácil prever então, parece-me, o que deve logo resultar de tudo isso” (*Troisième dialogue*, pp. 487-8). O que além do mais agrava tudo são os filósofos das luzes. São em última análise apenas homens de letras, que buscam a glória sem se preocupar com a verdade, que atacam toda ação para destruí-la, que sobretudo utilizam a razão deformando-a. Voltaire, para desacreditá-lo, tachava o *Emílio* de “romance de educação”. Significa não compreender nada. A natureza humana se torna criação da imaginação, objeto de “romance”, uma vez que na sociedade contemporânea nenhuma observação poderia descobri-la. É precisamente por ele não existir que Emílio deve inventar, ou melhor, reinventar o homem da natureza. O objeto próprio desse “romance” “é a natureza humana, não um herói individualizado”, como aqueles cuja existência os romancistas descrevem. O orgulhoso despotismo da filosofia moderna levou o egoísmo do amor-próprio a seu último termo. O sinal mais característico de nosso mal é a degenerescência da língua, causada pelas mentiras e pelas injustiças. Pura em seu início e fonte de união, ela se tornou impura e já não assegura comunicação verídica. Em seu *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, Rousseau analisou a estreita correspondência entre a perda da liberdade política e a perda do poder primitivo da língua. Uma das metas essenciais da revolução necessária será, portanto, restabelecer a antiga transparência da linguagem. No entanto, Rousseau é mais otimista do que parece, porquanto a consciência não pode morrer. O homem pode desobedecer-lhe, não expulsá-la. A esperança de uma espécie de ressurreição é fundada e contém toda a existência de Rousseau. “Esses sentimentos inatos que a natureza gravou em todos os corações para consolar o homem em suas missões e encorajá-lo à virtude podem, à força de arte,

intrigas e sofismas, ficar sufocados nos indivíduos, mas, prontos para renascer nas gerações seguintes, sempre levarão o homem de volta às suas disposições primitivas como a semente de uma árvore enxertada sempre produz o broto... A voz da consciência não pode ser sufocada no coração humano mais do que a da razão no entendimento, e a insensibilidade moral é tão pouco natural quanto a loucura” (*Troisième dialogue*, p. 489).

A consciência levanta assim um último problema, agora fácil de esclarecer. Ela nos pareceu ora ligada ao sentimento, ora à razão, ora a ambos. Rousseau clarificou essa relação numa frase que rege e orienta tudo: as vozes da consciência são “o verdadeiro afeto da alma”, mas de uma “alma esclarecida pela razão”. Ela é um “instinto divino” que nos revela a presença de Deus. Rousseau foi muitas vezes visto como o “caminhante solitário”, que queria fugir dos homens e saborear os prazeres da solidão. Na realidade esse caminhante solitário amava a natureza e a amava porque ela faz sonhar. Ora, sonhar é desencadear o fato de sentir, dar a si mesmo sensação e sentimento. Se Rousseau deseja passear pela natureza, não é para procurar acontecimentos, mas sentimentos e, sobretudo, o mais intenso, o sentimento de existência que, no limite, provoca essa experiência de Deus que é a consciência. Segundo Rousseau, cumpre ir dos sentimentos aos acontecimentos e não dos acontecimentos aos sentimentos. A interioridade é que garante o encadeamento dos fatos e depõe como testemunha. A identidade do eu só se prolonga pela memória: para ser o mesmo, cumpre lembrar-se de tê-lo sido. Portanto, não há necessidade de “provas” da existência de Deus. Os postulados morais são naturalmente possíveis; a consciência os exige em nós; logo, temos de acreditar neles. Voltaire caçoava ainda de Rousseau dizendo que ele queria levar-nos de volta ao primitivismo e “fazer-nos andar de quatro”. Mas Rousseau não tenta de modo algum levar a sociedade de volta ao estado natural dos selvagens. O homem da natureza nada tem a ver com o estado bárbaro, se é que ele um dia existiu. O que ele descobre é uma criação do espírito, até mesmo uma espécie de abstração lógica, uma idéia.

Rousseau está em busca da pura essência humana, do “homem ideal e perfeito, tal como é possível concebê-lo num futuro de pureza”. É esse futuro de pureza que é preciso realizar revolucionando a sociedade. Ele fundamenta a imortalidade da alma na confiança num dualismo de tipo platônico que põe acima de tudo o espírito, a substância espiritual. A presença de Deus na alma é como “a de uma nascente no fundo de um poço”. Em *Profession de foi du Vicaire savoyard*, Rousseau identifica coração e consciência e os opõe à reflexão. “Não tiro essas regras e princípios de uma alta filosofia, mas encontro-os no fundo do meu coração escritos pela natureza em termos indeléveis” (p. 594). Todas essas análises redundam no essencial: a tripla reforma pedagógica, política e religiosa. É o *Emílio*, essencialmente, que analisa a formação da criança. A criança é oriunda da natureza e devemos desenvolver sua “naturalidade”. Não há nada de mau ou de moral na infância. A criança é “inocente”. Ainda não se pode julgar sua consciência. A justiça e a virtude só existem para uma consciência esclarecida pela razão. Essa razão é interior: entre ela e o sentimento há uma profunda intimidade, ela não é filosófica ou metafísica, mas simples e direto conhecimento. O conhecimento de Deus, por exemplo, é uma evidência rápida, instintiva, porém mais de sua existência do que de sua natureza: *nós o conhecemos sem o compreender*. Lemos Deus em nós mesmos bem como no mundo. A educação e a formação da criança partem da natureza. A idéia fundamental está clara: a educação privada deve começar sujeitando a criança à necessidade natural para que ela se submeta depois ao dever enquanto espera a educação pública que oferece a todos a felicidade da liberdade. A palavra natureza tem dois sentidos: a natureza do homem e a natureza como mundo exterior, e ambos os sentidos se unem em nossa consciência. Nela, a voz da natureza e a voz da razão formam um todo. Submetida às leis eternas, a criança logo sentirá Deus e o sentirá aos poucos em si mesma e no universo. Em *Emílio*, o preceptor opõe às leis naturais dos homens, que fazem reinar o interesse particular e as paixões humanas, “as leis eternas da natureza e da ordem”. A natureza é uma “graça” e há também

uma “graça” da razão. Já que é a “sinceridade do coração” que conduz à busca da verdade, as relações entre a razão e a consciência só podem ser interiores.

Na primeira educação o essencial é o papel da natureza: Emílio deve primeiro *aprendê-la enfrentando-a*. Pouco a pouco sua razão se desenvolverá, e será ela que lhe esclarecerá a consciência por dentro. O que se deve ensinar *experimentalmente* aos jovens é substituir o desejo individual pela lei, o capricho pela necessidade. O preceptor de Emílio deve opor a tudo o que faz reinar o interesse particular as leis naturais da natureza e da ordem que também estão inscritas na consciência. A regra fundamental, que domina toda essa pedagogia, é manter a criança na dependência não dos homens mas das coisas. A consciência fala com a criança a linguagem da natureza e a faz aprofundar sua própria presença e a de Deus. Se, por vezes, como vimos, pode-se chegar até o êxtase, não se trata de inconsciência mas de plenitude da consciência, e é o sentimento de existência que, levado ao limite, o provoca.

A reforma da educação implica a reforma da sociedade. A história partiu da natureza. Saímos do estado de natureza sem volta possível e, entretanto, a natureza permanece em nós, sufocada mas não destruída. Ela deve reger o desenvolvimento histórico. Portanto, deve-se ler *O Contrato Social* conjuntamente com o *Emílio* e tendo as *Confissões* presentes na mente. *O Contrato Social* é a obra mais teórica de Rousseau. Não tem o intuito de desenvolver um programa de sociedade e de governo – o que fez em seus dois projetos políticos, para a Córsega e para a Polônia, diferentes em razão da situação desses dois países; o objetivo do *Contrato* é responder às necessidades atuais, destacar os princípios fundamentais de uma revolução necessária. O problema da consciência é importante, pois a política deve repousar em exigências morais. A situação atual exige um pacto que estabeleça a igualdade, ou pelo menos certa igualdade entre os cidadãos. Esse é o objetivo fundamental do *Contrato Social*, “o projeto mais refletido que a mente humana já tenha produzido”. Vem em socorro da natureza para realizar o homem da natureza na socie-

dade. O intuito do *Contrato* é pôr em evidência a norma social, precisando este aspecto da consciência moral: a consciência cívica e política. O problema se resolve pela distinção entre vontade geral e vontade particular. A vontade geral é a vontade do geral no sentido do universal, do universalmente humano. Ela é o querer da verdadeira razão instintiva. A vontade particular é vontade do particular, desejo de ser privilegiado, de fazer uma exceção em seu próprio favor. As idéias diretrizes de Rousseau sobre a consciência, a virtude, o amor se conjuntem exatamente: a vontade geral é um verdadeiro amor a si e aos outros, o que a vontade particular é para o amor-próprio; ela é para o corpo social o que a consciência é para o indivíduo. Identificar a vontade geral à vontade da maioria, ou mesmo à de todos, isto é, a uma espécie de soma de verdades individuais, seria o pior erro, contrário às normas fundamentais da consciência. “Há muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta só se refere ao interesse comum, enquanto a outra diz respeito ao interesse privado, sendo apenas uma soma de vontades particulares” (*Contrato Social*, II, 3). Encontramos aqui uma espécie de relativa analogia com a escolástica. Santo Tomás dizia que todo poder vem de Deus, mas pelo povo – *Omnis potestas a Deo per populum*. O povo é o conjunto dos habitantes, homens, mulheres e crianças, a *tota multitudo*. Em termos atuais e blondelianos, poder-se-ia dizer que a vontade geral é também o querer profundo da *tota multitudo*, o “querer querente”, que é querer do bem público, do bem comum. Essa vontade é consciência e deve submeter-se à lei, não esquecendo que a consciência é independente da razão enquanto tradução de uma evidência imediata e que o direito natural é fundado sobre princípios anteriores à razão. A idéia diretriz de Rousseau é a de uma consciência cívica que é uma norma, um aspecto da consciência da moral, ou melhor, a consciência moral aplicada à sociedade, a uma vida comum, a uma história verdadeiramente humana. Rousseau desenvolve e aprofunda toda a doutrina política da liberdade ligada à igualdade, nutrida de um espiritualismo moral e antipositivista, potencialmente progressista em termos sociais.

A reforma pedagógica do *Emílio* e a reforma política do *Contrato Social*, que se apoiam mutuamente, são unidas por seu vínculo à reforma religiosa da *Profession de foi du Vicaire savoyard*. Religião natural e religião histórica se distinguem, até mesmo se opõem, como natureza e história. A verdadeira religião, a da presença de Deus em nós e no mundo, em tudo o que é “natureza”, depende da interioridade da consciência: consiste em *ser* o que se é diante do olhar de Deus e não mais em *parecer*, como se faz diante do olhar alheio em nossa sociedade pervertida. Não se deve impor nenhuma religião às crianças: só se aceita a religião na e pela consciência pessoal. O Emílio já não é cristão pelo dogma, mas pela sensibilidade e pela razão, pela consciência. A religião natural exige eventualmente um culto, mas uniforme e direto conosco, com o que está em nós. “Vede o espetáculo da natureza, escutai a voz interior; Deus não está em toda parte para nossos olhos, para a nossa consciência, para o nosso juízo?” (*Emile*, IV, p. 607). Deus só pede o culto do coração, que é da alçada da conduta. Não é nos livros, ainda que seja o Evangelho, que se deve procurar a lei de Deus, mas no coração do homem, onde sua mão se digna escrevê-la. É inato o bem relativo à religião natural. Cristo não é o Filho de Deus, não é Deus, mas um homem perfeito, um homem divino cuja vida devemos imitar sem a tomar por uma teologia. O pacto social substitui a igualdade do estado de natureza suposto por uma igualdade moral e legítima. A regra de justiça se apoia igualmente na consciência moral individual dentro da perspectiva do Vigário saboiano, na vontade geral, ou seja, numa consciência cívica e social dentro da perspectiva do legislador, na consciência comum e total na ordem religiosa natural, na qual reinam as normas do Contrato. O estado de natureza, nem moral nem imoral, é um estado de inocência. Tenha ele existido ou não, não saberíamos voltar a ele. A única questão é realizar o homem natural no estado político e social, que manterá a consciência sob sua triplíce e única forma, moral, cívica e religiosa. “A passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas

ações a moralidade que antes lhes faltava. Só então, sucedendo as vozes do dever ao impulso físico, e o direito ao apetite, é que o homem, que até então só olhara para si mesmo, vê-se forçado a agir com base em outros princípios e a consultar sua razão antes de ouvir seus pendores” (*Contrato Social*, I, 8). A presença de Deus em nós bem como na natureza é em última análise a fonte que nos permite fazer-nos, realizar-nos cada vez mais. A prece é natural: permite a transformação do homem. Mas não poderia ser uma prece de pedido ou de socorro. É apenas um meio de realizar a elevação do eu. Não é Deus que nos muda, nós é que mudamos em nós elevando-nos até ele. Rousseau resumiu sua atitude numa frase célebre da *Profession de foi*: “A consciência para amar o bem, a razão para conhecê-lo, a liberdade para escolhê-lo”; tivemos sobretudo de explicitar as relações entre a consciência e a razão. Mas Rousseau sempre sustentou que a consciência só era possível entre seres inteligentes e livres e que, sem a razão, ela permaneceria como possibilidade que não poderia prender-se a nada. Consciência, razão e liberdade podem unir-se, pois têm a mesma fonte divina. A transparência, desejada por todos, é o que confere ao amor essa pureza que eleva as almas e as idealiza. Julie simboliza a reconciliação total. O amor fundamenta a emergência de um eu ideal. É isso que explica a importância dos olhos em toda a vida e em todo o pensamento de Rousseau: o olhar é a consciência, é Deus em nós. No romance, Wolmar é uma encarnação da consciência moral sob todos os seus aspectos de interioridade e de rigor: é um “olho vivo”. Derrida chamou o pensamento rousseauniano de uma metafísica da presença. Preferi dizer uma *filosofia da confissão*. A verdadeira sociedade são consciências que se olham, que se confessam. O verdadeiro olhar é a presença confessa e reconhecida do Ser supremo na consciência, a presença também daquele que amamos. “O olho eterno que vê tudo lê agora no fundo do meu coração”, escreve Julie a Saint-Preux. O olhar do homem virtuoso é como uma expressão do olhar de Deus. A própria razão instintiva deve tender para esse olhar. Isso explica que a religião natural não nos faça conhecer e sim viver. Na consciência a voz da natureza e a voz da razão se

fundem. A mais profunda verdade são os olhares que se penetram e comungam, as consciências que se confessam. Essa transparência deveria redundar na fraternidade universal. Em nossa sociedade prevaleceu o mal. É o bem que precisamos redescobrir e desenvolver. Tal é nossa revolução da história. No entanto Rousseau tem muitos temores. Sem dúvida deve-se descobrir um direito social que servirá de modelo ao direito positivo. O que, acha ele, só poderia ser aceito por pequenos povos, por um número reduzido de homens. Para uma verdadeira reciprocidade dos homens, cumpria haver apenas pequenos Estados. Por isso Rousseau em geral foi partidário de soluções federativas: a Constituição suíça parecia-lhe a melhor das Constituições. Mas poderá haver na terra uma felicidade ideal e definitiva? Sente-se apesar de tudo que, no fundo dele mesmo, ele guarda sempre o desejo de uma sociedade humana quase perfeita, de uma “sociedade das nações” que seria uma sociedade de paz e de amor. A esperança da “salvação” da humanidade, a esperança de uma civilização que saberá realizar a liberdade política, ou seja, “o ideal da autonomia”, mas também o senso das dificuldades, o conhecimento das reviravoltas sempre possíveis dos seres humanos, todos os problemas tão sérios da realidade atual fazem de Rousseau um pensador a um só tempo idealista e realista, que quer realizar o ideal sem nunca esquecer as oposições do real.

• A vulgata das *Oeuvres complètes*, 13 vol., ed. Hachette, reimpressa frequentemente desde 1865; edição crítica em 5 vol. das *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard. Obras isoladas: *Discours sur l'origine et les Fondements de l'inégalité parmi les hommes*, publicada em 1755; *Essai sur l'origine des langues*, publicada em 1781, com diversos escritos sobre música; *Lettre à Voltaire sur la Providence*, escrita em 1756, publicada em 1759; *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, escrita e publicada em 1758; *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, publicada em 1761; *Lettre à Sophie*, publicada parcialmente em 1861, completa em 1882; *Emile ou de l'Education*, publicada em 1762; *Lettre à M. de Malesherbes*, 1779; *Du Contrat social ou Principes du droit politique*, 1762; *Lettre à Christophe de Beaumont*, 1763; *Les Confessions*. Os seis primeiros livros, 1782, os seis últimos, 1789; *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Dialogue, 1780-1782; *Réveries du promeneur solitaire* (inacabado), 1782; *Emile et Sophie ou les Solitaires*, 1780; *Préface du*



*Narcisse*, publicado em 1753, para acompanhar a publicação dessa comédia escrita por Rousseau em sua juventude e encenada em 1752.

⇒ *La religion de J.-J. Rousseau*, J.-M. Masson, 3 vol., Paris, 1915; *L'éducation de l'homme nouveau*, André Ravier, ed. S per (2 vol.), 1941; *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, R. Dérathé, PUF, 1948; *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, R. Dérathé, Vrin, 1950; *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Pierre Burgelin, PUF, 1952; *J.-J. Rousseau: La transparence et l'obstacle*, Jean Starobinski, Plon, 1957; *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Henri Gouhier, Vrin, 1970; *J.-J. Rousseau: l'Homme*. Apresentação e textos selecionados por Florence Khodoss, PUF, 1971; *J.-J. Rousseau*, Joseph Moreau, PUF, 1973, col. "Les Grands Penseurs"; *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Victor Goldschmidt, Vrin, 1974; *J.-J. Rousseau ou la gnose tronquée*, Roger Fayot, PU de Grenoble, 1978; *Rousseau au présent*, obra coletiva de amigos de Rousseau, Chambéry, 1978; *J.-J. Rousseau et la crise de la conscience*, Colóquio Internacional do II Centenário em Chantilly, ed. Beauchesne, 1980; H. Gouhier, *Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux miroirs*, Vrin, 1983; A. Philonenko, *J.-J. Rousseau et la pensée du malheur*, 3 vol., Vrin, 1984.

Jean LACROIX

## RUGE Arnold, 1802-1880

Nascido em Bergen, Arnold Ruge, pensador político e filósofo alemão, morreu em Brighton. Estudante universitário em Iena, Halle e Heidelberg, participa do movimento romântico liberal da "Burschenschaft". Condenado em 1826 a catorze anos de prisão, é libertado quatro anos mais tarde. Em 1832, torna-se professor de filosofia em Halle. Em 1838, funda junto com Theodor Echtermeyer os *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* (Os anais de Halle para a ciência e a arte alemãs), nos quais colaborarão Strauss, Feuerbach, Bauer e seus jovens amigos do "Doktorclub", dentre os quais os irmãos Grimm e Heine. Fundada para combater o órgão dos "velhos hegelianos", os *Berliner jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik* (Os anais berlinenses de crítica científica), a revista de A. Ruge e T. Echtermeyer trata no início quase exclusivamente de arte e literatura. Mas, diante da oposição que encontra, orienta-se para a crítica

política e radicaliza-se até se tornar o órgão da "esquerda hegeliana". Em 1840, depois da ascensão de Frederico Guilherme IV ao poder, os "jovens hegelianos" são perseguidos por causa de suas tendências liberais e anti-religiosas. Em junho de 1841, A. Ruge recebe ordem de mandar editar na Prússia os *Anais de Halle* e submetê-los à censura. A. Ruge, recusando obedecer, vai para Dresden e muda a denominação da revista, que a partir de julho de 1841 é publicada com o título *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*. Mas, como a revista foi proibida outra vez em janeiro de 1843, Ruge vai para Paris onde funda a terceira e última revista do movimento hegeliano de esquerda, os *Deutsch französische Jahrbücher* (Anais franco-alemães). A dispersão dos colaboradores, dentre eles Karl Marx, interrompe sua publicação já no primeiro número. A. Ruge parte para Zurique e de lá volta em 1847 à Alemanha, onde funda em Frankfurt um partido democrático radical e uma nova revista, *Die Reform*. Mas o fracasso da revolução de 1848 o obriga a partir para a Inglaterra, onde se estabelece definitivamente.

Em 1838, A. Ruge pensa que a religião protestante coincide em sua essência com a filosofia. Afirmar também que há concordância entre a idéia de liberdade, o espírito da Reforma e o Estado prussiano que ele considera, junto com Hegel, a própria encarnação da Razão. Num artigo para os *Anais de Halle* intitulado "Sendschreiben an Görres von Leo", por ocasião de uma polêmica entre Görres e Leo, opondo-se ao ultramontanismo do primeiro e ao luteranismo ortodoxo do segundo, A. Ruge reprova a ambos sua hostilidade aos direitos da Razão e da Reforma. Mas, já em novembro de 1839, num artigo contra um funcionário prussiano chamado Karl Streckfusz, ele critica as "tendências reacionárias" da Prússia e sua inclinação para o catolicismo, ou seja, para uma forma de governo autoritário e absoluto. A partir desse momento, desenvolvem-se os posicionamentos anticonservadores de A. Ruge. No primeiro número da *Anais de Halle* de 1840, no artigo "Konsequenz der Reaktion" do mês de fevereiro desse mesmo ano, critica a "preguiça teórica" dos velhos hegelianos

unicamente “preocupados em manter estritamente o conteúdo positivo que Hegel dera à filosofia e em perpetuá-lo em frases estereotipadas em vez de procurar desenvolver o princípio imortal de liberdade que ele fez penetrar na Consciência de seu tempo”.

Em 1841, em *Der alte und neue Rationalismus* (O velho e o novo racionalismo), define o princípio de um novo racionalismo que, fazendo-se instrumento da dialética, denuncia o caráter irracional da Razão que se fixa numa determinada realidade. Contudo, mais fundamentais ainda são seus artigos “Zur Kritik des gegenwärtigen Staats und Volksrechts” (junho de 1840) e “Die hegelsche Rechtsphilosophie und die Kritik unserer Zeit” (agosto de 1842). Neles mostra que o erro de Hegel foi ter deduzido a história do sistema em vez de proceder inversamente, deduzindo o sistema da história. Disso resulta um sistema “apriorístico” e fechado, sem abertura para o futuro; daí a consagração, por Hegel, do Estado prussiano como encarnação do Estado ideal. A função da crítica consiste, por conseguinte, em romper o círculo de uma filosofia teórica pura considerando a racionalidade do real não como pressuposto mas, antes, como tarefa, como esforço para torná-lo progressivamente racional e com o olhar voltado resolutamente para o futuro. Essa crítica da filosofia hegeliana antecipa a crítica que Marx fará a Hegel.

• *Die platonische Aesthetik*, Halle, 1832; *Neue Vorlesung der Aesthetik*, Halle, 1837; *Anekdoten zur neuesten Philosophie und Publizistik*, 2 vol., Zurique e Winterthur, 1843; *Zwei Jahre in Paris. Studien und Erinnerungen*, 2 vol., Leipzig, 1846; *Polemische Briefe*, Mannheim, 1847; *Die Akademie Philosophisches Taschenbuch*, I, Leipzig, 1848; *An die deutsche Nation*, Hamburgo, 1866; *Reden über Religion, ihr Entstehen und Vergehen*, Berlim, 1869; *Staat oder Papst*, Elberfeld, 1876; *Geschichte unserer Zeit*, Leipzig e Heidelberg, 1881; *Sämtliche Werke*, 9 vol. Mannheim Grohe, 1847-1848.

⇒ M. G. Lange, A. Ruge und die Entwicklung des Parteiensystems im Vormärz, *Einheit*, n° 7, Berlim, 1948; W. Neher, A. Ruge als Politiker und politischer Schriftsteller. Ein Beitrag zur deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts, *Heidelberg Abhandlungen*, n° 64, Heidelberg, 1933; H. Rosenberg, A. Ruge und die Hallischen Jahrbücher, *Archiv für Kulturgeschichte*, t. XX, Leipzig-Berlim, 1930.

Christian ROCHE

## RUSSELL Bertrand, 1872-1970

Filósofo inglês. Nascido numa família aristocrática e criado por uma avó puritana, Bertrand Russell teve uma infância sombria: seu gosto de viver nutria-se quase que exclusivamente de sua curiosidade matemática. E foi para assegurar-se da legitimidade de sua crença na matemática que buscou a filosofia. Estudou, portanto, essas duas disciplinas na Universidade de Cambridge, no Trinity College, de 1890 a 1894. Permanece nessa universidade como *fellow*, depois como professor até 1916, data em que foi julgado indesejável por suas atividades pacifistas. Reintegrado em 1919, pediu demissão imediatamente para viver de sua pena como jornalista e conferencista até cerca do final dos anos 30. O período 1900-1916 foi o mais fecundo no plano da filosofia fundamental e da lógica matemática; o período seguinte viu a elaboração de obras sobre educação e questões políticas e sociais. Russell voltou depois a seus primeiros interesses filosóficos e foi convidado em 1938 a lecionar em Chicago e Los Angeles. Dois anos mais tarde, uma coalizão “para a salvaguarda da moral pública” logrou proibir-lhe o ensino em New York City. De 1941 a 1943, lecionou na Filadélfia e foi reeleito *fellow* em Cambridge, em 1944.

No decorrer de uma vida longa, generosa e movimentada, Russell não receou ter de evoluir, tanto em sua vida privada, como o atestam seus quatro casamentos, quanto em sua vida intelectual, cujo relato fez em *My Philosophical Development* (1959). Sua vida pública foi ativa: foi três vezes candidato a deputado, a primeira vez como porta-voz do movimento pelo voto feminino, as outras pelo Partido Trabalhista; essas tentativas fracassaram, mas o falecimento de seu irmão mais velho em 1931 proporciona-lhe um assento na Câmara dos Lordes. Foi também preso duas vezes, seis meses em 1918 por causa de um artigo pacifista, oito dias em 1961, quando estava com oitenta e nove anos, por causa de sua campanha pelo desarmamento nuclear, apoiada por Einstein, Pauling e Joliot-Curie. O prêmio Nobel de literatura lhe foi concedido em 1950 a título de porta-voz do pensamento livre, da razão e da humanidade. Em 1966, para protestar contra a

Guerra do Vietnã, organizou um tribunal ao qual emprestou o prestígio e a popularidade de seu nome (Tribunal Russell). Citemos enfim a Fundação Russell para a Paz.

A amplitude dos interesses desse gigante do século XX reflete-se numa obra excepcionalmente abundante que abrange lógica, filosofia da matemática, teoria do conhecimento, ontologia, moral, religião, pedagogia e política. Algumas obras contêm breves exposições de física contemporânea. Outras consistem em relatos de suas viagens à Rússia e à China. Russell escreveu também uma autobiografia, memórias e novelas.

Bertrand Russell pode ser saudado como um dos fundadores, junto com Frege, da lógica moderna; junto com Moore, do Movimento Analítico em filosofia. Sua obra construtiva nessas áreas é imensa: “Ninguém duvida que os filósofos do futuro se referirão a ele como os do passado a Aristóteles” (Francis Jacques).

Decerto não foi à filosofia moral e política que Russell fez a contribuição mais profunda ou mais original, mas nem por isso ela é desprezível: um mesmo arrebatamento e um mesmo fervor, um mesmo estilo “ao mesmo tempo duro, brilhante e gracioso” (Francis Jacques) animam os livros fáceis e os livros difíceis.

A experiência da Primeira Guerra Mundial foi decisiva para Russell. Sem ela, confessa ele, eu teria ficado “acadêmico e abstrato”. As explicações mentirosas fornecidas pelos governos beligerantes o escandalizaram em seu amor pela verdade; o entusiasmo belicoso das pessoas ditas normais o chocou em seu amor pela civilização. Teve de abandonar a convicção pacifista de que as guerras são desejadas pelos tiranos e não pelos povos. Aproximando-se das teses freudianas, Russell concluiu que, na nossa cultura, a maioria das pessoas está cheia de impulsos destrutivos e que, enquanto a psicologia individual mediana não for transformada, nenhuma reforma melhorará as questões humanas. O pacifismo de Russell nada tinha de absoluto. Ficou do lado dos aliados durante a Segunda Guerra Mundial, julgando a derrota dos nazistas essencial para o prosseguimento de uma vida humana decente.

Como muitos socialistas europeus, Russell se alegrara com a Revolução de Outubro. Mas re-

tornou desiludido de uma viagem em que a Rússia de 1920 pareceu-lhe “uma vasta prisão onde os carcereiros eram cruéis beatos”. Descreveu com uma presciência notável os traços reacionários que iriam marcar o sistema soviético sob Stálin: militarismo, nacionalismo, puritanismo, burocratismo, hostilidade à livre expressão intelectual ou artística. O pacifismo de Russell o isolara de seus amigos patriotas. Sua apreciação negativa do novo regime na Rússia isolou-o de seus amigos socialistas. Foi em seu texto bíblico favorito, legado por sua avó, que encontrou consolo: “Não seguirás a multidão para praticar o mal” (*Êxodo* XXIII, 2).

Embora tenha condenado a educação convencional da época, acusando-a de quebrar os ímpetos criativos, de desestimular o espírito crítico e de despertar um ódio reprimido, Russell sempre concedeu grande importância à aquisição de técnicas, ao treinamento e ao trabalho. A mesma moderação é encontrada em sua atitude para com o casamento: não vê por que um casamento deveria perdurar quando não há mais amor, mas vê nele a melhor e mais preciosa relação que possa existir entre dois seres humanos. Minha moral, precisa ele, não é seguir os impulsos. É preciso coerência na vida, um esforço contínuo voltado para fins que não são imediatamente benéficos e nem sempre prazerosos; é preciso consideração para com os outros e certas normas de retidão.

Moralista ativo, Russell tomou partido nos debates de seu tempo e propôs, em matéria de relações internacionais, educação e família, algumas reformas efetivas. Essas reformas se orientavam deliberadamente para a busca de condições ótimas “para a maior felicidade do maior número de pessoas”. Qualificava seu método de “radical” e declarava que se devia contar tanto com a iniciativa individual como com as reformas coletivas. Pertencia de certo modo ao que os ingleses chamam de campo *Lib-Lab*: entre liberalismo e *labour*.

A reflexão filosófica de Russell teve como objeto o estatuto dos princípios morais, seu significado, o sentido dos conflitos entre defensores de posições morais opostas, a validade ou a não-validade de conclusões morais inferidas a partir de premissas não morais. Russell adotou primei-

ro as opiniões expressas por Moore nos *Principia Ethica* de 1903. Afirmou assim que bem e mal são qualidades que pertencem aos objetos independentemente de nossas opiniões e independentemente de qualquer outra propriedade desses objetos. Russell passou em seguida a se opor a essas idéias voltando-se para uma espécie de subjetivismo moral. Os juízos morais já não são para ele asserções e sim expressões de nossos desejos e anseios, e Russell insiste no caráter insolúvel dos conflitos morais.

No início de sua *Autobiografia*, Russell declarava: “Três paixões simples, irresistivelmente arraigadas em mim, governaram minha vida: a necessidade de amor, a sede de conhecimento e uma dolorosa comunhão com todos aqueles que sofrem.” Mas essas paixões eram destituídas de qualquer componente religioso. Muito pelo contrário, Russell expressou pública e veementemente sua oposição a toda forma de religião, por meio de argumentos que o aproximam dos livres-pensadores do século XVIII, Hume, Holbach, Voltaire. A seu ver, as doutrinas religiosas são indefensáveis intelectualmente e a crença religiosa foi, ao longo do tempo, nefasta. Agnóstico e ateu, Russell considera também que, segundo toda evidência, a vida do espírito, ligada ao cérebro e ao organismo inteiro, cessa com ele. Seu “monismo neutro” torna inexistente a qualificação de materialismo, embora ele próprio se tenha dito muito próximo dele, notadamente quanto à avaliação da situação humana no universo: o ser humano é desprovido de qualquer importância cósmica. As críticas mais graves de Russell dirigem-se ao fideísmo: se devesse escolher entre Tomás de Aquino e Rousseau, escreve ele, “escolheria sem hesitação o santo”. Pior que a teologia racional, o fideísmo, como toda obrigação de fidelidade a uma fé ou a um dogma, força a recusar a evidência, primeiro num único domínio e, finalmente, em todos os domínios. A essas objeções, Russell acrescenta outras, relacionadas com as fontes afetivas da fé. Reprova-lhe estar fundamentada essencialmente no temor.

Russell nunca negou que sua visão do mundo fosse sombria. Para ele, o começo da sabedoria reside na aceitação do fato de que o universo não se importa com as nossas aspirações, e de que

êxito e fracasso não são proporcionais ao mérito. O segredo da felicidade, afirmava ele aos 92 anos de idade, é olhar de frente o fato de o mundo ser horrível. Quando paramos de medir o universo com o metro das necessidades antropomórficas, podemos nos concentrar nas metas que estão ao nosso alcance, sem perdermos tempo compadecendo-nos de nós e do mundo.

“Minha preocupação constante foi descobrir a extensão e o grau de certeza que podemos atribuir ao nosso conhecimento.” Essa busca de certeza explica o esforço permanente de Russell para chegar a uma formulação satisfatória dos elementos do saber que a experiência ou a lógica tornam indubitáveis, assim como sua decisão de submeter à análise tudo o que parece duvidoso, de maneira que apareçam constituintes acerca dos quais não pode haver dúvida. Na verdade, a declaração que lemos em *My Philosophical Development* fornece a chave dos empreendimentos de Russell tanto em matéria de filosofia matemática e de lógica como em matéria de filosofia do conhecimento. A empreitada logicista foi de fato motivada, como em Frege, pela preocupação com os fundamentos da matemática; ela a escorará na lógica, uma lógica renovada, enriquecida, consolidada em seus conceitos e em seu simbolismo para suportar tal edifício. A reforma da lógica incide também sobre a teoria do conhecimento, a metafísica – a filosofia do atomismo lógico é oriunda da teoria das descrições e da teoria dos tipos – e o método em filosofia. A grandeza de Russell como filósofo, avalia Francis Jacques, provém “do modo como ele reformou o pensamento matemático e simbólico para convertê-lo numa arma de pesquisa filosófica”. É essa realmente a fonte da filosofia analítica, como destaca Philippe Devaux: “A lógica é para ele o instrumento por excelência do posicionamento e da resolução dos problemas filosóficos, ou seja, o de uma crítica filosófica universal.”

Russell foi levado a forjar uma solução própria para a questão dos fundamentos da matemática em decorrência das sucessivas insatisfações com as doutrinas de seus predecessores. Uma primeira decepção diante da exigência da geometria euclidiana de ter por base postulados deu origem ao *Essay* de 1897. Russell percebeu muito de-

pressa – e esse movimento fora do idealismo foi logo confirmado pela influência de G. E. Moore – que as observações de Hegel sobre a matemática eram pejadas “de ignorância e de estupidez a um só tempo”; uma filosofia incapaz de explicar a realidade das relações era evidentemente insuficiente. Rejeição também da idéia leibniziana de que toda proposição tem a forma sujeito-predicado. Rejeição do chamado princípio das “relações internas”, comum a Leibniz e a Hegel. Mas também recusa da interpretação subjetivista da matemática feita por Kant e da redução dos teoremas a generalizações empíricas operada por John Stuart Mill. Russell, que só tomará conhecimento dos trabalhos de Frege mais tarde, embora fossem bem anteriores aos seus, escolhe por sua conta fundamentar a matemática na própria lógica. É o programa logicista, que será realizado, não sem dificuldades e sem renúncias, em etapas sucessivas. 1903: *Principles of Mathematics*; 1910-1912, com A. N. Whitehead: *Principia Mathematica*. Uma recapitulação de toda a empreitada é redigida por Russell em 1918 na prisão de Brixton: *Introduction to Mathematical Philosophy* (1919).

Em primeiro lugar, trata-se de mostrar que os conceitos matemáticos podem definir-se em termos puramente lógicos. Foi esse o objetivo dos *Principles of Mathematics*, livro que é “para a filosofia viva o que foram no século XVIII os *Principia* de Newton e o *Tratado* de Hume”, e que deve ser considerado “a primeira manifestação da filosofia contemporânea” (Jules Vuillemin). O esforço de Russell visou essencialmente a interpretar a matemática, em especial a aritmética, como uma simples extensão da lógica e que não comporta nem idéias não definidas nem proposições não provadas que não sejam puramente lógicas. Como nota Vuillemin, no início do século XX, reconhecera-se que todo o edifício da matemática repousava na teoria dos conjuntos e na aritmética dos inteiros naturais. Russell retomou de Peano a redução das noções aritméticas às três idéias primitivas “zero”, “número” e “sucessor de”. Definiu estes últimos no interior de uma teoria das relações lógicas entre classes. Assim, define o número – a despeito de uma aparente circularidade sobre a qual ele se explicará – como a

classe das classes semelhantes, isto é, que têm o mesmo número de membros. Por exemplo, o número 2 é definido como a classe dos pares. Mais precisamente, o número é definido a partir da relação de emparelhamento entre membros de classes. Dizer que duas classes têm o mesmo número significa dizer que elas mantêm entre si uma relação de similaridade. A similaridade, o fato de ter o mesmo número de membros, é definida por meio de noções da lógica das relações: relação biunívoca (*one to one*), área da relação e área conversas. Uma classe de classes é um número cardinal se existe uma classe da qual ele é o número de membros. Russell defendeu-se por diversas vias das críticas de artificialidade e de circularidade que evoca à primeira vista essa definição, que, em compensação, tem a vantagem de satisfazer a exigência de parcimônia e reduzir o número das entidades na teoria.

Uma consequência da definição deu origem a uma dificuldade, cuja solução foi trazida por uma nova teoria. A consequência é que boa parte da aritmética, principalmente o princípio segundo o qual todo número tem um sucessor diferente de si mesmo, acha-se na dependência da hipótese de que existe um número infinito de objetos, hipótese conhecida pelo nome de axioma do infinito (*axiom of infinity*). Ora, Russell se propusera provar o axioma do infinito. Sua demonstração comportava a menção de classes de classes, de classes de classes de classes etc., ao infinito. Essa elaboração deu azo ao conhecido *paradoxo*: a classe das classes que não são membros de si mesmas é membro de si mesma ou não? A impossibilidade de uma resposta estável, intolerável num sistema rigoroso, exigia um remédio. Russell pensou que o erro consistia em tratar uma classe como um objeto da mesma ordem, por exemplo, que os indivíduos. Na realidade, indivíduos, classes, classes de classes etc., são de *tipo lógico* diferente. Não se pode substituir numa frase o nome de um indivíduo pelo nome de uma classe. A frase “o indivíduo *i* é membro da classe de indivíduos *C*” tem um sentido, mas a frase “a classe de indivíduos *C* é membro da classe de indivíduos *C*” não tem sentido. Assim está proibida a formação de expressões que dão origem a um paradoxo. Ademais, a relação de *in-*



clusão, que é uma relação entre classes, só pode ser entendida entre classes do mesmo tipo. A relação de *pertença* é uma relação entre uma entidade (por exemplo um indivíduo) e uma outra entidade de tipo imediatamente superior ao da entidade precedente (isto é, uma classe de indivíduos). A *pertença* de um indivíduo a uma classe enquanto membro dessa classe deve ser distinguida da *pertença* de uma classe de indivíduos a uma classe de classes. Esses são os rudimentos da hierarquia estabelecida na teoria russelliana dos tipos.

Para fundamentar a matemática na lógica, Russell precisou enriquecer esta última; adicionar à lógica de Aristóteles uma lógica das relações e utilizar um simbolismo apropriado, extraído em parte de Frege e em parte de Peano. A lógica a que Russell reduz a aritmética comporta noções como a *pertença* a uma classe, a inclusão de uma classe noutra, a teoria das relações. Graças aos recursos da quantificação, ela se tornou um poderoso e rigoroso sistema dedutivo.

Para Russell, como já ocorria com Frege, a lógica já não tem como objeto, como se acreditava por muito tempo, o pensamento e os atos do espírito como conceber, julgar, raciocinar. A lógica se ocupa em primeiro lugar daquilo que pode justificar a inferência; é essencialmente teoria da implicação. Russell distingue dois tipos de implicação: *material* e *formal* (às quais C. I. Lewis acrescentará, em 1918, a implicação *estrita*). Quando a implicação é uma relação entre proposições completas, é chamada de “material”; é verdadeira salvo no caso em que a proposição implicante é verdadeira e a proposição implicada falsa. A implicação formal é uma relação entre “funções proposicionais” ou, se se preferir, entre propriedades: uma propriedade implica formalmente uma outra propriedade se nunca se apresentar sem que a outra também esteja presente. Além do cálculo proposicional e das definições da implicação, os *Principles of Mathematics* contêm um cálculo das classes e um cálculo das relações e as primeiras tentativas de solução para as antinomias. Certo número de princípios (Jules Vuillemin) são operantes: princípio das relações externas e princípio de abstração, princípio do realismo, do logicismo, de parcimônia, do paralelismo lógico-gramatical.

Originalmente, os *Principia Mathematica* deveriam constituir o segundo volume dos *Principles*, mas a amplitude da matéria, as dificuldades encontradas, o tempo os transformaram numa imponente obra independente em três volumes. Nela, Russell e Whitehead reconhecem sua dívida para com Peano no que tange ao simbolismo, para com Frege no que tange à análise lógica, para com Cantor no que concerne à aritmética e à teoria dos conjuntos. A teoria dos tipos lógicos e a teoria dos símbolos incompletos (descrições) estão expostas na introdução. A lógica matemática (teoria da dedução, teoria das variáveis aparentes, teoria das classes e das relações) é seguida pela aritmética dos números cardinais e dos ordinais. Deveria haver também uma teoria da geometria e do espaço. Russell e Whitehead a elaboraram separadamente em suas obras de epistemologia.

Criação original de Russell, a teoria das descrições, cuja exposição não ocupa, porém, grande número de páginas (o famoso artigo “On Denoting”, *Mind*, 1905; o capítulo III da introdução dos *Principia Mathematica*; o capítulo XIV da 1.<sup>a</sup> parte e, em versão simplificada, o capítulo VI de *The Philosophy of Logical Atomism*; e o capítulo XVI da *Introduction to Mathematical Philosophy*), é de considerável importância tanto no conjunto do pensamento de Russell – ela constitui uma articulação entre os aspectos lógicos e os aspectos epistemológicos e metafísicos – quanto para a filosofia da lógica e a filosofia da linguagem do século XX. Representa em si mesma, segundo expressão de Ramsey, um “paradigma de análise”. Como ela surge? Acima de tudo, Russell tem o cuidado de só admitir em sua linguagem por um lado os nomes de indivíduos, desprovidos de qualquer estrutura lógica, e por outro as funções, funções de funções etc. Ora, há expressões que se parecem com substantivos pelo fato de, associadas a verbos, permitirem construir frases, mas que não são verdadeiros substantivos. Por exemplo: “alguma coisa”, “nada”, “exatamente uma coisa” etc. O mesmo que com expressões como “o vencedor de Austerlitz”. Parece que temos aí algo que se assemelha a um substantivo e funciona como um substantivo. Para Russell, trata-se de uma ilusão. A teoria russel-

liana do substantivo como “símbolo simples, que designa diretamente um indivíduo, o qual é seu sentido”, bem como a convicção russelliana de que os únicos termos-sujeitos possíveis para proposições que comportam autenticamente a forma sujeito-predicado são os substantivos próprios, requerem que certas proposições aparentemente predicativas sejam analisadas de maneira que revele sua verdadeira forma lógica. Esta em geral é uma conjunção da qual o sujeito aparente desapareceu. Como na paráfrase, em 1905, de um exemplo extraído da linguagem comum (e numa língua lógica que ainda não dispõe da quantificação). “O pai de Carlos II foi executado” se torna: “Nem sempre é falso de  $x$  que  $x$  gerou Carlos II e que  $x$  foi executado e que, se  $y$  gerou Carlos II, então  $y$  é idêntico a  $x$ , é sempre verdade de  $y$ .” A teoria das descrições de Russell propõe uma análise que permite eliminar as perifrases descritivas de todo contexto em que ocorram. As coisas que eram aparentemente nomeadas revelam ser apenas construções lógicas; por essa razão, não podem fazer parte da substância do universo. “Compreende-se como a lógica de Russell foi associada a uma teoria do conhecimento e a uma metafísica dos particulares; por um lado, de fato, segue-se da teoria dos tipos que os enunciados elementares se referem a indivíduos e, por outro, segue-se da teoria das descrições que esses indivíduos, último “mobiliário do universo”, são designados por substantivos próprios ditos lógicos. Por conseguinte, deve-se poder identificá-los demonstrativamente e os únicos indivíduos designáveis são os que observamos mediante experiência direta” (Francis Jacques). Em 1910, Russell expunha quais são, segundo ele, as duas formas principais de que se reveste nosso conhecimento, num artigo que será reproduzido no capítulo V dos *Problemas de Filosofia*: “Conhecimento por familiaridade (*acquaintance*) e conhecimento por descrição.” Para Russell, conhecer o portador de um nome é conhecê-lo diretamente. Russell vê-se conduzido à doutrina propriamente metafísica chamada de *atomismo lógico*. O átomo de realidade é o fato ou o acontecimento e não mais a coisa ou a substância. Russell considera que os fatos atômicos estão refletidos em proposições elementares e

afirma que a verdade das proposições empíricas da ciência e do senso comum depende da verdade dessas proposições elementares. Mas, antes de chegar à doutrina do atomismo lógico, Russell havia passado, em sua primeira juventude, por uma fase de idealismo e depois por uma fase reativa de realismo, até mesmo de hiper-realismo.

Depois de ser, como muitos, seduzido pelo neo-hegelianismo difundido na virada do século por J. McTaggart e por F. H. Bradley, depois de ceder ao estranho prazer de acreditar que tudo é espírito, Russell foi arrancado por G. E. Moore, seu condiscípulo e amigo de Cambridge, do enfeitiçamento da filosofia monista e idealista então reinante. Russell deve a Moore uma considerável evolução de sua biografia intelectual: o retorno ao realismo. Moore fornece-lhe então, “como que por uma harmonia preestabelecida” (Jules Vuillemin), os conceitos filosóficos de que necessitava sua lógica. Russell indica no prefácio dos *Principles* que tomou de Moore três doutrinas filosóficas que considera fundamentais: o pluralismo, referente tanto ao mundo das coisas existentes quanto ao das entidades abstratas; a natureza não existencial das proposições; a independência das proposições com relação ao conhecimento que temos delas. A teoria da denotação de Russell se assenta na doutrina do juízo de Moore, segundo a qual os verdadeiros constituintes da proposição nunca são significações linguísticas mas as entidades representadas pelas palavras. A alegria de se terem libertado do idealismo conduziu Russell e Moore a aceitar como objetivamente reais tanto os números quanto os pontos do espaço, as propriedades gerais, os objetos físicos tais como aparecem à percepção. O realismo extremo era reforçado por uma teoria referencial da significação: a idéia de que, para que uma expressão linguística tenha uma significação, deve haver algo ao que ela se refere. Essa idéia fizera com que Meinong propusesse uma doutrina da referência aos objetos não existentes, que o autor de *On Denoting* tomará justamente – ou injustamente – como alvo de suas críticas, com tanto mais vigor porque ele próprio fora antes um adepto convicto dela. “A tese atribuída a Meinong se parece estranhamente com a posição

adotada pelo próprio Russell dois anos antes”, assinala Francis Jacques.

Russell empreendeu a crítica daquilo que lhe parecia estar no cerne do idealismo, a doutrina das relações internas, segundo a qual todo fato relacional é na realidade um fato que tange à natureza dos termos em jogo. Foi a recusa de considerar tais relações fatos últimos que levou a estimar que o conhecimento de uma coisa qualquer requer o conhecimento da totalidade das coisas, sob pena de ser abstrato e parcial, e a considerar finalmente que a única coisa existente é uma espécie de Entidade única e abrangente, vinculada a uma consciência. Russell produziu uma crítica efetiva da doutrina das relações internas, cômico de que a matemática seria impossível se toda relação devesse entrar na natureza de seus termos. A doutrina das relações externas, segundo a qual as relações têm uma realidade específica e irredutível, independente de seus termos, estava também entre os pontos que levaram Russell à sua filosofia original do *atomismo lógico*.

Segundo essa perspectiva, que tem certos traços aparentados à perspectiva do *Tractatus* de Wittgenstein, existem fatos não mentais que são o que são, pouco importando que alguém tenha ou não consciência deles. Uma proposição particular isolada pode legitimamente ser julgada verdadeira. Pois os fatos são “atômicos”, isto é, independentes; um fato qualquer pode perdurar, acontecer o que acontecer ao resto do mundo; e o que torna uma proposição verdadeira é sua correspondência com um fato objetivo. Contra os hegelianos que acreditavam ter estabelecido a impossibilidade da análise (não poderíamos compreender uma parte qualquer sem a compreensão prévia do todo), Russell, como Moore, mantém a convicção de que a análise é o método apropriado para a filosofia.

Desde *On Denoting*, Russell utilizara a teoria das descrições para tratar todo tipo de entidades lógicas, matemáticas ou físicas, como simples construções lógicas. Rompeu definitivamente com o realismo dos *Principles of Mathematics* ao desenvolver a técnica do *construcionismo lógico*, pelo qual as entidades que nos parecem problemáticas quanto às suas propriedades exatas, seu estatuto, sua existência, são definidas, ou

melhor, “construídas”, a partir de entidades mais simples, mais compreensíveis, mais evidentes, mais seguras. Essa técnica em nada difere daquela empregada anteriormente na apresentação da matemática elaborada por Russell e Whitehead nos *Principia Mathematica*. Foi em seguida aplicada aos objetos tanto na ciência física quanto no conhecimento do senso comum. A formulação das teorias físicas comporta uma profusão de termos que remetem a entidades não observáveis – campos eletromagnéticos, prótons, quanta de energia etc. A determinação do conteúdo desses conceitos bem como a avaliação das razões que podemos ter para acreditar na existência das entidades correspondentes constituem problemas capitais em filosofia das ciências. Russell, de sua parte, dedicou muito tempo e energia filosófica para mostrar que as entidades da ciência podem ser construídas a partir de dados da percepção que são, por sua vez, inegáveis e irrefutáveis. Mas, atenção: as cores, as formas, os ruídos etc., dos quais a percepção nos torna diretamente conscientes (*sense-data*), são para Russell objetos puramente privados que devem ser distinguidos das entidades do mundo físico que julgamos perceber. Russell quer sobretudo evitar ter de pensar a relação entre *sense-data* e objetos físicos como uma relação de *inferência*. Prefere mostrar que os objetos físicos públicos podem ser *construídos* como estruturas complexas de dados da experiência imediata. Russell aproxima-se aqui da posição filosófica conhecida pelo nome de fenomenalismo e depara com as dificuldades classicamente ligadas a ela.

O derradeiro ponto de aplicação do construcionismo (por volta de 1920) não foi nada menos do que o próprio espírito. Depois de ter sido dualista, Russell passou a considerar que nada garante nossa crença num sujeito autônomo, consciente e que realizaria certo número de atos. O “eu” em “eu vejo uma mancha de cor”, assim como o “vejo”, não é um constituinte da experiência, mas antes um artefato lingüístico. Nada nos obriga a aceitar algo como um sujeito, ou o espírito como entidade última. O construcionismo tentará mostrar aí um complexo de entidades das quais nos asseguramos diretamente pela experiência. Nisso Russell está de acordo com o

*monismo neutro* de William James, para quem o espírito e a matéria consistem ambos em dados da experiência imediata, agrupados diferentemente. Foi em sua *Analysis of Mind* que Russell empreendeu “construir” o espírito consciente a partir de sensações e de imagens. Essa tentativa se associa a uma análise behaviorista da crença e da emoção. Conserva decerto do nominalismo a máxima restritiva da navalha de Ockham. Equivale, na verdade, a tentar representar todo o nosso conhecimento por meio do número mais reduzido de termos possível, conservando apenas aqueles que correspondem às entidades indubitáveis e últimas. Os fundamentos do conhecimento ficam assim claramente manifestos, ao mesmo tempo que o risco de erro se vê reduzido.

Russell profere em 1918 um conjunto de conferências reunidas sob o título *The Philosophy of Logical Atomism*. Passando ao plano metafísico, ele expõe um princípio fundamental: o isomorfismo entre a estrutura de uma linguagem ideal e a estrutura da realidade. Mas quais são, ou quais devem ser, as propriedades de uma linguagem ideal? Para Russell, o mais importante é o chamado princípio de familiaridade (*principle of acquaintance*): “Toda proposição compreensível deve ser inteiramente composta de constituintes dos quais temos um conhecimento direto e efetivo.” Isto quer dizer que só compreendemos uma expressão lingüística quando se referir a algo cuja experiência tivemos ou então quando definir a si mesma por meio de expressões tais como as precedentes. Os termos da linguagem ideal ficarão isentos de imprecisão e de ambigüidade. Uma exigência essencial diz respeito à forma das proposições básicas. Chamaremos de proposição atômica aquela que contém um único predicado ou termo relacional e um ou vários substantivos, afirmando então a proposição que a entidade nomeada tem a propriedade indicada (“isto é azul”) ou que as entidades nomeadas mantêm a relação indicada. Uma proposição que: 1) se reveste dessa forma, 2) só contém termos cuja significação está em correlação com objetos de experiência, 3) diz respeito a entidades que não podem ser analisadas em nada de mais simples, é uma proposição atômica. Ela só expressa, conjetura-se, um fato mínimo referente ao conteúdo instantâ-

neo de uma experiência sensível. O atomismo lógico é a doutrina segundo a qual todo saber pode ser formulado em termos de proposições atômicas e de funções de verdade destas últimas. Nele o empirismo sai ganhando. As proposições atômicas são verificadas ou invalidadas por uma única experiência e, na medida em que nossa linguagem só contém funções de verdade de tais proposições, a determinação da verdade ou da invalidade não levanta nenhum problema.

No estudo do correlato da linguagem ideal surgem duas das convicções mais profundas de Russell: a independência lógica dos fatos particulares (pluralismo) e a dependência do conhecimento em relação aos dados da experiência imediata. Nessa perspectiva, a realidade consiste na pluralidade dos fatos. Cada um desses fatos pode ser percebido e discernido infalivelmente num momento distinto da experiência, cada um continuaria sendo o que é, mesmo se não existisse nada mais. Os objetos familiares de aparência relativamente simples do senso comum são na realidade complexos excessivamente complicados de tais fatos atômicos.

Russell estava consciente do caráter insustentável do atomismo lógico sob essa forma extrema. Salientava principalmente que as generalizações não podiam ser compostos verifuncionais das proposições atômicas. Em contrapartida, Russell achava que o monismo neutro permitia reduzir os contextos intensionais, como “X acredita que *p*”, evidentemente não verifuncionais, a compostos verifuncionais. Mas as dúvidas e desconfiças de Russell acerca do atomismo lógico não pararam de crescer e aprofundar-se. Chegaram a incidir sobre a própria noção de átomo lógico. Russell acaba abandonando a idéia de que poderíamos adquirir a certeza de ter chegado a simples últimos e também a idéia de que possa haver simples absolutos. Ateve-se a uma espécie de relativismo segundo o qual é possível tratar certas coisas como simples em dada etapa da análise. Em suas principais obras dos anos 40 (*An Inquiry into Meaning and Truth* e *Human Knowledge*), seu interesse volta-se para a natureza dos fatos atômicos considerados como os elementos últimos da empiria e para os tipos de inferência necessários para passar destes últimos

ao saber propriamente dito e à ciência. A concepção da estrutura do fato atômico evoluiu notadamente. Nos primeiros tempos, Russell interpretava o “isto” de “isto é azul” como tendo por referência um particular dotado de qualidades e mantendo relações, mas não sendo ele mesmo uma qualidade ou relação nem um conjunto de qualidades ou de relações. Isso resgatava o conceito tradicional da substância como substrato de propriedades. Mas esse conceito devia sofrer o destino que Russell reservara aos objetos físicos, ao espírito, ao número: nenhuma garantia empírica autoriza-nos a assumir a existência de tais coisas. Russell acaba por admitir que o sujeito das qualidades é simplesmente uma construção a partir de um conjunto de qualidades co-presentes.

Russell mostrou um interesse crescente pela questão da justificação das inferências, pelas quais passamos da experiência sensível a acontecimentos de que não temos experiência. Admitiu a insuficiência do princípio de indução mediante enumeração simples. Em *Human Knowledge*, apresenta um conjunto de assunções relativas às conexões espaço-temporais de acontecimentos de estrutura semelhante. Essas assunções não são objeto de um saber. Simplesmente impõem-se se quisermos aceitar as inferências, concluindo em acontecimentos não observados que praticamos correntemente.

A. J. Ayer expressou seu reconhecimento para com Russell por ter resgatado a tradição britânica do empirismo; convém acrescentar, com Francis Jacques, que com sua renovação do problema da indução humiana ele acaba “incontestavelmente limitando o empirismo”. Jules Vuillemin é-lhe grato por ter “devolvido à filosofia seu vínculo com a ciência” e, ao mesmo tempo, por ter “voltado à concepção da metafísica como ciência do ser enquanto ser”. Pela amplitude de sua obra, que se renovou admiravelmente na coerência e na mais viva inventividade teórica, Russell manteve uma relação ativa e original com muitos grandes nomes da filosofia moderna. Com Frege e com Meinong, que foram seus correspondentes. Com Moore e Wittgenstein, que foram seus amigos. Com Carnap, que foi o melhor realizador do programa ligado ao construcionismo lógi-

co. Com Bar-Hillel, com Church, com Quine, enfim, que dizia dos *Principia Mathematica*: “This is the book that has meant the most to me.” [Esse foi o livro mais importante para mim.]

- *German Social Democracy*, Londres, Longmans & Green, 1896; *An Essay on the Foundations of Geometry*, Cambridge Univ. Press, 1897; *Essai sur les fondements de la géométrie*, trad. franc. Cadenat, Paris, Gauthier-Villars, 1901; *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge Univ. Press, 1900; *The Principles of Mathematics*, Cambridge Univ. Press, 1903; Meinong's Theory of Complexes and Assumptions, *Mind*, Londres, 1904; On Denoting, *Mind*, Londres, 1905; *Principia Mathematica* (em colaboração com A. N. Whitehead), Cambridge Univ. Press, vol. I, 1910; vol. II, vol. III, 1913; *Problems of Philosophy*, Nova York, Holt, 1912; *Problèmes de philosophie*, trad. franc. Ph. Guillemin, Paris, Payot, 1965, trad. F. Rivenc, Payot, 1989; *Our Knowledge of the External World*, Londres, Allen & Unwin, 1916, que contém notadamente um ensaio de 1914, On Scientific Method in Philosophy, *La Méthode scientifique en philosophie*, trad. franc. Ph. Devaux, Paris, Vrin, 1929; *Principles of Social Reconstruction*, Londres, Allen & Unwin, 1916; *Principes de reconstruction sociale*, trad. franc. Clermont-Tonnerre, Paris, Payot, 1924; *An Introduction to Mathematical Philosophy*, Londres, Allen & Unwin, 1919; *Introduction à la philosophie mathématique*, trad. franc. de G. Moreau, Paris, Payot, 1928; reed. 1960, trad. franc. François Rivenc, Payot, 1991; *The Practice and Theory of Bolshevism*, Londres, Allen & Unwin, 1920; *The Analysis of Mind*, Londres, Allen & Unwin, 1920; *Analyse de l'esprit*, trad. franc. de M. Lefebvre, Paris, Payot, 1926; *The Problem of China*, Londres, Allen & Unwin, 1922; *On Education, Especially in Early Childhood*, Londres, Allen & Unwin, 1926; *Marriage and Morals*, Londres, Allen & Unwin, 1929; *Le mariage et la morale*, trad. franc. G. Beauroy, Paris, Gallimard, 1930; reed. Robert Laffont, 1970; *Analysis of Matter*, Londres, Kegan Paul, 1927; *Analyse de la matière*, trad. franc. Ph. Devaux, Paris, Payot, 1965; *The Conquest of Happiness*, Londres, Allen & Unwin, 1930; *La conquête du bonheur*, trad. franc. N. Robinot, Paris, Payot, 1962; *Religion and Science*, Nova York, Holt, 1935; *Science et religion*, trad. franc. Ph. Mantoux, Paris, Gallimard, 1958, 1971; *An Inquiry into Meaning and Truth*, Nova York, Norton, 1940; *Signification et vérité*, trad. franc. Ph. Devaux, Paris, Flammarion, 1959, nova ed. 1990; *A History of Western Philosophy and its Connexion with Political and Social Circumstances*, Londres, Allen & Unwin, 1945; *Histoire de la philosophie occidentale*, trad. franc. H. Kern, Paris, Gallimard, 1953; *Human Knowledge. its Scope and its Limits*, Londres, Allen & Unwin, 1948; *The Impact of Science on Society*, Nova York, Columbia Univ. Press, 1951; *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*, Londres, Allen & Unwin, 1956; *Why I am not a Christian*, Londres,



Allen & Unwin, 1957; *Pourquoi je ne suis pas chrétien*, trad. franc. G. Leclec'h, Paris, Pauvert, 1962; *My Philosophical Development*, Londres, Allen & Unwin, 1959; *Histoire de mes idées philosophiques*, trad. franc. G. Auclair, Paris, Gallimard, 1961, 1989; *Has Man a Future?*, Londres, Allen & Unwin, 1961; *L'homme survivra-t-il?*, Paris, Didier, 1963; *Autobiography*, Londres, Allen & Unwin, 1967, 1968 e 1969; *Autobiographie*, trad. franc. M. Berveiller, Paris, Stock, 1968, 1969, 1970; *Le Monde qui pourrait être*, Paris, Denoël, 1973; *Ecrits de logique philosophique*, trad. franc. Jean-Michel Roy, Paris, PUF, 1989.

⇒ *Etudes sur la philosophie de Russell*, Paul A. Schilpp, *The Philosophy of Bertrand Russell*, The library of Living Philosophers, La Salle, Illinois, 1944; Philippe Devaux, *Bertrand Russell ou la Paix dans la vérité*, Paris, Seghers, 1967; David Pears, *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy*, Londres, Fontana, 1967; Jules Vuillemin, *Leçons sur la première philosophie de Russell*, Paris, Colin, 1968; Alfred Ayer, *Russell and Moore, The Analytical Heritage*, Londres, Macmillan, 1971; *La logique et le monde sensible*, Paris, Flammarion, 1971.

Françoise ARMENGAUD

## RYLE Gilbert, 1900-1976

Filósofo inglês. Titular da cátedra de metafísica na Universidade de Oxford de 1945 a 1968, diretor da revista *Mind* de 1947 a 1971, Ryle acompanha de perto o nascimento e o desenvolvimento da filosofia analítica mesmo mantendo certa distância dela. Seu interesse pela história da filosofia e a dimensão de seu projeto filosófico o distinguem da maioria de seus colegas da “escola de Oxford”.

Ryle se interessa muito cedo pela filosofia alemã de sua época. Suas primeiras intervenções filosóficas são, em 1927, um estudo crítico de *Essentielle Fragen* de R. Ingarden e, em 1929, um estudo crítico de *Sein und Zeit* de M. Heidegger. Interessa-se muito também pelas *Investigações Lógicas* de Husserl, mas critica-o por não abordar o problema dos paradoxos e sobretudo por não ter criado uma estratégia para prevenir paradoxos e contra-sensos. É precisamente uma estratégia correspondente a esse objetivo que Ryle encontra em Russell e em Wittgenstein.

A influência do autor do *Tractatus* foi determinante para Ryle – como atesta seu primeiro grande artigo (“Systematically Misleading Ex-

pressions”, 1932). Nele a filosofia é apresentada como uma atividade que visa a evitar as confusões conceituais. Estas se originam em nossa tendência a levar demasiado a sério as semelhanças e diferenças gramaticais sem distingui-las das semelhanças e diferenças lógicas. Portanto, convém voltar à forma lógica da forma gramatical das proposições, pois aquela reflete melhor a realidade do que esta. O remédio para as confusões conceituais consiste, portanto, numa reformulação da linguagem comum para torná-la mais adequada.

Mas Ryle não é lógico por temperamento e não será a via aberta pela teoria russelliana das descrições e recomendada pelo autor do *Tractatus* que ele percorrerá. Todo o interesse de sua obra se deve precisamente ao esforço para elaborar um método específico – chamado de método de “análise conceptual” – a ser distinguido, por um lado, do método de análise lógica de Russell e do “primeiro” Wittgenstein e, por outro, do método de análise contextual do “segundo” Wittgenstein e dos filósofos da escola de Oxford. Nesse empenho de criação de um método de análise original, a noção de categoria desempenha um papel fundamental. No segundo de seus grandes artigos (“Categorias”, 1938), Ryle enuncia o que irá constituir o fio diretor de seu método: “Não só as proposições de categoria (ou seja, as asserções segundo as quais os termos pertencem a certas categorias ou a certos tipos) são sempre proposições filosóficas, mas creio que o inverso é igualmente verdadeiro. Por isso não compreendemos nada acerca da natureza dos problemas e dos métodos da filosofia quando não compreendemos nada acerca dos tipos e das categorias.” Embora nesse artigo Ryle se atenha a um apanhado histórico do problema e não avance mais no desenvolvimento de sua tese, esta já está presente: os erros de que a filosofia está repleta decorrem de “erros de categoria”.

Essa noção será desenvolvida na aula inaugural de 1945, publicada no ano seguinte (*Philosophical Arguments*, 1946) e mais tarde em *The Concept of Mind*. Um erro de categoria provém sempre de se classificar um conceito num tipo lógico ao qual ele não pertence. O célebre exemplo dado várias vezes por Ryle é significativo.

Um estrangeiro visita Oxford. Fazem-no visitar o Christ Church College, a Bodleian Library, diversos edifícios administrativos e ele pergunta: "Onde fica a Universidade?" É preciso explicarlhe que "a Universidade é o modo como tudo o que viu é organizado". Seu erro vem de ele falar da Universidade como fala do Christ Church College ou da Bodleian Library, como se ela fosse um membro da classe à qual pertencem o Christ Church College e a Bodleian Library. Em suma, seu erro vem de ele subsumir num mesmo tipo lógico uma instituição e edifícios localizáveis no espaço. Todas as confusões de que a filosofia está repleta provêm de erros do mesmo gênero. Por isso Ryle propõe ao filósofo a tarefa de eliminar as confusões de categoria "substituindo as categorias delimitadas de modo mais ou menos grosseiro que nos foram legadas por nossos hábitos de falar por categorias nitidamente delimitadas, graças ao exercício de uma disciplina intelectual rigorosa".

A análise conceptual tem o objetivo de eliminar os erros de categoria responsáveis pelos contra-sensos. Mas a questão da determinação do sentido e da demarcação entre o domínio do sensato e o do absurdo se coloca no nível da proposição e não no nível do conceito. Cada conceito possui uma ou várias significações, mas são as proposições em que eles aparecem que são dotadas de sentido ou, ao contrário, são absurdas. Assim, o método de análise contextual vai consistir em descobrir o conjunto das relações que as proposições, em que esses conceitos aparecem, mantêm entre si. A lógica das proposições, assim entendida, deve "mostrar a coerência ou a incoerência dessas proposições com outras, determinar as proposições por elas implicadas e aquelas das quais derivam". Portanto, não é a estrutura, a forma interna das proposições, que interessa a Ryle, e nisso ele se distingue do autor do *Tractatus*. Dito isto, e embora ele esclareça sua descoberta das significações por meio de análises de situações e de comportamentos, nem por isso Ryle deve ser assimilado ao Wittgenstein do "segundo período". Diferentemente deste, Ryle restringe a noção de uso à significação dos conceitos e não a estende àquela das proposições. A metáfora do instrumento não pode ser, segundo

ele, estendida aos enunciados. Para Ryle, conhecer a significação de uma palavra é conhecer o conjunto das regras que permitem a utilização dessa palavra em enunciados dotados de sentido. Mas o sentido desses enunciados é apreciado de um ponto de vista lógico e não exige uma referência a contextos amplos tais como os dos "jogos de linguagem" ou das "formas de vida" invocados pelo segundo Wittgenstein.

Mesmo tendo sido abandonado o projeto de retraduzir os enunciados da linguagem comum numa linguagem lógica ideal, resta a necessidade de remediar as falhas da linguagem comum, de eliminar na medida do possível suas imperfeições e de proceder às retificações necessárias no traçado do contorno dos conceitos. É nisso que consiste a atividade filosófica. Num artigo de 1957 intitulado "The Theory of Meaning", Ryle compara a atividade do filósofo com a do químico, a do detetive e a do geógrafo. A seu ver a atividade filosófica não é comparável com a do químico que descobre os últimos constituintes dos corpos nem com a do detetive em busca da solução do enigma; é, em contrapartida, muito próxima da do geógrafo que estabelece os mapas e determina com o máximo de precisão o traçado das fronteiras entre territórios vizinhos porém distintos.

Em *Dilemmas*, publicado em 1954, Ryle aborda o problema do método de resolução dos problemas filosóficos de maneira um pouco diferente. Afirma que a maior parte dos problemas filosóficos apresenta-se sob a forma de dilemas aparentemente sem saída. O método por ele preconizado consiste em mostrar que tais dilemas não são reais e sempre nascem de uma confusão de ordem conceptual. Também aqui Ryle remete à noção de erro de categoria.

Portanto, pode-se considerar que, quanto ao essencial, o método de Ryle e sua concepção da filosofia estão definidos desde 1945. Na mesma época, também parece estar de posse daquilo que será sua intuição filosófica principal e constituirá o cerne de sua obra mais importante, *The Concept of Mind*.

No artigo intitulado "Knowing how and Knowing that", publicado em 1946, Ryle introduz uma importante distinção – que será retomada

no capítulo II de *The Concept of Mind* –, a distinção entre o saber-como e o saber-que. Critica a tendência intelectualista da maioria dos filósofos em reduzir o saber-como a um saber-que. Segundo Ryle, a maioria dos filósofos pensa que a prática requer um conhecimento teórico prévio do qual ela apenas é a aplicação. Ora, tal concepção implica a existência de uma atividade intelectual interior e distinta das modalidades práticas de sua execução. É esse dogma – conhecido por “fantasma dentro da máquina”, de responsabilidade de Descartes – que Ryle denuncia já em 1946 e que empreenderá decompor em *The Concept of Mind*.

Nessa obra, publicada em 1949, Ryle mostra como o dogma do fantasma dentro da máquina é gerado por um erro de categoria no emprego de nossos conceitos mentais e procede à organização da geografia lógica dos conceitos relativos à vontade, à imaginação, ao conhecimento de si etc. Estende ao mesmo tempo o campo de sua reflexão a dois problemas filosóficos importantes: o da distinção entre matéria e espírito e o do conhecimento de outrem. A crença numa dicotomia entre matéria e espírito é errônea e se baseia num erro de categoria. A frase “ocorrem processos mentais” não tem de fato o mesmo sentido que a frase “ocorrem processos físicos”. Por isso, a distinção entre espírito e matéria e mesmo a oposição deles não têm por que intervir – e devem ser abandonadas. O idealismo e o materialismo parecem ser respostas a questões mal formuladas. É preciso rejeitar ao mesmo tempo a redução do mundo “material” a estados ou processos mentais e a redução do mundo “mental” a estados ou processos físicos. O problema do conhecimento de outrem e a perplexidade provocada por ele resultam do mesmo erro de categoria. A maior parte do tempo partimos da observação do corpo dos outros para tentar inferir daí o que se passa em seu espírito. Essa inferência conserva ao longo de todo o procedimento um caráter problemático e certas pessoas chegam até a duvidar da existência de outrem; ora, trata-se, pura e simplesmente, de perceber que se dar conta de que os seres humanos têm um espírito equivale a dar-se conta de que estão propensos a agir de modo competente. É preciso, por exem-

plo, ver que a habilidade de um condutor não deve ser atribuída a um condutor interior fantasmagórico, e nada mais é do que um conjunto de atividades. Desde que as ações humanas deixam de ser interpretadas em termos de eventos mecânicos relacionados com um sujeito não físico, fantasmagórico, os outros deixam de ser um enigma. Não há fantasma dentro da máquina e, aliás, nem sequer há máquina – os homens não são máquinas, ainda que fossem dominadas pelo espírito.

Diferentemente de seus colegas oxfordianos, Ryle não menospreza o interesse pela história da filosofia. Já no artigo intitulado “Categorias”, aborda o problema das categorias fazendo seu histórico em Aristóteles e em Kant. Em suas *Obras Completas* figuram inúmeros artigos críticos sobre Locke, Hume, Wittgenstein, G. E. Moore e Austin ao lado dos primeiros ensaios sobre a filosofia alemã, já citados. Mas é Platão que mais o interessa. Segundo o autor de *The Concept of Mind*, Platão teve de fato a intuição de certo número de problemas que hoje parecem fundamentais para a filosofia analítica. Por isso Ryle consagra vários textos a Platão, dentre eles um livro publicado em 1956 e intitulado *Plato's Progress*. O que mais lhe interessa são os diálogos “ontológicos” da maturidade: *O Sofista*, *Parmênides* e *Teeteto*. Segundo Ryle, *Parmênides* trata essencialmente de problemas de ordem lógica e deve ser lido como tal. As questões e os raciocínios que encontramos nesse diálogo devem ser postos ao lado da teoria aristotélica das categorias, da distinção kantiana entre conceitos formais e conceitos não formais ou da teoria russelliana das descrições. Dois outros diálogos servem para compreendê-lo melhor: *O Sofista*, cujos elementos já estão em grande parte presentes na época em que é escrito *Parmênides*, e *Teeteto*, que por certo foi escrito inteiramente depois de *Parmênides*. Em *Parmênides*, Platão teria mostrado, graças a um raciocínio pelo absurdo, a necessidade de distinguir entre duas espécies de conceitos a que poderíamos chamar conceitos formais e conceitos de gênero e de espécie. Os conceitos de existência e de unidade são, por exemplo, conceitos formais, enquanto os conceitos de comprimento e de largura são conceitos de gêne-

ro e de espécie. Ryle, sem dúvida, esclarece *Parmênides* à luz de suas próprias preocupações metodológicas quando escreve “quando tratamos um conceito formal como se fosse um conceito não formal, transgredimos as regras da sintaxe lógica. Mas o que é que nos indica que estamos fazendo isso? O simples fato de mostrar os absurdos e as contradições que daí resultam. A prova fornecida por Russell de que, em seu simbolismo,  $\phi$  não pode ser um valor de  $x$  na função proposicional  $\phi x$  é do mesmo gênero que a prova fornecida por Platão do fato de ‘uno’ não poder aparecer nos lugares vazios do quadro de enunciados da forma ‘... existe’ ou ‘... não existe’”. Assim também, quando Ryle distingue de maneira taxativa, chegando a opô-los, o método da divisão e a dialética, interpreta o texto platônico à luz de suas próprias preocupações. O método de divisão é desvalorizado pois “pode apenas ser aplicado a conceitos de gênero e de espécie e não são os conceitos desse tipo que de maneira geral geram os problemas filosóficos...” Ademais, o método de divisão não é um método de demonstração ou de argumentação... “ao contrário, a verdadeira dialética tal como é praticada na parte central do *Sofista* e em *Parmênides* tem a tarefa de resolver as aporias investigando conceitos ‘topicamente neutros’ que são os pontos aos quais se articulam as refutações e as descobertas filosóficas”.

Seja qual for o valor conferido no plano da história à interpretação que faz da obra platônica, seja qual for a legitimidade da nova cronologia que propõe dos diálogos de Platão, Ryle teve o mérito de enfatizar a importância da questão

lógico-ontológica nos últimos diálogos de Platão e de propor uma leitura extremamente tônica e original da obra platônica. E nesses estudos sempre está presente a mesma concepção da atividade filosófica: cumprir estabelecer o inventário dos conceitos e de suas combinações possíveis ficando atento à natureza do terreno que eles têm o objetivo de delimitar.

• Critical Notice of Roman Ingarden, *Essentielle Fragen*, *Mind*, vol. XXXVI, 1927, pp. 366-70; Critical Notice of Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *Mind*, vol. XXXVIII, 1929, pp. 355-70; Systematically Misleading Expressions, *Proceedings of Aristotelian Society*, vol. XXXII, 1931-1932, pp. 139-70; Categories, *Proceedings of Aristotelian Society*, vol. XXXVIII, 1937-1938, pp. 189-206; Plato's Parmenides, *Mind*, vol. XLVIII, 1939, pp. 129-51 e 302-25; *Philosophical Arguments*, Oxford, 1945; *The Concept of Mind*, Londres, 1949; trad. franc. S. Stern-Gillet, *La notion d'esprit*, Paris, 1978; Ordinary Language, *Philosophical Review*, vol. LXII, 1953, p. 167; *Dilemmas*, Cambridge, 1954; *The Theory of Meaning*, Contribution to C. A. Mace, *British Philosophy in Mid Century*, Londres, 1957; Letters and Syllables in Plato, *Philosophical Review*, vol. LXIX, 1960, pp. 431-51; La Phénoménologie contre The Concept of Mind. La Philosophie analytique, *Cahiers de Royaumont, Philosophie*, n° 4, Paris, 1962, pp. 65-84; *Plato's Progress*, Cambridge, 1966; *Collected Papers*, t. I, *Critical Essays*; t. II, *Collected Essays*, Nova York, 1971 (esta obra reúne os principais textos de Ryle).

⇒ Ryle, *A Collection of Critical Essays*, editado na coleção “Modern Studies in Philosophy”, por O. P. Wood e G. Pitcher, Nova York, 1970 (esta coletânea reúne importantes estudos sobre Ryle assinados notadamente por J. L. Austin, A. J. Ayer, P. F. Strawson, J. O. Urmson, G. J. Warnock e J. Ackrill); L. Antoniol, *La philosophie de Ryle*, Bruxelas, De Broeck, 1991.

Jean-Gérard Rossi

# S

## SADE Donatien-Alphonse-François, 1740-1814

Célebre escritor francês, o marquês de Sade, senhor de Saumane e de Mazan, evoca num romance (*Aline et Valcour*) seus privilégios: “Aliado, por parte de minha mãe, a tudo o que o reino tinha de maior (à família real), ligado, por parte de meu pai, a tudo de eminente que a província do Languedoc podia ter (a Laure de Noves, a poética ancestral cantada por Petrarca), nascido em Paris em meio ao luxo e à abundância, acreditei, assim que pude raciocinar, que a natureza e a Fortuna se reuniam para cobrir-me de suas dádivas.”

Mas é apenas uma falsa luz. Não aclara o horror íntimo que desnaturou as graças, o talento, o espírito e que explica com mais segurança do que absurdos acasos o destino funesto de Sade e o modo como se entregou a esse destino. A iníqua provação – Sade foi encarcerado trinta anos por alguns delitos menores – era, sem dúvida, necessária para a criação desse absoluto que a obra nos apresenta. Mesmo que o autor tenha provocado, até obscuramente desejado, sua desdita, não deixa de sentir o sofrimento: “Quando me tirarão, meu Deus, da tumba onde me enterraram vivo? Não há nada igual ao horror de minha sina, nada que possa descrever tudo o que sofro”; e a injustiça: “Sim, sou um libertino. Concebi tudo o que se pode conceber nesse gênero, mas com certeza não fiz tudo o que concebi e certamente jamais o farei. Sou um libertino, mas não sou um criminoso nem um assassino.” Ora, ele foi tratado como tal apesar de sua posição. Por quê? Porque o pensamento libertino levado aos limites arruinava o

ideal, Deus, a moral, as leis, as convenções. Ele ameaçava todos os poderes e a sociedade que, da realeza ao império, o trancafiou aumentando ainda mais o furor e o desespero que esse pensamento exprime e a fascinação que exerce.

Nenhuma ostentação, portanto, a não ser o auto-de-fé; de fato, um terço dos manuscritos de Sade foi destruído com o assentimento de sua família sob o Consulado, o Império e a Restauração. Mas Sade era fecundo, e muitas de suas obras chegaram até nós (notadamente *Les cent vingt journées de Sodome*, cuja perda o autor chorou amargamente e que felizmente foi reencontrada) sem ter esgotado depois de dois séculos seu peso e seu alcance filosóficos e políticos.

Quanto às circunstâncias da vida, Donatien foi de início educado pelo tio, o abade de Sade, em Saumane, depois formado pelos jesuítas em Paris. Aos quinze anos, é nomeado lugar-tenente do rei e, mais tarde, capitão de cavalaria.

Em 1763 casa-se com Renée de Launay de Montreuil, com quem teve dois filhos e uma filha e que permaneceu devotada a ele durante muito tempo, até sua saída da Bastilha em 1789.

Casado há apenas cinco meses, é preso por “libertinagem exacerbada”. Logo solto, é novamente detido por ter açoitado uma mulher (Rose Keller). Em Marselha, em 1772, é acusado de sodomia e de tentativa de assassinato. Julgado, condenado e decapitado em efígie, Sade foge para a Itália com sua cunhada, a cônega Anne de Launay. Último escândalo familiar que afastou definitivamente dele a sogra, a Sra. de Montreuil: anulada a sentença de Marselha, “por falta de



qualquer crime”, ela obteve ainda assim uma ordem régia de prisão contra ele. Preso em Chambéry, evade-se e vive algum tempo em seu castelo de Lacoste. Mas, indo imprudentemente a Paris, devido à morte da mãe, é de novo encarcerado, em Vincennes de 1778 a 1784, depois na Bastilha de 1784 a 1789. Transferido por ocasião da tomada da Bastilha e libertado depois do decreto que aboliu as ordens régias de prisão, Sade participa dos trabalhos da seção dos Piques. Critica o texto de um decreto, protege as vítimas em potencial do Terror (entre elas sua perseguidora, a Sra. de Montreuil). Suspeito, é outra vez aprisionado e escapa por pouco da guilhotina. Libertado depois do Termidor, é acusado sob o Consulado como autor dos romances eróticos *Justine* e *Juliette*, depois internado administrativamente no hospício de Charenton onde ficou até morrer e onde Marie-Constance Quinet, sua amante desde 1790, obteve a permissão de viver com ele. Sempre ativo, Sade escreve peças e organiza, com os internos de Charenton, representações teatrais que atraem os parisienses. Acaba as correções de seu último livro, *Isabelle de Bavière*, trinta dias antes de morrer.

O anteriormente grande senhor, condenado por seu nome e por sua obra, declarava-se no fim apenas “homem de letras”. Aliás, a literatura e o pensamento foram as suas razões de ser: “Meu modo de pensar é fruto de minhas reflexões”, escreve ele, “provém de minha existência, de minha organização. Não está em mim mudá-lo. Mesmo que estivesse eu não o faria. Esse modo de pensar que censurais é o único consolo de minha vida. Alivia todas as minhas penas na prisão, constitui todos os meus prazeres no mundo e sou mais apegado a ele do que à vida. Não foi meu modo de pensar que fez minha infelicidade, foi o dos outros.”

Qual é então esse pensamento que revolta e aterroriza? Ele procurou, diz a Sra. de Sade, “algo impossível” (in Mishima, *Madame de Sade*, Gallimard) que foi “o único a aceitar”; e: “esse mundo onde vivemos, foi o marquês que o criou” (ibid.).

Isso quer dizer que o impossível, por obra do marquês, por ter sido nomeado, explicitado, organizado, tornou-se real? As palavras, diz Sade, são “como frutas na árvore do crime”. Ressaltam

as mais atrozes perversões. Perpetuam-nas, propagam suas sementes assassinas. Ora, essa fecundidade terrível das palavras ficou manifesta no tempo da Revolução, quando a eloquência suscitava a emoção e dava força de agir e de matar, quando a própria sobrevivência dos oradores dependia de sua força persuasiva, da habilidade e das artimanhas da palavra.

Mas Sade não se reconhece no acontecimento: “Não é essa a minha profecia” (in Peter Weiss, *Marat*, trad. franc. Le Seuil, 1965), diz ele. Não pode aceitar a legalização do Terror e menos ainda sua justificação virtuosa, a hipocrisia de um “incorrupível” que torna o crime aceitável, que pretende purgar o mundo de seus vícios e regenerar a inocência original para garantir a felicidade social.

Sade é suspeito tanto antes como depois da Revolução, pois traiu o segredo de todos os poderes, um segredo tão bem guardado que os próprios atores da história o ignoram e se agarram às suas imposturas.

Profeta do mal, obceca-nos a consciência pois sonda o mistério de uma maldade radical, de um possível atroz, acoitado no coração de todos. Muito longe de dizer-se ou de pretender-se puro, isento do crime, ele não desenvolve, não exagera (e não exagera) nenhuma infâmia que não tenha primeiro reconhecido em si; põe em evidência as raízes sexuais do desejo de dominação, do abjeto prazer de humilhar, de torturar, de destruir os outros. E do horror exibido faz uma arma para conquistar sua independência de sujeito, para abolir a lei imposta, as fábulas religiosas, a moral, os preconceitos, as convenções que penetram as almas e os corpos, que determinam a servidão.

Termina a obra das “Luzes”, consuma o que seus predecessores não ousaram: o deicídio. Tendo desmistificado a hierarquia tradicional em que cada qual encontrava seu lugar, indiscutível, com relação a Deus e aos príncipes e tendo desvelado a injustiça social, que a ordem teológica mascarava e justificava, os filósofos imediatamente substituíram a organização arbitrária pela idéia de uma sociedade fundamentada num pacto recíproco; mas a ficção de um contrato estabelecido entre parceiros iguais, que podem inverter seus

papéis, cai no vazio se não for escorada por algo mais profundo do que ela mesma, pela bondade de indivíduos íntegros, oriundos das mãos de Deus ou da natureza. Ora, Sade dismantela a ficção do pacto junto com a ilusão que a embasa.

À mãe natureza, em que o Deus transcendente do passado se faz imanente, Sade opõe a visão de uma madrastra que destrói indiferentemente tudo o que cria; mais ainda, que impele as criaturas e os próprios homens a matar-se uns aos outros. Daí se segue que não há contrato vigente, só o reinado efêmero dos poderosos.

Sade admite certa mobilidade social, mas os pobres, bastante audaciosos para revoltar-se e pôr a vida em jogo e em risco, querem conquistar a riqueza, o poder, os prazeres e não mudar o mundo. Ora, para ganhar e conservar o que lhes é recusado, têm apenas uma via, o crime. Assim, sustentam a energia do libertino bem-nascido que poderia adormecer sobre seus privilégios ou moderar-se.

Arrastado pelos transfugas, reaprende “o quanto o assassinio domina os sentidos e o quanto determina voluptuosamente uma descarga”. Faz-se o herdeiro da natureza detestada, imita-a para resistir melhor às suas ciladas.

Com apetite de certeza igual ao dos moralistas, Sade inverte a fê deles. Mais autêntico do que os atos, ele detecta o desejo oculto, a outra face e a verdade do imperativo moral. Pois o desejo de que fala não é o desejo de um objeto, de uma pessoa que o amante investe de poder e de ser, mas o desejo do devasso que só quer seu prazer. Sade quebra todo ímpeto de amor, rompe as fontes vivas da prova ontológica. Não diz: se Deus não existe, tudo é permitido, mas realiza, em sonho, o proibido para anular o ídolo mentiroso e todas as ilusões.

Vendo no outro apenas um meio, impõe-lhe a maior dor se ela lhe proporciona o mais mínimo prazer. Mais ainda, goza com a coerção, a humilhação e o sofrimento alheio pois eles fortalecem a superioridade que lhe concede o gozo.

Mas como deve reconhecer que este é efêmero e que ele próprio está sempre ameaçado, vai além do prazer carnal, transforma o crime sexual, passional, na mais fria crueldade: “Aqui”, diz o liberti-

no, “goza-se filosoficamente.” Tenta atingir a apatia e, para tornar-se invulnerável, arremeda sua própria morte com mais segurança do que a natureza: pois nunca iguala sua indiferença, nem o poder de destruição, nem a fecundidade que o desafiam.

A manutenção da lei do desejo, para além de qualquer esperança, faz-se tão exigente quanto a lei moral e a ascese necessária igualmente rigorosa.

Tendo aberto os olhos para as profundezas demoníacas do ser, Sade organiza o abominável. Constrói um sistema ou um delírio coerente, uma ordem não dos corpos mas de seus elementos dissociados. Juntando as zonas erógenas, imagina “quadros vivos” cada vez mais complexos, posturas acrobáticas que se desfazem, como os gozos, e renovam-se continuamente.

Tudo muda de forma, mas a anulação reiterada das figuras deixa subsistir as partes desunidas que se recompõem de forma diferente de acordo com uma combinatória pensada.

O gozo já não perpassa o ser inteiro, a alma e o corpo unidos, mas os números, que vão ao infinito, multiplicam os crimes e os prazeres; tornam-se imperecíveis e anônimos; e Sade perde ao longo de sua busca o que queria salvar, seu ser singular.

Recusando qualquer dívida e, portanto, qualquer dever e o futuro variável, o libertino demoníaco se condena aos excessos e às reiterações monótonas; *mas constrói o modelo de um mundo maquinado*, onde os indivíduos separados pertencem ao código absoluto que os comanda.

Condutor do jogo, Sade é o profeta de uma realidade vindoura: a imaginação fortalecida pelo cálculo e pela técnica é capaz de inserir-se no espaço e no sonho atroz de engolir povos inteiros.

Para ganhar uma impossível autonomia absoluta, Sade se condena à mais orgulhosa e vazia solidão. Ele fica, diz a Sra. de Sade (op. cit.), “inacessível, para além de qualquer comunicação ou simpatia”. Esse prisioneiro, o primeiro dos alienados psiquiátricos, encerra, prossegue ela, todos os outros atrás das masmorras que construiu. Livre entre todos, é “o único guardião das chaves”. E talvez seja por isso que arruma uma saída: Quando a idade e o sonho esgotaram suas sensações, reatou, parece, com o que excluía.

Em seu testamento, deseja devolver seu corpo à terra sem deixar rastro a não ser no coração daqueles que o amaram até seu último suspiro, e dos quais levará, diz ele, “uma doce lembrança ao túmulo”.

A obra realizada parece desde então uma catarse, e o velho, ao termo de um esforço de independência sem igual, talvez abra outro futuro: tendo declarado a importância do corpo, aumenta a consciência da morte. Revela uma maldade, uma vontade de dominação desconhecidas mas, simetricamente, um poder de iniciativa sepultado e a força de realizar algo por si mesmo.

• *Oeuvres complètes*, Paris, Edition du Livre précieux, 1962, 15 tomos: I-II, Gilbert Lély, *Vie du marquis de Sade*, seguido do exame de suas obras; III, *Justine. La philosophie dans le boudoir*; IV-V, *Aline et Valcour*; VI-VII, *La nouvelle Justine*; VIII-IX, *Histoire de Juliette*; X, *Les crimes de l'amour*; XI, *La marquise du Gange*; XII, *Correspondance*; XIII, *Les cent vingt journées de Sodome*; XIV, *Opuscules et historiettes*; XV, *Histoire secrète d'Isabelle de Bavière* (introdução e prefácio de Bonnefoy, Hesnard, Heine, Klossowski, Gaétan Picon). – Outras publicações: *Français encore un effort*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1965, col. “Libertés”; *Les infortunes de la vertu*, Paris, Union Générale d'Édition, 1965; *Lettres inédites à sa femme*, *Gazette de Lausanne*, 1965; *Lettres aux femmes*, Paris, Editions du Livre précieux, Tchou, 1965; *Cahiers personnels*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1966, in *Oeuvres complètes*, t. XIII; *Oeuvres complètes* reeditadas em *Livre précieux*, 16 tomos; t. XV e XVI, *Isabelle de Bavière. Le voyage d'Italie. Théâtre*; reedição de *Justine* em 1967, do diálogo entre um padre e um moribundo e fragmentos inéditos de um romance, 1968; *Journal inédit*, Gallimard, 1970; *Théâtre*, Jean-Jacques Pauvert, 1970; *Correspondance inédite*, Slatkine, 1971; *Éditions des Oeuvres complètes*, Editions Frontières, 1972, 7 tomos: I, *La philosophie dans le boudoir*; II, III, IV, *Les 120 journées de Sodome*; V, *Les infortunes de la vertu*; VI, *Justine*; VII, *La nouvelle Justine*; *Les 120 journées de Sodome*, Jean-Jacques Pauvert, 1972.

⇒ Estudos sobre Sade: Apollinaire, *Les diables amoureux*, Editions Gallimard; Artaud, *Théâtre de la cruauté* (incluído nas *Oeuvres complètes* de Artaud, Paris, Gallimard); Barthes, *Sade, Fourier. Loyola*, Paris, Editions du Seuil, 1970; Bataille, *Sade et l'homme normal sans érotisme*, UGE, 1957; *Les larmes d'Eros*, Pauvert, 1961; *La littérature et le mal*, 1957; Blanchot, *L'inconvenance majeure*; *Sade Français encore un effort*; Jean-Jacques Pauvert, *Lautréamont et Sade*, Editions de Minuit; André Breton, *Manifeste du surréalisme*, Jean-Jacques Pauvert, 1949, reedição 1962; René Char, *Sade, l'amour sauvé de*

*la boue du ciel. Le marteau sans maître*, Editions Surréalistes, 1934; Deleuze, *In Sacher masoch*, Paris, Editions de Minuit; Robert Desnos, *De l'érotisme*, Paris, Editions du Cercle des Arts; B. Didier, *Inceste et écriture*, Paris, Lettres nouvelles; Paul Fabre, *Sade utopiste; Sexualité, pouvoir et état*, PUF, 1967; Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard; J. Grack, *Lettrines*, 1967; Heine, *Masques de Sade*, Gallimard; Huysmans, *A rebours*, Charpentier, 1889; Klossovsky, in *Topique*, n° 4-5, PUF, 1971; *Sade et Fourier, Sade mon prochain*, Editions du Seuil, 1967; e reedição do *Philosophe scélérat*, 1967; J. Lacan, *Écrits Kant avec Sade*, Editions du Seuil, 1971; Lely, *Introduction et divers*, Gallimard; Masson, *Note sur l'imagination sadique*, Cahiers du Sud; Mishima, *Madame de Sade*, Gallimard, 1971; R. Queneau, *Bâtons, chiffres et lettres*, Gallimard, 1954; Rétif de La Bretonne, *L'anti-Justine. Livre précieux*, Paris; Peter Weiss, *Marat*, sob a direção de Sade, trad. franc., Editions du Seuil, 1965; Mishima Yuhio, *M. le Marquis de Sade*, Gallimard, 1976; P. Roger, *Sade, la philosophie dans le pressoir*, Grasset, 1976; J. Lacan, *Écrits II*, Seuil, 1977; A. Le Brun, *Soudain un bloc d'abîme*, Sade, Pauvert, 1986; J.-J. Pauvert, *Sade vivant*, Laffont, 1986; J. Paulhan, *Le marquis de Sade et sa complice*, Bruxelles, Complexe, 1987; R. Jean, *Un portrait de Sade*, Actes Sud, 1989; *Petits et grands théâtres du marquis de Sade*, Paris, Art Center, 1989; A. Laborde, *Les infortunes du marquis de Sade*, Champion, 1990; M. Lever, *Sade*, Fayard, 1991.

Simone DEBOUT-OLESKIEWICZ

## SAINT-SIMON Henri, conde de, 1760-1825

Ideólogo francês, sobrinho-neto do duque Louis de Saint-Simon, autor das *Mémoires* sobre o reinado de Luís XIV, nascido em 17 de outubro de 1760. Em 1779 largou uma companhia de cavalaria que havia obtido para ir para a América, onde participou da Guerra da Independência sob as ordens de M. de Bouillé e de Washington.

A primeira obra publicada por Saint-Simon, *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, data de 1802. Desde esse momento, afirma que os progressos da ciência acarretam uma transformação total das condições de vida na terra. Não é uma mera reforma política e sim a mutação da sociedade decorrente do desenvolvimento da indústria, fruto da revolução científica, que nos encaminha para um mundo novo.

Em 1807 e 1808, publica *Introduction aux travaux scientifiques du XIX<sup>e</sup> siècle*, na qual pretende deduzir todos os ramos da ciência univer-

sal do princípio de atração de Newton. Em 1813, escreve *Mémoire sur la science de l'homme* e depois, em 1814, em colaboração com Augustin Thierry, um trabalho sobre a *Réorganisation de la société européenne* (Reorganização da sociedade europeia). Outros trabalhos foram redigidos em colaboração com Auguste Comte. Suas obras mais marcantes intitulam-se: *L'industrie* (1817-1818), *Système industriel* (1821), *Catéchisme des industriels* (1823-1824). Seu objetivo é trabalhar para a construção de uma *ciência social* racional, preliminar indispensável para a reforma política.

Morreu em Paris, cercado de alguns discípulos, em 1825. Deixou, com o título *Le nouveau christianisme*, uma última obra inacabada, na qual expunha que a nova sociedade industrial, mais justa e mais progressista do que todas as que se conheceram até então, seria religiosa.

O pensamento de Saint-Simon é sobretudo uma reflexão sobre a dupla revolução que ocorreu na Europa e na América desde o final do século XVIII: revolução política, que fez com que as classes laboriosas tomassem consciência de sua importância na sociedade e cujos efeitos Saint-Simon pôde constatar tanto na França como na América; revolução industrial, sobrevivida na Inglaterra, e que se deve estender aos outros países para explorar o melhor possível suas promessas e consequências.

Em sua opinião, a Revolução Francesa não foi ao fundo das coisas. Colocou em primeiro plano a mutação política da sociedade, a substituição do regime monárquico pelo regime republicano e representativo, sem se empenhar numa reforma mais profunda, a da organização econômica: “Damos demasiada importância à forma dos governos – escreve ele –, parece que toda a política está concentrada aí e que, uma vez bem estabelecida a divisão dos poderes, tudo fica organizado da melhor maneira possível. A lei que constitui os poderes e a forma de governo não é tão importante [...], não tem tanta influência sobre a felicidade das nações quanto a que constitui as propriedades e rege o exercício delas.”

Depois dos economistas fisiocratas, porém com mais nitidez do que eles, Saint-Simon percebeu que a evolução econômica das sociedades é mais fundamental do que as transformações

políticas, e que uma interpretação geral da história deve levar em consideração sobretudo o desenvolvimento progressivo dos regimes econômicos e o papel das classes sociais. Os rudimentos do materialismo histórico de Marx estão contidos nas visões sansimonianas. Mas o reformador alemão, ao separar a infra-estrutura econômica das superestruturas ideológicas, e sobretudo certos marxistas, que recusam reconhecer qualquer outra causalidade histórica senão a que vai da infra-estrutura à superestrutura, restringem a explicação da história, ao passo que Saint-Simon deixava a porta aberta para uma interpretação mais rica e mais próxima da realidade: a explicação do devir histórico por uma rede de interdependências causais múltiplas e complexas entre a produção, as classes sociais, os dirigentes, a ideologia etc.

Por outro lado, Saint-Simon não considerava imutável a lei que constitui o fundamento da sociedade. Segundo ele, há uma tendência exagerada em fazer da propriedade uma instituição fixa, como se fosse uma lei da matéria. Sem dúvida, o corpo social obedece a leis, não vagueia ao acaso. A existência dessas leis torna possível uma ciência social positiva e uma política positiva, e a maioria dos sociólogos reconheceu em Saint-Simon o pai da sociologia moderna em razão dessas afirmações. Ele queria criar uma ciência do homem que fosse um conhecimento racional do conjunto das leis que regem o devir das sociedades.

Mas essas leis mudam de acordo com uma lei mais profunda, a do progresso da humanidade; lei da qual todas as sociedades políticas extraem o direito de modificar e de aperfeiçoar suas instituições; lei suprema que proíbe acorrentar as gerações vindouras em função de uma disposição qualquer, seja ela qual for.

Ora, na sociedade francesa da Restauração, a lei de propriedade ainda é feita para privilegiar a classe aristocrática que vive na ociosidade. São os ociosos que detêm as alavancas de comando e entravam a produção e o “desenvolvimento econômico”. Mas, na realidade, que são eles na nação? Saint-Simon responde com um célebre apólogo, pelo qual foi levado ao tribunal de júri (e aliás absolvido):

“Suponhamos que a França perca subitamente seus cinquenta principais físicos; seus cin-

qüenta principais químicos; seus cinquenta principais fisiologistas; seus cinquenta principais banqueiros; seus duzentos principais comerciantes; seus seiscentos principais lavradores; seus cinquenta principais pedreiros; seus cinquenta principais carpinteiros etc., perfazendo ao todo os três mil principais cientistas, artistas e artesãos da França.

“Como esses homens são os franceses mais essencialmente produtivos, realmente a flor da sociedade francesa, a nação se tornaria um corpo sem alma no instante em que os perdesse.

“Mas admitamos que a França conserve todos os homens geniais que possui nas ciências, nas belas-artes e nas artes e ofícios, mas tenha a infelicidade de perder nesse mesmo dia: o príncipe, irmão do rei, o Senhor duque de Angoulême, o Senhor duque de Orléans [...] (todos os Grandes do Estado) [...] e, ademais, os dez mil proprietários mais ricos dentre os que vivem nobremente. Esse acidente certamente afligiria os franceses, porque são bons. Mas essa perda de trinta mil indivíduos reputados os mais importantes do Estado só lhes causaria desgosto numa relação puramente sentimental, pois disso não resultaria nenhum mal político para o Estado.

“Portanto, todos os homens precisam trabalhar. A cada qual se impõe a obrigação de dar constantemente a suas forças pessoais uma direção útil à sociedade.”

Essa reabilitação do trabalho, do trabalho social, acarreta automaticamente a instauração de uma nova ordem. Pois, se a ociosidade é a desordem, a organização científica da oficina social supõe uma hierarquia conforme as capacidades, em que cada um estará situado conforme a utilidade das tarefas e conforme sua competência. Ocupando cada qual o lugar que lhe compete legitimamente na nação, terá desaparecido a exploração do homem pelo homem; ela será substituída pela exploração do planeta em proveito de todos, e veremos que “a idade de ouro, que uma cega tradição situou até agora no passado, está diante de nós”.

Tudo isso seria vão, porém, se o estado de guerra em que a humanidade viveu quase continuamente até aqui devesse subsistir na sociedade nova. A sociedade industrial deve ser pacífica.

A paz social reinará no Estado sansimoniano, pois as revoluções devem-se às distorções que se manifestam entre o desenvolvimento dos meios de produção, por um lado, e a estagnação das instituições políticas e das estruturas sociais, por outro. Quando estas últimas não se adaptam no tempo certo à transformação dos modos de produção e às suas conseqüências econômicas, os trabalhadores, as *abelhas* da colméia humana, ficam frustrados e acabam revoltando-se contra os *zangões*. Mas a violência só serve para destruir e ela realizou sua obra em 1789. Para promover a sociedade nova, cumpre realizar uma adaptação constante e progressiva da legislação e da organização social ao progresso da força produtiva, resultado que só será obtido se o poder político real, ou seja, o direito de fixar o orçamento, passar para as mãos dos “industriais”, ou seja, daqueles que trabalham.

Além do mais, a ordem nova deve estender-se aos poucos a todas as nações. Saint-Simon pensa primeiro na Inglaterra, o país industrialmente mais avançado em sua época. A França e a Inglaterra devem contratar uma união para o desenvolvimento pacífico da sociedade do trabalho, proclama Saint-Simon em plena era napoleônica! As lutas seculares entre os dois países eram inevitáveis numa ordem social nascida da conquista e em que todo o poder pertencia aos militares. Hoje, elas prescreveram. Diante da união da Inglaterra com a França, a Alemanha seguirá, e cada nação trará ao bem comum seu talento próprio. “Tenho apenas uma paixão, a de pacificar a Europa; apenas uma idéia, a de reorganizar a sociedade européia. Elevai vossos corações a esse sublime sentimento. Elevai vossos espíritos até esse grande pensamento.”

Pouco a pouco, a organização científica e pacífica se estenderá ao globo inteiro que, transformado pela indústria, se tornará realmente um habitat humanizado, bem comum de todos. Saint-Simon apela a todos os homens de boa vontade para a realização da *Associação universal*, objetivo supremo da humanidade.

Mas, para realizar esse grande designio, não basta o anúncio do projeto. Para a maioria dos homens, os sentimentos são uma mola mais poderosa do que as idéias. É por isso que os artis-



tas, renunciando a criar uma arte de ociosos, se voltarão para as metas sociais, promovendo o amor e o desejo pela sociedade nova. Serão eles os grandes propagandistas da boa causa; darão força às idéias, para que elas ganhem os corações. Saint-Simon e depois dele seus discípulos, como mais tarde os marxistas, recorrem aos homens de letras e aos artistas e serão ouvidos por grande parte da geração dos românticos: Victor Hugo, grande sacerdote e mago da sociedade nova, George Sand, que mais tarde evoluirá para o socialismo, Sainte-Beuve, o músico Félicien David etc.

A própria religião deve ser renovada, para que possa trazer sua contribuição ao progresso. O cristianismo, seguindo uma tendência própria de uma época que agora está superada, banii a carne, pregou a submissão e a abnegação, avalizou o poder dos militares e dos juriconsultos. Mas hoje a religião deve contribuir com todo o seu poder para a formação do homem novo. A humanidade tem um futuro religioso: o amor dos homens entre si deve tornar-se uma realidade nesta terra, no seio do *Novo Cristianismo*.

• *Oeuvres*, 6 vol., Anthropos, 1966; *La physiologie sociale*, obras selecionadas, apresentação de G. Gurvitch, PUF, 1965; *Saint-Simon*, coletânea de textos, PUF, 1969.

⇒ Maxime Leroy, *Le socialisme des producteurs: Henri de Saint-Simon*, Paris, 1924; Georges Gurvitch, *Les fondateurs de la sociologie contemporaine*; fasc. I: *Saint-Simon sociologue*, Paris, CDU, 2ª ed., 1961; Emile Durkheim, *Saint-Simon, fondateur du positivisme et de la sociologie*, *Revue philosophique*, 1925; Jean Walch, *Bibliographie du saint-simonisme*, Paris, Vrin, 1967; P. Ansart, *Sociologie de Saint-Simon*, PUF, 1970.

Jean WALCH

## SARTRE Jean-Paul, 1905-1980

Seria impossível compreender o sentido e o alcance da filosofia de Sartre se a considerássemos apenas em si mesma, pois ela é inseparável de uma vida e de uma obra que serviram de modelo para pelo menos duas gerações e se tornaram uma lenda do século XX. A influência intelectual de Sartre e sua celebridade internacional – não igualadas por nenhum outro filósofo de seu tempo – não se deveram diretamente à sua filo-

sofia, mas sim à sua presença criadora em inúmeros terrenos da cultura: o romance (ou a ficção narrativa), o teatro, a biografia, a autobiografia, a crítica literária e a crítica de arte, o ensaio político, a reportagem, o cinema, o jornalismo, o rádio, a atividade militante etc. Numa época em que as comunicações de massa adquiriram preponderância sobre o livro, a imagem de Sartre na mídia, alimentada também pelo casal singular que formou com Simone de Beauvoir, importou tanto quanto sua obra para torná-lo conhecido – ou incompreendido – por seus contemporâneos.

Seus escritos propriamente filosóficos, ou seja, técnicos, perfazem apenas sete volumes, três dos quais são tratados importantíssimos (*O Imaginário*, 1940; *O Ser e o Nada*, 1943; *Crítica da Razão Dialética*, 1960), num conjunto de cerca de cinquenta que constituem sua obra. Inventor de uma função social que só ele preencheu, a do “intelectual total”, segundo expressão de Pierre Bourdieu, Sartre não deve ser considerado um filósofo que teria escrito *também* textos literários, polêmicos etc., mas um autor que expressou um pensamento e uma presença no mundo em registros de escrita muito diferentes e que não convém hierarquizar. Essa obra multiforme que marca a primazia da vivência sobre a teoria se reporta estreitamente a uma situação histórica e a engajamentos políticos nesta. Por isso, a vida, a ação, o pensamento e a obra de Sartre devem ser encarados como um todo, uma “totalidade destotalizada”, destotalizada pela própria subjetividade que anima o projeto totalizador no seio do movimento histórico.

A intuição que fundamenta a filosofia de Sartre é *existencial* e é muito anterior à sua formalização em *A Náusea* (1931-1937): ela nasce da situação familiar de um órfão de pai, criado pela mãe e pelos avós maternos num meio e numa ideologia nitidamente circunscritos, os da burguesia universitária parisiense. “*Sou certamente o produto monstruoso do capitalismo, do parlamentarismo, da centralização e do funcionalismo*”, escreve Sartre em 1940, ano de grandes mudanças em sua vida, quando tenta apreender a situação que o “constituiu” e a partir da qual empreende “personalizar-se”, de acordo com o

movimento dialético que mais tarde descreverá baseado no exemplo de Flaubert e cuja fórmula fornece em *Saint Genet* (1952): “*O importante não é o que fizeram de nós, mas o que nós mesmos fazemos daquilo que fizeram de nós*”, que resume sua concepção da liberdade. Essa situação fez dele um ser abstrato, não-gerado, sem raízes e sem amarras, em uma palavra, *contingente*, na medida em que a contingência se opõe à necessidade, ao ser de direito, em outros termos, à *criatura*, tal como a concebe a metafísica cristã, para a qual o homem é justificado por seu criador.

Incriado, supranumerário, “erva daninha”, sem justificação nem mandato, sentindo-se um produto gratuito da natureza, o menino Sartre buscou na cultura o meio de autogerar-se, de tornar-se o filho de suas obras transformando-se em livro: a literatura – mediada pela figura do avô, professor que o destina ao professorado, e pela leitura precoce dos grandes autores aos quais se identifica de modo póstumo – toma o lugar deixado vago pela ausência do pai, vivida como a morte de Deus. Esse esquema existencial calçado no modelo religioso e preenchido pelos temas heróicos de suas leituras infantis (tendo *Paradillon* exercido certamente um papel tão importante para a sua formação moral quanto a impregnação pelo cristianismo familiar meio católico, meio protestante), Sartre só o deixará claro na autobiografia de sua infância, *As Palavras* (1954-1963), na qual encurrala, sem recorrer à psicanálise, a sua “neurose de literatura”, para declarar-se liberto dela, mesmo reconhecendo que ela constitui o fundo imutável de seu caráter, pois “*ninguém se cura de si mesmo*”.

Portanto, a contingência, antes de ser identificada sob essa palavra como uma noção filosófica que será desenvolvida racionalmente, é para Sartre uma experiência vivida cujo sentido se apresenta imediatamente com todas as características da evidência: surge enquanto verdade da condição humana, não ao termo de um raciocínio formal à moda do cogito cartesiano, mas na apreensão pré-reflexiva de seu ser-no-mundo, que é “o estado de abandono da criatura”. Portanto, trata-se mesmo de uma experiência metafísica. O cogito sartriano pode ser formulado as-

sim: “Sou *de mais*, logo, existo”; entretanto, na fase pré-reflexiva, vive-se o “de mais”, antes de qualquer constituição de um sujeito, como simples “sentimento da existência”, ou *náusea*.

A evidência da contingência acarreta, no plano reflexivo, uma evidência corolária, a da liberdade total da consciência. Na exata medida em que meu ser é contingente, dado gratuitamente, minha existência só se sustenta pelo movimento através do qual persisto em meu ser projetando-me para um futuro que não é mas que é experimentado como passível de ser realizado livremente. Livre e gratuito, sou portanto responsável por minha existência desde que aceito viver sem o ter escolhido. Essa aceitação é espontânea, precede todo querer-viver; apenas o suicídio é voluntário, ou seja, resulta de uma decisão refletida pela qual a liberdade suprime a si mesma.

Contingência, liberdade, responsabilidade, espontaneidade formam em Sartre um feixe de temas pessoais desde o início de seus estudos filosóficos, pelos quais entretanto só se interessa de fato em 1923, no curso preparatório para a Ecole Normale Supérieure, com a leitura de Bergson. Antes, destinava-se exclusivamente à literatura e, prioritariamente, ao romance, segundo um modelo herdado do século XIX através do avô, que se identificava um pouco com Victor Hugo. A literatura parece ser para o jovem Sartre o meio de escapar à contingência, uma vez que cria seu autor e o faz sobreviver à morte: a criação, pelo fato de realizar um absoluto, é por essência um ato de liberdade plena, é o exercício da liberdade, meio de uma Salvação metafísica que me arranca à existência contingente e limitada pela finitude. Primeiro escritor, Sartre sempre se considerará um filósofo apenas suplementarmente; mas é seu próprio projeto literário, cumpriria antes dizer, seu projeto de *escrever*, que é de natureza filosófica (ou metafísica) e a filosofia enquanto tal lhe servirá de arcabouço intelectual: é ela que dá unidade à sua obra. Com essa obra, trata-se nada menos que de justificar sua própria existência e de dar assim um sentido à existência humana, destinada a criar a si mesma pela assunção de uma liberdade dada de graça. Vê-se quanto esse projeto orgulhoso é devedor da teologia cristã, já que consiste em seu negativo ateu.

Esse é o ponto inicial do jovem Sartre que reconstituímos aqui utilizando interpretações do Sartre da maturidade, que rejeita essa teologia literária sem, contudo, rejeitar nem seu ateísmo nem a liberdade.

No Liceu Louis-le-Grand e depois na Ecole Normale Supérieure, na qual entra em 1924, encontra um eco para suas preocupações lendo Schopenhauer e Nietzsche e escolhe para si um duplo modelo filosófico estudando Descartes e Espinosa, que se unem em seu panteão ao seu escritor preferido, Stendhal. Mas encontra também uma filosofia oficial, o racionalismo idealista ensinado pela universidade francesa, que ignora Hegel e Marx. Ele é *volens nolens* seu produto, porquanto é *contra* essa filosofia, mas com suas técnicas de pensamento, com sua preocupação de rigor e sua exigência de fundamentação racional, que ele cria seu próprio pensamento com base em suas intuições existenciais. Por ocasião de uma explanação sobre Nietzsche que faz na Sorbonne, no curso de L. Brunschvicg – um perfeito representante do neokantismo francês –, Sartre tenta uma primeira formulação sistemática de suas idéias sobre a contingência. Seus condiscipulos e professores não duvidam de que realizará mais tarde uma obra marcante e duradoura. Sua dissertação para obter o diploma de estudos superiores sobre *A Imagem na Vida Psicológica* (1927, sob a orientação de Henri Delacroix) mostra um pensamento já consistente e em boa parte original. Assim, é para a surpresa geral que é reprovado em 1928 na prova escrita do concurso de ingresso no magistério secundário e universitário. No ano seguinte, tendo aprendido a lição com esse fracasso devido a um excesso de originalidade, entrega um texto banal sobre o tema “Liberdade e Contingência” e obtém o primeiro lugar, sendo Simone de Beauvoir, com quem ele estudou para o concurso, a segunda classificada.

A reflexão sobre a imagem é central em Sartre, mas, num primeiro tempo, não está explicitamente ligada ao problema da criação, da imaginação criadora. Durante seus anos de formação, a via filosófica que procura abrir, com outros intelectuais de sua geração, mas de um modo mais

decidido e mais radical, é a do realismo, ou seja, a de uma compreensão do mundo que estabeleça a contemporaneidade da consciência e do mundo e que recuse tanto o idealismo como o materialismo. A idéia de compreensão, que substitui a de explicação fornecida pelo determinismo das ciências físicas, é tirada de Jaspers; requer antes uma investigação das motivações do que uma procura das causas. Já em seus anos de Ecole Normale, Sartre rejeita a noção de inconsciente, pois ela introduz uma causalidade na vida psíquica. *Concorda com Freud em que todo ato, todo comportamento humano é significativo, mas recusa reduzir esse significado a uma origem sexual.* Essas idéias tropeçam na dificuldade de ter de estabelecer a natureza, o estatuto ontológico da consciência. A reflexão sobre a imagem levou Sartre a conceber a consciência imaginante [*imageante*] como essencialmente diferente da consciência perceptiva, já que a imagem é descolamento em relação ao real e não percepção renovada. Mas falta explicar esse descolamento mediante a elucidação do ser próprio da consciência. Sartre precisará de dez anos para conseguir e também da contribuição da fenomenologia, que em 1930 ele ainda ignora completamente.

Enquanto isso, à margem do marxismo tanto quanto do freudismo e do surrealismo, que suscitam o interesse de seus colegas, Sartre busca uma forma de expressão para suas idéias no mito platônico. *A Lenda da Verdade* (1930), que é recusada pelos editores, formula de uma maneira inabilmente narrativa e num estilo empolado a teoria do “homem só” que ele concebeu, em parte sob a influência de Nietzsche, para justificar seu desdém das idéias gerais e da ciência, em que vê os modos de pensamento da aristocracia e da democracia. O artista, o escritor, o filósofo, noutras palavras, o “homem só” e rejeitado pela Sociedade, apreende ao vivo a realidade porque só crê nos seus olhos, ao passo que o engenheiro, o cientista ou o político pensam através de esquemas abstratos.

Essa convicção está no âmago do “*factum* sobre a contingência” que Sartre começa em 1931 e que resultará em *A Náusea*. Mas, entretantes, ela se fortalece com a descoberta que Sartre faz

da fenomenologia de Husserl e sua volta “às próprias coisas”. Durante uma estada de um ano em Berlim em 1933-1934, em que assiste ao triunfo do nazismo sem que isso o preocupe muito pois não tem os meios de pensar concretamente a política e a história, trabalha sobre as *Ideen* de Husserl e delas retira um ensaio sobre “A Transcendência do Ego” (1934) em que radicaliza Husserl expulsando o ego da consciência. Sendo esta descrita como translucidez de parte a parte na medida em que é sempre consciência intencional de um objeto, o eu só pode ser um quase-objeto intencionado pela consciência reflexiva: o eu, unidade sintética das consciências reflexivas, está “fora”, como todos os objetos do mundo. Se, como mostra a fenomenologia, toda consciência é consciência de alguma coisa, não pode haver interioridade, “mundos ocultos”, psicologia: eis-nos “libertos de Proust”, como escreve Sartre num artigo de grande repercussão sobre *Uma Idéia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade* (1939).

Entretanto Proust continua presente como modelo admirado e contestado por trás de *A Náusea*, que é tanto uma obra de filosofia quanto um romance. Sartre realiza nessa meditação existencial uma empreitada narrativa extremamente nova e audaciosa, que consiste em última instância em repensar *Em Busca do Tempo Perdido* com o método fenomenológico e em reescrevê-lo através de Kafka e do romance americano. O anti-herói, Roquentin, aparece como a encarnação da consciência contemporânea, totalmente transida pelo mundo e procedendo a uma “tábula rasa” que deixa o indivíduo desamparado, mas livre, no limiar da criação imaginária. Esse romance, essencialmente crítico, é a epopéia do “homem só”; implica um anarquismo apolítico que não exclui, todavia, a solidariedade com aqueles que, como Roquentin, recusam a miragem de seus direitos com uma espécie de antifascismo espontâneo, ao contrário dos “Salafrários” que negam sua contingência colocando-se como seres de direito. As novelas de *O Muro* (1936-1938) mostram cinco casos de fugas diante da existência; a última, “A Infância de um Chefe”, descreve, de modo irônico e polêmico, os fundamentos pessoais de

um engajamento na extrema direita e o anti-semi-tismo num jovem burguês dos anos 20 e 30.

Durante os anos 30, Sartre continua apolítico e sem engajamento social, apesar de suas simpatias de princípio pela esquerda. Professor de filosofia, sucessivamente no Havre (1931-1933, 1934-1936), em Laon (1936-1937) e em Paris, no Liceu Pasteur (1937-1939), dedica-se principalmente a seus escritos, tanto ficcionais como filosóficos, sem pensar em redigir uma tese e em fazer carreira no ensino superior. Seu modo de vida – mora num hotel, escreve num café, vive em união livre com Simone de Beauvoir – tanto quanto suas idéias o situam à margem, mas não em ruptura, da instituição e da sociedade burguesa; frequenta, em Paris, um pequeno círculo de amigos íntimos que, como ele, convive com a boêmia de Montparnasse sem nela se integrar. Um pequeno livro sob encomenda sobre *A Imaginação* (1936), em que critica as concepções clássicas da imagem e expõe as concepções de Husserl, não vai além do tipo de publicação esperado de um professor de filosofia que leciona num liceu de província. Trata-se na verdade de uma introdução a uma obra muito mais ambiciosa e original de “psicologia fenomenológica da imaginação”, cuja primeira parte, intitulada “O Certo”, é publicada em 1938 na *Revue de Métaphysique et de Morale* e que só será publicada integralmente em 1940, com o título *O Imaginário*, pela editora Gallimard, graças à notoriedade granjeada por *A Náusea* e *O Muro*. São esses dois livros de ficção que, na véspera da guerra, fazem Sartre travar conhecimento com Paulhan e Gide; torna-se então colaborador da *Nouvelle Revue Française*, juntando-se assim, para o público, ao meio intelectual mais influente da época, sem todavia nele se integrar. O “não quero que me integrem” de Roquentin permanecerá a regra pessoal de Sartre ao longo de toda a sua vida, tendo como corolário a recusa da instituição, seja ela de grupo, de partido ou de Estado. O engajamento político de seus anos de maturidade acrescentará a essa recusa uma contradição mas não a abalará: fora da instituição, a não ser aquela autoproduzida sob forma de poder simbólico pela glória do escritor, o intelectual Sartre reivindicará seu isolamento como penhor da independência de seu

pensamento e se submeterá a ele como o preço a ser pago pela liberdade do criador.

O *Imaginário* traz uma primeira conclusão às pesquisas filosóficas começadas por Sartre em sua dissertação sobre “A Imagem” e que abrangem em parte o campo de investigação da psicologia. Em 1937 e 1939, redige um tratado que deveria intitular-se *La Psyché*, mas o abandona porque não consegue elaborar algo novo em relação a Husserl. Publica apenas um fragmento, com o título *Esboço de uma Teoria das Emoções* (1939), em que mostra que a consciência não é afetada por emoções, mas se faz consciência emocionada em certas circunstâncias que não permitem uma conduta adaptada ao real; assim, a emoção é descrita como uma conduta mágica, por exemplo, no caso do desmaio diante de uma situação que requereria uma ação positiva. Vê-se desenhar nessas descrições a perspectiva ética e prática que Sartre confere à psicologia fenomenológica. O *Imaginário* retoma a questão da imaginação orientando-a para uma perspectiva estética. Empregando o método da “redução fenomenológica”, Sartre estuda a função irrealizante da consciência imaginante [*imageante*], que apresenta seu objeto como ausente, em oposição à consciência perceptiva que o coloca como presente e real. Distingue dois campos transcendentais visados pela consciência: “o certo”, que a redução fenomenológica evidencia, e “o provável”, o qual somente a indução psicológica atinge. Para não diluir a imaginação no conjunto da vida psíquica e escapar ao “coisismo” que vê na imagem o reaparecimento automático de um conteúdo sensível, deve-se conceber a imagem como uma consciência intencional independente da consciência perceptiva: só se pode imaginar e perceber alternadamente. A função imaginária, pelo fato de tornar presente um ausente, é um poder *nadificante*, um poder de arrancamento ao real: “É a consciência inteira na medida em que realiza sua liberdade.” No entanto, há uma “pobreza essencial da imagem”, e, na vida imaginária, uma parte de simulacro que favorece, no plano moral, uma fuga para as mistificações da vida interior. Apenas a obra de arte, que é objeto das últimas páginas do livro – também as mais origi-

nais em relação a Husserl –, justifica a escolha do imaginário contra o real. Ela é um irreal, não a podemos considerar como um objeto do mundo, ela realiza um absoluto; assim, uma sinfonia não está nem aqui nem agora, não está em nenhum lugar, e contudo é percebida no mundo: concilia inconciliáveis. Por isso, representa uma saída que o artista inventa em casos desesperadores, quando as contradições do real parecem-lhe insuperáveis. Enquanto a loucura é uma maneira radical de fugir do real, a obra de arte é uma forma positiva e ativa de loucura pela qual o artista se irrealiza ao irrealizar o mundo. É isso que Sartre mostrará, com graus crescentes de complexidade, nos casos de Baudelaire, Genet, Mallarmé, Tintoretto, Flaubert. Todavia, não se poderia confundir a atitude ética, que supõe uma ação concreta cujo intuito é mudar a realidade, com a atitude estética, que mantém o real a distância.

Não é possível nestas poucas páginas mostrar as dificuldades apresentadas, mesmo do ponto de vista da fenomenologia, por essas dicotomias do pensamento de Sartre, expostas aqui de um modo já muito simplificado. Remeteremos globalmente à obra de Merleau-Ponty, em especial *Aventuras da Dialética* (1955) e *O Visível e o Invisível* (1964), para uma crítica do dualismo sartreano. A fenomenologia inteiramente matizada de Merleau-Ponty introduz reciprocidades e interpenetrações nos pontos em que Sartre procede mediante grandes separações e oposições. O diálogo entre os dois filósofos, na medida em que em geral se ocupam das mesmas questões com o mesmo equipamento intelectual, mostra-se o confronto de dois temperamentos, um conciliador e moderado, o outro batalhador e contundente, que conferem ao pensamento de um contornos suaves e ao do outro arestas vivas.

É a guerra que acarreta no pensamento de Sartre, não um corte brusco, “um antes e um depois”, como ele próprio disse, mas um amadurecimento súbito, um ímpeto de criatividade original, de que dão provas seus *Carnets de la drôle de guerre* (1939-1940), que são ao mesmo tempo um balanço pessoal e um novo início filosófico. A leitura de Heidegger certamente teve influência para que Sartre passasse de uma proble-



mática psicológica tratada pelo método fenomenológico a uma filosofia existencial em que a fenomenologia é utilizada para atingir uma ontologia. Entretanto, assim como suas pesquisas dos anos 30 não são as de um epígono de Husserl, *O Ser e o Nada* não é obra de um discípulo de Heidegger, contrariamente ao que foi afirmado freqüentemente após a guerra, em particular pelos marxistas, que pretendiam assim desacreditar Sartre. Os heideggerianos e o próprio Heidegger não se enganaram sobre isso e declararam prontamente que o existencialismo sartriano era muito alheio à ôntica e à filosofia do ser. Sartre nunca foi discípulo de ninguém e nunca quis ter discípulo – é a própria situação de discípulo que ele recusa, por ela implicar a submissão ao pensamento de um outro, em vez da busca infinita de universais que só podem desvelar-se a uma consciência singular. O Heidegger de *O Ser e o Tempo* e de *O que é a Metafísica?*, lido em 1939-1940, serve-lhe para pensar por sua própria conta a historicidade, que se descobre a ele através da guerra, e a autenticidade, como imperativo moral ou exigência própria da consciência em assumir sua situação escolhendo-se nela, mesmo quando ela lhe é imposta. Não aceita a concepção heideggeriana do “ser-para-a-morte”, que deve ser assumido como tal pela realidade humana; para Sartre, a finitude é um dado que, como meu corpo, se relaciona com a facticidade; ela não pode ser assumida, pois a morte é um “irrealizável” para a consciência porquanto escapa ao tempo humano. Portanto, não há pensamento possível sobre minha própria morte, assim como não há pensamento possível sobre Deus, uma vez que todo pensamento se desenvolve no tempo. É uma concepção muito mais próxima da de Epicuro (para quem, enquanto existimos, a morte não existe, e, quando a morte se faz presente, já não estamos aqui) do que da de Heidegger; recusa o trágico da finitude para encará-la como um fato: “é assim”, constata Sartre; trivialidade talvez, mas que fundamenta uma sabedoria que ele viveu até o fim.

A ontologia de *O Ser e o Nada* procede de uma atitude sintética e totalizadora que encontra o mesmo problema, o da liberdade, nos diferentes níveis em que se desvela a realidade humana.

A evidência que a fundamenta é aquela descoberta pela fenomenologia: toda consciência é consciência de alguma coisa. Em seu primeiro surgimento, ou “cogito pré-reflexivo”, a consciência apreende-se ao mesmo tempo como consciência do Ser e como consciência de não ser aquilo de que tem consciência. Daí a fórmula: “*O homem é o ser por quem o nada vem ao mundo.*” O Ser é o que é, *em-si*, ou seja, perfeita coincidência consigo mesmo, plenitude. O ser *para-si*, ao contrário, é a falta, a distância, o arrancamento pelo qual o Ser se nadifica, o que é mostrado pelas “negatividades” como a interrogação, a espera, o pesar. O ser da realidade humana é, pois, estar em questão em seu ser na medida em que ela é negação do *em-si*. É com essa negação que o *para-si* se apreende como liberdade diante da indeterminação dos possíveis, e a liberdade é vivida originalmente no modo da angústia: *existir* é projetar-se para o futuro arrancando-se à imanência do ser e colocando valores que não têm outra fonte a não ser o *para-si*. A “*má-fé*” consiste em fugir da liberdade e da angústia colocando os valores no mundo como seres *em-si*, portanto eludindo a responsabilidade inerente à liberdade; é isso que faz o “espírito de seriedade”, que recusa ver os valores como proposições da liberdade. Único fundamento dos valores, a liberdade não pode ser seu próprio fundamento, já que é contingência (“*Deus, se existe, é contingente*”, afirma Sartre) e não pode escolher ser diferente do que é, ou seja, livre. Nesse sentido, a liberdade também é absoluta necessidade: “*O homem está condenado a ser livre.*” A situação na qual surge essa liberdade não define seus limites mas sua facticidade: não escolho meu corpo, tampouco meu lugar histórico, geográfico, social etc., mas sou responsável pelo sentido que vou dar a esse conjunto de  *fatos*  que constituem minha situação no mundo. É também pelo *para-si* que a temporalidade vem ao mundo. O passado é facticidade, é meu ser na medida em que não posso ser diferente daquele que me fiz ser ao existir: *sou* meu passado, mesmo quando *exist*o meu presente. Portanto, o passado é o *em-si* que sou por trás e que só posso superar vivendo. O presente é *para-si*, confunde-se com minha presença no mundo. Mas esse presente escapa

perpetuamente a si mesmo, é indissolúvelmente Ser e Nada, como o para-si; seu ser está sempre fora dele; atrás, no passado, na frente, no futuro. O futuro é a realização do ser que não sou, que projeto para preencher a falta que sou. Mas, quando o futuro se realiza, torna-se presente e inapreensível como tal, já que de novo inclinado para um futuro sempre projetado. Assim como o presente, o futuro não é; de tal modo que, onde quer que procure apreender-se, o para-si está sempre alhures; sua estrutura é “diaspórica”, a um só tempo unidade e dispersão.

Assim, não há essência humana anterior à existência do homem: “O homem [existe] primeiro e somente depois ele ‘é’ isto ou aquilo: é lançando-se no mundo, sofrendo nele, lutando nele que aos poucos ele se define, e a definição permanece sempre aberta”, escreve Sartre em 1944, para explicar a fórmula célebre segundo a qual a “existência precede a essência”, fórmula que, para o público do pós-guerra, resume o existencialismo sartriano e o distingue dos existencialistas cristãos (Kierkegaard, Jaspers, Gabriel Marcel).

Embora a estrutura do para-si seja temporalização diaspórica na medida em que ele é projeto, ou transcendência, ela também é irredutivelmente para-outrem, na medida em que a consciência existe num mundo em que há outras consciências. Minha existência implica em seu próprio ser a existência de outrem. Esta é encontrada na experiência do olhar. Na medida em que o para-si é transcendência, choca-se no mundo com um não-eu que não é um objeto, pois é também transcendência. O olhar do outro me objetiva, transcende minha transcendência: o Outro rouba-me o mundo e me despoja. Para Sartre, a relação com o outro é *originariamente* conflituosa; parodiando a sentença bíblica e retomando a idéia hegeliana segundo a qual “cada consciência persegue a morte da outra”, ele afirma: “*Minha queda original é a existência do outro.*” Este tema é desenvolvido na peça *Entre Quatro Paredes* (1944) com sua frase que ocasionou tantos mal-entendidos: “*O inferno são os outros.*” Na verdade, embora o conflito das consciências no mundo seja dado como inicial, ele não é necessariamente eterno: Sartre estabelece a *possibilidade*

de uma reciprocidade das consciências, de um reconhecimento mútuo das liberdades. Com isso, seu pensamento escapa ao pessimismo radical que se pode decifrar em *O Ser e o Nada*. Mas o reino da liberdade (ou da transparência como reconhecimento recíproco das consciências transcendentes) requer uma *conversão* à liberdade. Todas as condutas humanas revelam um projeto original que é, para a consciência, ser um “em-si para-si”, ou seja, ao mesmo tempo pura plenitude, no modo de ser do em-si, e pura translucidez, no modo de ser do para-si. Esse projeto de um ser causa de si e totalmente coincidente consigo mesmo é o próprio conceito de Deus. Assim, na primeira fase que é a da reflexão impura, o projeto do homem é perder-se para ser Deus: é sua paixão, como a de Cristo. “*Mas a idéia de Deus é contraditória e perdemos-nos em vão; o homem é uma paixão inútil.*” Apenas uma conversão que consiste em renunciar à má-fé por meio de uma psicanálise existencial que ponha em jogo uma reflexão pura, não cúmplice, permitiria ter acesso à autenticidade, que é assunção de minha liberdade e reconhecimento da do Outro como outra. A ontologia de *O Ser e o Nada* continua sendo uma descrição: leva a uma conversão moral que não pode prescrever por si mesma. Quando muito permite ao agente moral tomar consciência de que é “*o ser por quem os valores existem*”.

A partir das fundações estabelecidas em *O Ser e o Nada*, a trajetória que a filosofia de Sartre traça leva da ontologia à moral e da moral à práxis, pelo menos se a seguirmos cronologicamente. Embora não se possa deduzir uma política da metafísica existencial, porquanto “*dá na mesma embriagar-se solitariamente ou conduzir os povos*”, a idéia de responsabilidade inerente à tomada de consciência da liberdade conduz necessariamente à escolha política num mundo dividido por antagonismos sociais violentos. Assim Sartre não distingue a política da moral. Seus posicionamentos sucessivos decorrem todos de uma escolha à qual o forçou a situação da França ocupada em 1940-1944. Mesmo escolhendo a resistência, e a resistência ao lado dos comunistas, Sartre, cuja atividade militante permanece extremamente reduzida durante a ocupação, não deixa de expor seu pensamento à crítica

do marxismo e empreende, em compensação, criticá-lo, tanto como filosofia quanto como política. Esse confronto e essa contestação, tendo como pano de fundo uma aliança mais ou menos conflituosa, conforme as circunstâncias, com o Partido Comunista contra o pensamento e a política conservadores, conciliam-se com a palavra de ordem do movimento *Combat*: “Da resistência à revolução” e dão sentido a toda a atividade de Sartre nos anos do pós-guerra. Desde a desagregação da unidade da Resistência logo depois da Libertação, Sartre se vê às voltas com uma contradição, vivida ainda mais intensamente porque ele se torna, quase de um dia para o outro, o modelo intelectual de uma geração marcada pela guerra e decidida a construir a paz mudando as condições sociais que provocaram o conflito mundial. A contradição decorre da dupla natureza do comunismo, projeto de libertação e empreendimento de sujeição, e da divisão do mundo em dois blocos antagonistas. Na medida em que fixa para si o objetivo da emancipação dos homens mediante a instauração de uma sociedade sem classes e sem fronteiras, o comunismo coincide com as exigências de uma filosofia da liberdade. Mas ele é historicamente encarnado num Estado despótico, a URSS, onde a pretensa ditadura do proletariado é exercida na verdade pela ditadura brutal de um único homem, Stálin, cujo mérito foi obter do povo russo imensos sacrifícios para vencer o nazismo, que era um empreendimento de sujeição declarado como tal. Na França, por intermédio de um partido antidemocrático que pagou com o sangue de seus militantes o preço da resistência, o comunismo soviético permanece, depois da guerra, o modelo e a esperança de uma maioria de explorados. Tanto por vontade de radicalismo quanto por hostilidade pessoal contra o estilo de vida e o modo de pensamento burguês, Sartre não pode, sem se trair, escolher como um mal menor, a exemplo de um liberal como seu antigo discípulo e amigo Raymond Aron, a política dos partidos conservadores e a aliança com os Estados Unidos, democracia imperial. Portanto, deve manter-se num caminho estreito e sinuoso, evitando a adesão a um dos dois blocos. Mesmo quando os comunistas, que temem sua influência sobre

os intelectuais, o atacam como um inimigo de classe, Sartre se esforça para aprofundar seu engajamento do tempo da Resistência ao lado deles, contestando, sem romper com eles, a ideologia pela qual se pautam – o marxismo –, que apresentam ao mesmo tempo como uma filosofia e como uma ciência. É essa pretensão que tenta refutar no artigo “Materialismo e Revolução” publicado em 1946 em sua revista *Les Temps modernes* (republicado em *Situations III*): nele o materialismo dialético é designado como um “mito revolucionário” que, limitando a idéia de liberdade, é obstáculo para uma política autenticamente revolucionária. As insuficiências teóricas desse artigo, que afirma porém uma posição coerente com a filosofia de Sartre no que ela tem de mais original, o incentivam a retomar seu projeto de uma *Moral*, anunciado no final de *O Ser e o Nada*. A idéia de democracia revolucionária devia encontrar aí seus fundamentos éticos.

Esse texto inacabado, redigido ao correr da pena em 1947-1948, verdadeiro escrito pessoal pelo fato de não ser destinado à publicação e que Sartre recusara expressamente publicar sob essa forma em vida, foi editado após sua morte sob o título *Cahiers pour une morale* (1983). Expõe problemas que a exegese sartriana ainda não resolveu e que decorrem da profunda ambivalência do pensamento de Sartre sobre a questão moral. Essa ambivalência se manifesta por um vertiginoso redemoinho de aporias em que o questionamento é continuamente relançado por contradições obstinadas que surgem ao termo de descrições fenomenológicas que se sucedem sem se articular entre si. Passando continuamente da afirmação à negação sem conseguir fixar-se, ainda que provisoriamente, numa síntese, o pensamento produz nesse texto um efeito estroboscópico que torna sua leitura extremamente árdua ao mesmo tempo que fascinante e estimulante por sua própria indecisão. Nele a moral é descrita alternadamente como um imperativo que a consciência atribui a si mesma e como uma alienação devida à impossibilidade de agir moralmente se todos não o fazem. A moralidade deve superar-se rumo a um objetivo que não é ela, pois se trata não de *ser* moral pela própria moralidade, mas de *fazer* a moral criando as condições que a torna-

riam possível. A “idéia reguladora” da moral é o socialismo revolucionário, sendo a meta o advento de um reinado humano em que a liberdade de cada qual encontraria na reciprocidade a liberdade dos outros. Mas essa revolução histórica depende de uma conversão moral de todos ao mesmo tempo, utopia sempre possível de direito, embora menos provável de fato. A moral se exerce, portanto, contra um fundo permanente de fracasso: é um risco a correr. O valor supremo é a generosidade, a espontaneidade da dádiva, que é apelo à liberdade do outro mas ameaça constantemente virar dominação do doador sobre aquele que recebe se a reciprocidade não for possível. A criação artística (e, em menor medida, científica e técnica) é a forma superior da dádiva: uma aposta sobre a liberdade.

É essa valorização extrema da criação imaginária que Sartre acaba por suspeitar idealista e que o faz abandonar sua *Moral* quando percebe que está parindo uma “moral de escritor”. Quase ao mesmo tempo, abandona *Os Caminhos da Liberdade*, o romance em que tentava pôr concretamente à prova de uma ficção sua moral da ação. Esse abandono também é contemporâneo do fracasso de outra tentativa, esta política, que foi o Rassemblement Démocratique Révolutionnaire (1948-1949). O objetivo do RDR era constituir uma terceira força, na perspectiva de uma Europa socialista, entre os blocos e, no plano nacional, entre os comunistas e os social-democratas. Sartre via aí a única possibilidade de paz. Os *Cahiers pour une morale*, pela crítica neles desenvolvida contra a idéia hegeliano-marxista de totalidade, à qual Sartre opõe sua própria idéia de “totalidade destotalizada”, expõem, sem os resolver, os problemas de uma moral e de uma política antitotalitária, que recusa tanto a “felicidade” americana como modelo imperial, quanto a sociedade soviética como pretenso fim da pré-história. O horizonte de Sartre nesse momento de sua evolução é um desenvolvimento revolucionário do individualismo europeu. Mas essa filosofia moral não chega a constituir filosofia da história, assim como não consegue encarnar-se numa política efetiva. Talvez seja justamente por causa de sua abertura interrogativa que esse momento parece-nos hoje o mais fecun-

do. Nos últimos anos de sua vida, Sartre voltava a esse ponto crucial de sua evolução para relançar sua filosofia numa nova direção, distancian-do-se do marxismo. Em 1951, numa nota de *Saint Genet*, fechava por uns tempos essa interrogação assinalando um impasse: “*Por isso toda Moral que não se apresenta explicitamente como ‘impossível hoje’ contribui para a mistificação e para a alienação dos homens. O ‘problema moral’ nasce do fato de a Moral ser ‘para nós’ inevitável e impossível a um só tempo. A ação deve atribuir-se normas éticas nesse clima de insuperável impossibilidade.*”

A Guerra da Coréia, com o conseqüente endurecimento do confronto entre os blocos, põe fim à esperança que Sartre depositava na tentativa de terceira via. Sem ter a menor ilusão quanto à natureza de campo de concentração do regime soviético – que ele denuncia, junto com Merleau-Ponty, num editorial dos *Temps modernes* de janeiro de 1950 –, resolve-se, em 1952, a um ato de violência contra si mesmo ao aderir, como companheiro de estrada, à política do Partido Comunista: a situação de “guerra fria” já não permite, pensa Sartre, evitar a escolha entre os blocos e, devido à sua inferioridade em armamentos nucleares, o campo soviético é forçado a defender a paz (“Os Comunistas e a Paz”, republicado em *Situations VI*). Essa “conversão” também conduz Sartre a aceitar o essencial da teoria leninista da relação entre o partido e as massas para justificar o voluntarismo do PC francês, aparentemente renegado pelo proletariado em cujo nome pretende agir. O “ultrabolchevismo”, que Merleau-Ponty reprova em Sartre e cuja autocritica este sempre se recusou mais tarde a fazer, só dura uns tempos: a repressão pelas tropas russas da insurrei-ção húngara, em 1956, provoca sua ruptura com o Partido Comunista, ruptura que não o impedirá de pregar a unidade de ação com os comunistas na luta contra a guerra da Argélia. Assim vai continuar até 1968 um companheiro de estrada, cada vez mais crítico e apoiando os comunistas “da oposição”, notadamente na Polônia. É para uma revista polonesa que escreve, em 1957, *Questão de Método*, em que mostra a especificidade e a necessária autonomia do existencialismo no seio de um marxismo estratificado em dogmas mas

que não deixa de ser, segundo Sartre, “*o horizonte filosófico insuperável de nosso tempo*”.

Essa concessão considerável ao marxismo implica uma “ruptura epistemológica” em relação à filosofia anterior de Sartre? A *Crítica da Razão Dialética* (1960) traz a essa questão uma resposta complexa porém clara. Com efeito, nela Sartre aplica o método fenomenológico para estabelecer os fundamentos daquilo que se poderia chamar de materialismo histórico subjetivo, uma vez que a práxis individual, como daí em diante ele designa o projeto ativo do para-si, continua sendo central para a inteligibilidade da dialética da empreitada humana, ou seja, da história. O que é portanto recusado no marxismo é a idéia de dialética natural ou de dialética da matéria, pressuposto destituído de fundamentação filosófica e pseudocientífico do materialismo dialético no qual repousa seu profetismo determinista. Sartre aceita a idéia marxista segundo a qual os homens fazem a história com base nas condições anteriores, mas enfatiza o livre projeto, ou práxis, do agente histórico, que só é parcialmente determinado pelas condições materiais. Portanto, é a alienação da liberdade que ele põe a nu, mas mostrando que, se essa alienação é historicamente primeira, não o é ontologicamente, o que a tornaria ininteligível à razão. “Prolegômenos a toda antropologia futura”, como Sartre, parodiando Kant, designa a *Crítica da Razão Dialética*, o primeiro tomo dessa obra maciça e difícil, intitulado *Teoria dos Conjuntos Práticos*, estabelece os fundamentos críticos da dialética da História como livre atividade e produto inumano, coisificado e contrafinalizado das livres atividades dos homens no meio da rareza. Assim, é sem ruptura com *O Ser e o Nada* que a *Crítica* amplia para o coletivo o conflito original das consciências: o antagonismo das práxis surge pela mediação do campo material inerte sobre o qual elas atuam, matéria trabalhada que se caracteriza pelo fato contingente e histórico da rareza. O *prático-inerte* é o motor passivo da história na medida em que esta resulta da práxis das liberdades alienadas, como um processo, ou contrafinalidade antidialética. Ele determina o estatuto *serial* (separação, solidão, contigüidade antagonica) dos indivíduos *enquanto outros* nos coletivos aos quais pertencem (nações, classes, instituições, grupos,

agrupamentos etc.). A *alteridade serial* só é superada, provisoriamente, no *grupo em fusão* que se forma, diante do olhar ou da ameaça de um terceiro, quando na urgência e no perigo o livre projeto de cada qual coincide com o livre projeto de cada outro como mesmo. Esse *Apocalipse* das liberdades, momento de fraternidade, só pode prolongar-se com um *juramento* que unifica o grupo fazendo deste seu próprio objetivo; a *fraternidade-terror*, pela qual o grupo se previne contra a traição sempre possível de um de seus membros, faz todos eles recaírem na serialidade do grupo instituído. A coexistência antagonica dos grupos seriais define a socialidade.

Esse modelo de inteligibilidade, que põe a nu as estruturas do movimento histórico, situa a dialética como razão constituinte, ou totalização do campo prático pela consciência que o indivíduo toma de sua atividade alienada, e como razão constituída, ou interiorização do prático-inerte. A um só tempo método de conhecimento e lei da produção da realidade histórica, a dialética é ao mesmo tempo transparência e opacidade, mas essa contradição fica inteligível para qualquer consciência de direito, quando não de fato, já que a razão dialética é a lei da experiência de totalização que cada indivíduo (definido como organismo prático) vive ao reproduzir sua vida pelo trabalho no campo material prático-inerte.

O segundo tomo da *Crítica da Razão Dialética* deveria atingir o nível da história concreta verificando, a partir dos eventos históricos estudados enquanto tais, os esquemas de inteligibilidade abstrata construídos no primeiro tomo a partir do exemplo, notadamente, da Revolução Francesa, tomada como modelo formal. Esse segundo tomo não foi escrito, e a obra, concebida como um conjunto, ficou incompleta. O manuscrito redigido por Sartre em continuação ao primeiro tomo, inacabado e ainda inédito (apenas um trecho, dedicado ao “Socialismo num Único País”, foi publicado, na Inglaterra), é uma sequência que deveria assegurar a transição para o segundo tomo. Este teria realizado o projeto sartriano de constituir uma filosofia da história a partir das fundações de uma antropologia estrutural e histórica. Só depois de construir essa filosofia é que Sartre poderia tirar dela a “moral dialética”, ou



moral da práxis, que lhe orientava a pesquisa e para a qual escreveu, em 1965-1966, anotações em várias centenas de páginas.

Diante da envergadura e das dificuldades da tarefa que se atribuiu com esse segundo tomo da *Crítica da Razão Dialética*, Sartre, sentindo faltar-lhe o tempo, voltou a um projeto anterior, o de uma psicanálise existencial de Flaubert. *O Idiota da Família* é expressamente apresentado como uma continuação da *Questão de Método*: trata-se, para Sartre, de aplicar a um caso limitado e concreto os princípios do método progressivo-regressivo definido no plano teórico no texto de 1957 e de responder à questão: “O que se pode saber de um homem hoje?” Sartre retoma e depura sua teoria do imaginário e mostra como a escolha do imaginário é condicionada em Flaubert por uma situação histórica cuja mediação é operada pela família. Cria a noção de *programação* para explicar a relação constituído-constituente entre o indivíduo Flaubert, a sociedade e a literatura de seu tempo. Um duplo movimento de “constituição” e de “personalização” define, de fato, a inteligibilidade de qualquer práxis individual, seja ela imaginária, como no caso de Flaubert, ou real, como no de Robespierre, que Sartre chegou a pensar em estudar. Se sua escolha recaiu no escritor por quem sentia inicialmente uma forte antipatia, é porque, sendo ele próprio escritor, podia com Flaubert levar mais longe a elucidação da escolha de escrever que ele empreendera em si mesmo, para contestá-la em *As Palavras*. Assim, *O Idiota da Família* dá prosseguimento a *As Palavras* tanto como a *Questão de Método*, substituindo-se ao segundo tomo da *Crítica da Razão Dialética*. Apesar de inacabado, *O Idiota da Família*, a um só tempo epopéia teórica, romance verdadeiro e ensaio de método biográfico-histórico, é o cumprimento do projeto de escrita sartriana, pelo fato de realizar a síntese da filosofia e da literatura com que sonhara o jovem Sartre. Essa síntese é moderna, pois tenta unificar, ultrapassando-os, os projetos, tidos como incompatíveis, de Marx, Freud e Proust. A tentativa faz a originalidade de Sartre em sua época. Se há fracasso na empreitada totalizadora que a obra de Sartre representa, considerada em seu conjunto, ele não se deve somente a seu inacabamento,

inserido no próprio projeto porquanto ele propunha a verdade como uma busca infinita; esse fracasso é constitutivo de uma filosofia que concebe a liberdade como uma aposta, e ele não diminui a grandeza e a singularidade da obra. Depois de Sartre, a liberdade está para ser pensada e construída. Abriu-lhe caminhos com energia ao mostrar, contra um pano de fundo de um pessimismo metafísico, que “a vida humana começa do outro lado do desespero”. É esse princípio de esperança ativa que se encontra nas últimas entrevistas, publicadas às vésperas da morte de Sartre e em que, com forças visivelmente diminuídas pela idade, ele manifestava sua vontade de repensar fundamentalmente sua filosofia. Esta pode ser resumida numa palavra: a liberdade, um belo risco, inevitável.

• *L'Imagination*, Alcan, 1936; PUF, 1956; La transcendance de l'ego, in *Recherches philosophiques*, n° 6, 1936-1937; Vrin, 1965; *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, 1939; *L'Imaginaire*, Gallimard, 1940; *L'Etre et le Néant*, Gallimard, 1943; *Saint Genet, comédien et martyr*, Gallimard, 1952; *Critique de la raison dialectique*, precedida de *Question de méthode*, Gallimard, 1960, 2ª ed. 1985; *L'Idiot de la famille: Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, t. I-II, 1971; t. III, 1973, 2ª ed. com notas para o t. IV, Gallimard, 1988; *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983; *Critique de la raison dialectique*, t. II (inacabado); *L'intelligibilité de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1985; *Vérité et existence*, Paris, Gallimard, 1989; *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990. – Os principais artigos de Sartre estão reunidos nos volumes *Situations I à X*, Gallimard, 1947 a 1976.

⇒ R. Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955; *Les marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, 1969; *Histoire et dialectique de la violence*, Paris, Gallimard, 1973; R. Aronson, *Jean-Paul Sartre: Philosophy in the World*, Nova York, Schocken; Londres, Verso, 1980; C. Audry, *Sartre et la réalité humaine*, Paris, Seghers, 1966; H. Barnes, *Sartre and Flaubert*, Chicago, University of Chicago Press, 1981; S. de Beauvoir, *Privileges*, Paris, Gallimard, 1955; R. Campbell, *Jean-Paul Sartre ou une littérature philosophique*, Paris, Pierre Ardent, 1945; P. Caws, *Sartre*, Londres, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1979; P. Chiodi, *Sartre e il marxismo*, Milão, Feltrinelli, 1965; D. Collins, *Sartre as Biographer*, Cambridge, Harvard University Press, 1980; J. Colombel, *Sartre ou le parti de vivre*, Paris, Grasset, 1981; W. Desan, *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, Garden City, Doubleday, 1965; F. George, *Deux études sur Sartre*, Paris, Bourgois, 1976; A. Gorz, *Le socialisme difficile*, Paris, Le Seuil, 1967; K. Hartmann, *Grund-*

*züge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik*, Berlim, De Gruyter, 1963; *Sartres Sozialphilosophie: Eine Untersuchung zu Critique de la raison dialectique*, Berlim, De Gruyter, 1966; Ph. Hodard, *Sartre entre Marx et Freud*, Paris, J.-P. Delarge, 1980; D. Hollier, *Politique de la prose*, Paris, Gallimard, 1982; J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, t. II, Paris, PUF, 1971; F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Le Myrte, 1947, 2ª ed. aumentada, Le Seuil, 1965; *Sartre par lui-même*, Le Seuil, 1955; R. Jolivet, *Sartre ou la théologie de l'absurde*, Paris, Fayard, 1965; T. König, edit., *Sartres Flaubert lesen: Essays zu Der Idiot de Familie*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1980; R. Laing e D. Cooper, *Reason and Violence: A Decade of Sartres Philosophy*, Londres, Tavistock, 1964, trad. franc., Paris, Payot, 1972; Cl. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962; G. Lukacz, *Existentialisme ou marxisme?*, Paris, Nagel, 1947; A. Manser, *Sartre: A Philosophic Study*, Londres, Athlone Press, 1966; H. Marcuse, *Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's L'Être et le Néant*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 8, nº 3, março de 1948; M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955; M. Natanson, *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1951; Haia, Nijhoff, 1973; J. Pacaly, *Sartre au miroir: Une lecture psychanalytique de ses écrits biographiques*, Paris, Klincksieck, 1980; M. Poster, *Sartre's Marxism*, Londres, Pluto Press, 1979; O. Pucciani, Jean-Paul Sartre, in *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la philosophie*, t. III, Paris, Gallimard, 1974; A. Schaff, *Marx oder Sartre?*, Berlim, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1965, trad. do polonês; P. Schilpp, edit., *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, La Salle (Illinois), Open Court, 1981; Th. Schwarz, *Jean-Paul Sartre et le marxisme*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1976, trad. do alemão, 1967; H. Silverman e F. Elliston, ed., *Jean-Paul Sartre: Contemporary Approaches to his Philosophy*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1980; H. Speigelderg, *The Phenomenological Movement*, Haia, Nijhoff, 1960; nova ed., 1965; A. Stern, *Sartre: His Philosophy and Existential Psychoanalysis*, Nova York, Liberal Arts Press, 1953; Dell, 1967; B. Suhl, *Jean-Paul Sartre: The Philosopher as Literary Critic*, Nova York, Columbia University Press, 1970; trad. franc., Paris, Editions Universitaires, 1971; Ph. Thody, *Jean-Paul Sartre: A Literary and Political Study*, Londres, Hamilton, 1960; R. Troisfontaines, *Le choix de Jean-Paul Sartre: Exposé et critique de L'Être et le Néant*, Paris, Aubier, 1945; ed. revista, 1946; G. Varet, *L'ontologie de Sartre*, Paris, PUF, 1948; P. Verstraeten, *Violence et éthique: Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*, Paris, Gallimard, 1972; org. de *Autour de Jean-Paul Sartre: Littérature et Philosophie*, Gallimard, 1981; R. Aronson, *Sartre's Second Critique*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1987; J. Catalano, *A Commentary on Sartre's "Being and Nothingness"*, 2ª ed., Chicago, 1980; M. Heidegger,

*Ueber den Humanismus*, Berna, Francke, 1946; trad. franc. *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1964; C. Howells, *Sartre: The Necessity of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; M. Wetzel, *Sartre. La mauvaise foi. "L'Être et le Néant"*, 1ª parte, cap. II, Paris, Hatier, 1985. – Pode-se consultar também: J. G. Adloff, *Sartre: Index du corpus philosophique*, I, *L'Être et le Néant, Critique de la raison dialectique*, Paris, Klincksieck, 1981; M. Contat e M. Rybalka, *Les Ecrits de Sartre: Chronologie, Bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970; ed. aumentada, trad. ingl., Evanston, Northern University Press, 1974, suplemento "1973-1978" in *Obliques*, nº 18-19, 1979; F. e C. Lapointe, *Jean-Paul Sartre and his Critics: An International Bibliography (1938-1980)*, rev. 2ª ed., Bowling Green (Ohio), Bowling Green State University, 1981; R. Wilcocks, *Jean-Paul Sartre: A Bibliography of International Criticism*, Edmonton (Canadá), University of Alberta Press, 1975.

Michel CONTAT

### SAUSSURE Ferdinand de, 1857-1913

Lingüista suíço (nascido em Genebra e falecido no castelo de Vufflens, cantão de Vaud). Ferdinand de Saussure é filho do naturalista Henri de Saussure e membro de uma antiga família genebrina que conta com ilustres cientistas físicos, químicos ou geógrafos. Seu gosto pela lingüística se manifesta já aos quinze anos de idade num *Essai sur les langues* que trata da origem da linguagem. Em 1876 parte para Leipzig. Durante quatro anos estuda nessa cidade sânscrito, iraniano antigo, eslavo arcaico, irlandês arcaico, lituano, participando ao mesmo tempo dos debates dos *Junggrammatiker* (Osthoff, Brugmann, Leskien) sobre a gramática comparada, e torna-se membro da Sociedade Lingüística de Paris. Apresenta em 1879 sua notável *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes* (Dissertação sobre o sistema primitivo das vogais nas línguas indo-européias). No ano seguinte, aos 22 anos, defende em Leipzig sua tese de doutorado, *De l'emploi du génitif absolu en sanscrit* (Do emprego do genitivo absoluto em sânscrito), e, decepcionado com a acolhida de seu círculo científico, muda-se para Paris onde ficará onze anos. Na Ecole Pratique des Hautes Etudes segue os cursos de Michel Breal que lhe confia, aos 24 anos, uma conferência de gramá-

tica comparada. Fica amigo de Darmesteter, S. Levi, Passy, Grammont e sobretudo de Meillet. Dirige, como secretário adjunto, a publicação das *Mémoires de la Société de Linguistique*. Sua nacionalidade suíça entrava sua carreira na França; volta então a Genebra em 1891, onde lhe é oferecida uma cátedra em que ensina sânscrito e gramática comparada e, a partir de 1907, lingüística geral. Mas publica cada vez menos. São dois de seus alunos, C. Bailly e A. Séchehay, que escrevem a partir das notas de aulas e das notas pessoais de Saussure o *Curso de Lingüística Geral* e o publicam em 1916, três anos após sua morte. Os problemas de gênese desse texto foram discutidos por Gödel, Mauro e Engler.

Hoje todos são unânimes em ver em Saussure o fundador da lingüística geral moderna e o pai do estruturalismo. Com efeito, ele rompe com a filologia e a lingüística comparada histórica, que haviam tido tanto sucesso, dada a erudição de seus contemporâneos, mas que deixavam pouco espaço para uma reflexão nova sobre o objeto mesmo da lingüística. Para Saussure, “a língua é um todo em si”, um sistema fechado com uma inteligência intrínseca, que deve ser estudada “por si mesma e para ela mesma”. Descarta, em favor de um tempo metodológico, os fenômenos externos, históricos, geográficos e etnológicos. Mesmo que nisso repita certas concepções de W. von Humboldt e de W. D. Whitney, sua posição mostra-se como uma ruptura solitária no início do século XX. Afirmando que a língua é também um “princípio de organização” autônomo, cuja principal função é comunicar, opõe-se às gramáticas gerais para as quais preexiste certa lógica do pensamento que impõe suas formas à língua.

Para ele, a lingüística mantém relações privilegiadas com outra ciência que vai nascer, a semiologia, que estuda “a vida dos signos no seio da vida social”: sendo a língua o mais importante desses sistemas de signos, ela constituiria uma espécie de modelo epistemológico deles.

A língua como “produto social” se distingue bem da linguagem, como faculdade universal de falar, da qual ela é apenas a realização em dada comunidade. Apresentada como um “tesouro”, em que estão armazenados os signos cujos depositários passivos são os indivíduos, a língua é um

código compartilhado pelos membros de uma coletividade que assim se encontram ligados entre si. Essa concepção social da língua é aparentada com a sociologia de Durkheim. Ela se opõe à fala, ato individual cujo estudo é secundário e que desempenha apenas o papel auxiliar de exteriorizar as combinações do código. As manifestações da fala são voluntárias, momentâneas, variáveis, contingentes da fisiologia (articulatória, acústica) e o estudo delas não deve em nenhum caso confundir-se com o da língua, que constitui o objeto único da lingüística propriamente dita.

A língua é definida como um sistema de signos. Por essa razão é um fenômeno tanto psíquico quanto social: embora o signo lingüístico una uma imagem acústica (ou seja, para Saussure, a representação mental de uma sequência sonora) e um conceito, noutros termos, um significante e um significado, o vínculo entre os dois, lembra Saussure, é arbitrário; é uma convenção imposta pela língua na comunidade, assim como o observamos correntemente ao comparar diferentes línguas: o significado “boeuf” [boi] tem como significante [bœf] em francês e [oks] em alemão (ochs).

A face significante e a face significada apresentam-se como os dois componentes do signo tão indissociavelmente ligados e constitutivos um do outro quanto a frente e o verso de uma folha de papel. Não há idéias primeiras que seriam expressas por palavras (nomenclatura). Ao contrário, o significado se constrói e se evidencia a partir do conjunto do sistema de signos ao qual pertence. É um valor que se define por equivalências (poder de troca) e por oposições diferenciais (o que não é, aquilo com o que não se confunde, manifestação “em vazio”). “Todos os termos são solidários e o valor de um resulta apenas da presença simultânea dos outros... assim, *temer*, *recear*, *ter medo* só têm valor próprio por sua oposição; se *temer* não existisse, todo o seu conteúdo iria para seus concorrentes.” No plano do significante, em *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes*, Saussure já havia reconstruído algebricamente um sistema desaparecido operando sobre relações e oposições de unidades e de grandezas.

A comparação que desenvolve várias vezes entre a língua e o jogo de xadrez (sendo os signos as peças, cuja matéria pouco importa) mostra bem que, para além da organização própria de seu sistema, “a língua é uma forma, não uma substância”.

Fica evidente que, se queremos estudar o sistema da língua como o conjunto das relações que definem as unidades opondo-as, só podemos adotar um ponto de vista sincrônico, ou seja, considerar o sistema em dado estado, num espaço temporal suficientemente limitado para não sentir os efeitos da evolução nele. Claro, Saussure sabe que a língua é um produto histórico, repleto de um passado considerável, e também que a fala traz em si os germes da mudança, mas escolhe, abandonando a lingüística diacrônica, evolutiva (cf. Bopp), reabilitar a abordagem dos gramáticos tradicionais (cf. Port-Royal) em sua tentativa de descrever um estado de língua. Acha que a compreensão da organização de um sistema não se esclarece por uma referência ao seu passado: pouco nos importa que *bureau* [escritório, escrivaninha] venha de *bure* [burel] para compreender seu funcionamento atual na língua, que *pas* (negação) e *pas* (passo, substantivo) tenham a mesma origem. A diacronia, passando ao segundo plano, torna-se então o estudo das leis de evolução que fazem uma língua passar de um estado de organização a outro.

Saussure dedica longas explanações à analogia. Embora esteja de acordo com seus mestres em ver na analogia um fator de evolução, insiste mais em seus aspectos criadores ou conservadores do que em seus efeitos degenerescentes. Ela supõe um modelo e sua imitação regular. Assim, a criança fabricará *\*viendre* [quando em francês o certo é *venir*] baseada no modelo de *peindre* (*il peint/il vient*): o aparecimento da quarta proporcional é tornado possível pela “compreensão de uma relação que une as formas entre si”. Toda criação analógica atém-se a enriquecer uma categoria existente (ex. solucionar/adicionar), ela reforça as classificações lingüísticas. Assinala, porém, que toda modificação tem início na fala individual e só é aceita pelo sistema se ele traz em si as formas geradoras dela.

O mecanismo analógico pressupõe, portanto, em primeiríssimo lugar, a identificação das unidades do sistema que não nos são fornecidas materialmente, e a classificação delas em categorias (derivações nominais *versus* verbais, adjetivais etc.). As relações entre os signos podem depois ser de dois tipos:

– De um lado, relações combinatórias que decorrem do caráter linear da cadeia fônica que se desenrola no tempo: são aquelas mantidas por duas unidades consecutivas num sintagma; “um termo adquire seu valor porque é oposto ao que o precede ou ao que o segue” (ex. *re-lire, contre tous, la vie humaine* etc. [re-ler, contra todos, a vida humana]). São relações sintagmáticas, de sucessão, *in praesentia*.

– Do outro lado, relações associativas que aproximam termos com alguma coisa em comum (ex. *enseignement, enseigner, enseignons* [ensino, ensinar, ensinemos] ou *enseignement, armement, changement* [ensinamento, armamento, movimento], ou então *enseignement, instruction, apprentissage, éducation* [ensino, instrução, aprendizado, educação]). Sendo objeto de uma escolha, eles constituem paradigmas cujos elementos são ligados *in absentia*.

A solidariedade sintagmática se manifesta na derivação (*désireux – chaleureux* [desejoso – caloroso]), mas são as relações paradigmáticas que permitem analisar *défaire* [desfazer] em duas unidades com referência a *faire* [fazer], *refaire* [refazer] ou com referência a *décoller* [descolar], *découdre* [descosturar] e *décider* [decidir], numa única (não existindo *\*cider, \*recider*).

A esse respeito é interessante constatar quais são os prolongamentos contemporâneos do pensamento de Saussure. Essa dupla polarização horizontal/sintagmática/presença *versus* vertical/paradigmática/ausência foi retomada tanto por lingüistas como Roman Jakobson a propósito da afasia ou da poesia como por psicanalistas como Jacques Lacan (o desejo metonímico).

Contudo, logo apareceram reservas sérias a propósito de alguns dos conceitos saussurianos, notadamente sobre a oposição sincronia/diacronia (a língua sendo um sistema dinâmico, esse corte parece ser artificial e favorecer uma visão

estática, a-histórica dela...) e mais fundamentalmente sobre a oposição língua-fala. Essa dicotomia teórica não resiste às exigências de análise de línguas particulares através de *corpus* tais como os que pratica a lingüística estrutural: sem dúvida é através da fala individual que a língua se manifesta, mas as relações de uma com a outra estão longe de ser transparentes. Os trabalhos sobre a enunciação enquanto produção de enunciados em dadas circunstâncias mostram bem que as duas não podem ser estudadas independentemente. A oposição competência/desempenho que Chomsky tenta pôr em seu lugar tampouco escapa a essas críticas.

De outro lado, embora Saussure tenha lançado as bases da reflexão fonológica ao falar de valor, de diferença, não chegou a uma definição muito precisa do fonema – para a qual será preciso esperar Troubetzkoy – e tampouco do morfema, e seus exemplos sempre extraídos da fonética ou do léxico afastam a sintaxe de sua problemática.

Isso não impede que seu pensamento, tão discutido, tenha sido dos mais enriquecedores para a lingüística moderna (as escolas estruturalistas européias: Praga, Copenhague) ou para as ciências humanas em geral (antropologia, Lévi-Strauss; psicanálise, Lacan; ou semiologia, Barthes). Talvez isso se deva em parte às hesitações que ele próprio tinha em publicar suas reflexões, consciente do seu caráter aproximativo e às vezes contraditório. As notas do *Curso* redigidas por seus alunos estratificaram um pouco seu pensamento, mas também o fizeram viver, inclusive através das controvérsias. Aliás, embora conheçamos Saussure essencialmente pelo *Curso de Lingüística Geral*, outras preocupações ligadas à arbitrariedade do signo em relação à poesia e ao texto literário (*Les Anagrammes*) parecem ter sido centrais para ele no fim da vida.

• Saussure, *Cours de linguistique générale*, publicado por Bally e Sèchéhay, edição crítica preparada por de Mauro, Payot, 1972; Saussure, *Cours de linguistique générale*, edição crítica de R. Engler, Wiesbaden, 1967-1968; *Recueil de parutions scientifiques*, Slatkine, 1984.

⇒ Godel, *Les sources manuscrites du Cours de linguistique de F. de Saussure*, Genebra-Paris, 1967; Georges Mounin, *Ferdinand de Saussure ou le structuralisme sans le savoir*, Seghers, 1968; E. Benveniste, Saussure après un

demi-siècle, in *Problèmes de linguistique générale*, Paris, NRF, 1966; J. Starobinski, *Les mots sous les mots, les Anagrammes de F. de Saussure*, Gallimard, 1971; R. Amacker, *Linguistique saussurienne*, Droz, 1975; F. Gadet, *Saussure, une science de la langue*, PUF, 1987.

Christine de HEREDIA

## SCHELER Max, 1874-1928

Filósofo alemão, um dos fundadores, junto com Edmond Husserl, da escola fenomenológica. Seu gênio inovador e apaixonado reflete-se em sua vida movimentada. Nascido em Munique de pais de religião mista (protestante e judaica), converte-se ao catolicismo ainda adolescente. Suas convicções instáveis, que vão de par com os acontecimentos de sua vida pessoal, são responsáveis pelas variações em sua fama: seu pensamento penetrante merece mais do que recebeu.

Scheler estuda medicina na Universidade de Munique, depois filosofia e sociologia em Berlim. Após seu casamento com Amélie Dewitz-Krebs, vai morar em Iena, onde defenderá sua tese em 1877, *A Relação entre Lógica e Moral*, sob a orientação do neokantiano idealista Rudolf Eucken, e sua habilitação com uma dissertação intitulada *Método Transcendental e Método Psicológico* (1899).

Scheler fica conhecendo Husserl em 1901 em Halle e se interessa imediatamente pelo método fenomenológico, embora na época esteja estudando Bergson, Nietzsche, Von Hartmann e os outros filósofos da corrente vitalista. Graças à recomendação de Husserl, torna-se assistente de T. Lipps em Munique em 1907 e participa do círculo fenomenológico de então com Reinach, Conrad, Geiger, Von Hildebrand etc. Por causa de sua separação da mulher, desencadeia-se uma campanha da imprensa contra ele: a partir de 1910, já não poderá lecionar em nenhuma universidade alemã. Estabelece-se então algum tempo em Göttingen, onde continua suas pesquisas em fenomenologia e se torna co-redator chefe da revista *Jahrbuch für Phänomenologische Forschung*.

De volta a Munique, não pára de publicar comentários e críticas sobre a cultura alemã e artigos de filosofia. Tendo afinal obtido o divórcio, casa-se com Maerit Furtwangler em 1912 e vai



morar em Berlim, onde continua suas atividades de escritor e jornalista. Dentre suas obras filosóficas da época, citemos *O Homem do Ressentimento*, uma crítica da cultura burguesa em nome da hierarquia dos valores e da moral cristã (1912); *Natureza e Formas da Simpatia* e, na terceira edição do *Jahrbuch* (1913), sua obra mais célebre, *O Formalismo na Ética e a Ética Material dos Valores* (2º volume, 1916).

Durante a Primeira Guerra, Scheler esposa a causa do nacionalismo alemão e publica *O Gênio da Guerra*, uma defesa do militarismo, e *Guerra e Reconstrução*. Todavia, no final de 1915, começa a reagir contra essa idéia de nacionalismo e de reconstrução de uma comunidade européia sob a égide da Igreja.

Durante suas missões diplomáticas, pronuncia numerosas conferências – algumas delas fora da Alemanha – e publica artigos em favor de um plano de paz católico que prega o arrependimento dos europeus revoltados contra Deus e contra a caridade cristã. O pensamento de Scheler começa também a promover o socialismo cristão e o pluralismo cultural e educativo.

A “reconversão” de Scheler para o catolicismo é marcada pela publicação, em 1921, de sua filosofia da religião em *Do Eterno no Homem*. Ao mesmo tempo, todavia, renascem seus interesses pela sociologia e ele aceita uma cátedra no novo instituto recém-criado, o Instituto de Sociologia da Universidade de Colônia, onde leciona também filosofia. Graças a essa posição, supervisiona os mais recentes estudos de sociologia do conhecimento, elaborando em *Formas de Conhecimento e Sociedade* uma teoria não relativista da *Weltanschauung*. Sob essa influência, provavelmente também em razão de seu divórcio de Maerit Furtwangler para casar-se com Maria Schev e de sua desalienação concomitante relativa à Igreja católica, começa a desenvolver uma abordagem altamente especulativa da metafísica que insiste num “panenteísmo” do qual decorre um Deus finito num dualismo dinâmico entre o Espírito e a Vida.

O terceiro período da vida de Scheler será marcado por seu sucesso, tanto nacional quanto internacional, que aumenta cada vez mais e proporciona-lhe convites para conferências no mun-

do inteiro, e por uma saúde declinante em razão de problemas cardíacos.

Max Scheler devia entrar no Instituto de Sociologia de Frankfurt em 1928, mas morreu antes de poder assumir, de um ataque cardíaco, em 13 de maio de 1928 em Frankfurt.

Ao estudarmos a obra de Scheler, inclusive as poucas obras póstumas, notamos uma interpenetração dos temas, portanto difíceis de delimitar. Apesar de sua continuidade, o pensamento de Scheler em geral se oculta por trás do estilo complicado, da ênfase e estrutura das frases. Ao que tudo indica, sua reputação de fenomenólogo e de filósofo em geral se baseia em seu trabalho sobre ética axiológica, embora o próprio Scheler considere igualmente importante sua pesquisa em antropologia e em metafísica. Outros aspectos de seu pensamento também foram desenvolvidos distinta e separadamente, como a epistemologia, a filosofia da religião, a sociologia e mesmo a estética. Esses temas serão considerados aqui de maneira seletiva e lógica.

*Epistemologia e metodologia* – A epistemologia de Scheler se abebera no pensamento neokantiano e mostra sua confiança no saber *a priori*. De resto, na medida em que sua dependência direta para com Husserl foi mínima, apenas subsistem certas reflexões sobre o primeiro estado de seu pensamento fenomenológico. Uma delas é a “intencionalidade” analisada brevemente, mas largamente aplicada às diversas formas do ato mental: “A cada ação corresponde então um mundo”; mas, se não encontramos menção da correlação dessa reflexão com a constituição de seu programa filosófico, é porque Scheler recusa seguir Husserl no que considera uma posição “idealista” da fenomenologia transcendental. Da mesma maneira, Scheler rejeita a “redução” como inutilmente idealista, trocando-a por sua própria versão que implica uma “suspensão” dos obstáculos afetivos a fim de liberar o poder do amor (*eros*), que, como em Platão, dinamiza o espírito para a intuição essencial. Até aí, conserva o *Wesensschau* de Husserl adaptando-o ao seu próprio modo de pensar. Entretanto, ao passo que fala ocasionalmente de “realização adequada” ou de “plenas intenções” (Husserl), na prática, só raramente

utiliza esses conceitos. Ressalta mais a intuição como uma percepção imediata, uma apreensão não simbólica. Ao mesmo tempo, classifica as percepções afetivas essenciais dos próprios atos, desenvolvendo uma teoria das emoções (*fühlen von*) e dos outros atos (tais como a “preferência”, o “amor” etc.), revelando os valores em sua essencialidade, em sua ordem dinâmica (*ordo amoris*).

Nesse contexto, os fatos mentais são para Scheler “fatos” de “experiência fenomenológica” distintos dos fatos pragmáticos, naturais e científicos em razão da simplicidade e da pureza deles, e ligados entre si na ordem a fim de que “o fenômeno A não possa se dar se o fenômeno B não se deu anteriormente no tempo”. Assim, a ética forma um *Wesenreich*, um domínio de fatos essenciais que têm um estatuto “ideal” mas não um sentido “idealista” ou “subjetivo”. São objetivos e independentes mas não realmente num sentido platônico. Na verdade, Scheler pretende ter encontrado um meio exato entre o idealismo e o realismo graças à atribuição de um estatuto ideal às essências, discernindo a existência na resistência sensível que o sujeito professa diante dos esforços de dominação, de controle, etc., da vontade.

*Axiologia e ética* – A característica principal da ética scheleriana é a ênfase que dá aos valores – com referência ao “material” (não formal) – em contraste com os valores formais que se encontram em sistemas como o de Kant. De fato, a polêmica de Scheler contra Kant afirma que a identificação racionalista de Kant do *a priori* com o subjetivo e o formal resulta da ignorância de uma hierarquia dos valores objetivos que a experiência fenomenológica apresenta como qualificações objetivas (como as cores, por exemplo) dos bens e dos objetos. Indo mais longe, é essa posição de Kant que o impede de apreender o papel da afetividade na moral, o que para Scheler se situa na conduta voluntária de percepção afetiva, não observada diretamente, mas pressuposta nos atos emocionais que dela decorrem em “resposta-reação”.

A classificação dos valores morais do mais alto ao mais baixo na hierarquia (do nível do agradável até o útil, o vital, o espiritual e o sagrado) é percebida nos atos axiológicos de conhecimento,

tais como a preferência e a subordinação. Tais condutas devem ser distinguidas dos sentimentos (*Gefühlen*) que só indiretamente estão relacionados com os objetos e, por conseguinte, são intencionais por derivação. Todas essas condutas afetivas de valor relativo são, em compensação, guiadas pelo amor (ou então, em sua ausência, pelo ódio) que é um supraconhecimento – a um só tempo revelador e criador de valores – constituindo, em suma, uma verdadeira “lógica do coração”.

O universo dos valores não é somente uma subdivisão do campo das essências por seu componente principal, e essa idéia reaparece invariavelmente mesmo nas variações da filosofia de Scheler.

Esse universo tampouco é apenas conhecido como uma moral ou reduzido a uma moral com o que disso decorre em termos de valores relativos e instáveis: as instituições, a ética da época, os usos e costumes. Não é um relativismo que Scheler propõe, mas um “perspectivismo” que se faz necessário devido a uma axiologia que respeita as mudanças históricas.

Os próprios valores morais não estão, propriamente falando, incluídos numa hierarquia, é só os discernimos em função daquilo para que servem ou do fato de nos protegermos por trás deles para atos que requerem uma virtude relativamente elevada. Assim, para Scheler, a ética propriamente dita só começa com a comparação dos valores (segundo o nível deles) e, mais precisamente, quando a reação imediata de conduta ideal que acompanha implicitamente cada valor encontra uma resistência do sujeito demasiado fascinado pelos valores correntes, pouco elevados na hierarquia. Nesse nível, uma espécie de reforço é gerado pela vontade – enquanto “dever” (*Tunvollen*).

Isso significa que dever, obrigação, legalidade e outros conceitos deontológicos são secundários para Scheler e, na verdade, ele sempre considera sua ética incompleta, especialmente na medida em que ela pode provocar decisões morais. Essa lacuna não se deve à abstração do pensamento: ao contrário, a obra de Scheler é rica em estudos detalhados dessa moral concreta e vivida com análises de sentimentos como a vergonha, o arrependimento, a humildade, o sofrimento etc.

Predomina um personalismo na abordagem de Scheler no tocante à ética, o que se evidencia não só no fato de ele a colocar muito alto na hierarquia que ele confere aos valores pessoais em relação aos valores não pessoais, mas também na sua insistência em elevar às alturas valores que apenas o indivíduo revela.

O personalismo de Scheler está também em sua insistência no papel dos modelos, das pessoas-de-valor-padrão – como o herói, o gênio ou o santo, espírito dominante da civilização e “artista do prazer” –, que propõem uma educação moral e uma conduta e produzem, na realidade, uma mudança de valores histórica.

Scheler sustenta igualmente uma polêmica contra a idéia de que em questão de ética a profundidade do sentimento é mensurável em termos de conhecimento do outro; toda tentativa de manipular ou controlar um sentimento positivo só redundará em sentimentos superficiais e, portanto, hedonistas.

*Antropologia e psicologia* – “Desde as origens”, escreve Scheler, “as questões referentes ao homem e ao seu estatuto no mundo ocupam-me mais do que qualquer outra.”

Já nas primeiras obras surge uma visão do ser humano estratificado: o nível mais alto, o pessoa humana enquanto tradução concreta do espírito, coexiste com os outros níveis e a eles se justapõe: o psíquico (o “eu”) e o “corpo próprio” (Leibniz). A pessoa é a unidade concreta e essencial dos atos, que existe em cada ato tomado individualmente, até mesmo com eles. Essa unidade não é em si mesma “reificável”, mas concretiza o psiquismo através da percepção interna e o físico através da percepção externa. A pessoa tem um caráter absoluto que a torna “transcausal”, “trans-temporal” e “transespacial”, pois o ego é relativo ao “tu”, ou seja, a outrem e ao mundo exterior. Em contraste com a unidade simples e dinâmica da pessoa, há os entrelaçamentos do ego (inclusive em suas dimensões temporais do passado, do presente e do futuro) e o prolongamento do corpo. Chamou-se essa análise de “trialismo” embora a idéia de Scheler não seja de que o humano se compõe de três substâncias distintas mas, antes, de três aspectos ou princípios que se interpenetram.

Deus, nesse contexto, é uma pessoa infinita, em relação intencional com o mundo, o “macrocosmo”. Mas essa divindade pessoal não pode resumir-se num conhecimento racional. Só pode ser reconhecida como uma dádiva de si num ato religioso que exprime uma participação no mundo (*amare in Deo*).

O conceito de pessoa enquanto totalidade permite a Scheler elaborar uma noção de “pessoa comum” (*Gesamt person*) que o ajuda a estruturar seu pensamento social. Assim, um complexo coletivo de personalidades como uma nação ou uma Igreja é mais do que uma soma de indivíduos pois, constituído pelo ato social de seus membros e pela experiência comum deles, forma uma pessoa única com sua consciência própria e uma realidade que sobrevive para além da morte deste ou daquele membro seu. Na escala dos valores, essa fase da vida em comum – sociedade, comunidade – encontra-se classificada abaixo da pessoa que a compõe. Tem seus próprios modos de formação e de evolução que não podemos descrever com a fenomenologia.

O derradeiro período de Scheler marca uma continuidade com esses temas do Formalismo mas também uma orientação diferente que subordina a pessoa à metafísica e a psicofisiologia ao princípio da pulsão (*Drang*) de tal maneira que se cria um dualismo no desenvolvimento de cada indivíduo.

Ao mesmo tempo, interessa-se pela antropologia sistemática que se baseia no ideal de um *Allmensch*, um homem único que levaria em conta as etapas válidas de cinco tipos históricos: o *Homo sapiens*, o *Homo faber*, o *desertor da vida*, o *Urbmensch* e o *Homo religiosus*.

*Metafísica e filosofia da religião* – O novo interesse metafísico de Scheler no fim da vida (a maioria desses trabalhos foram publicados após sua morte) constitui um complemento para seus primórdios fenomenológicos e uma mais alta especulação. A dualidade do espírito e da pulsão combina o poder cego da energia vital com a impotência do espírito para discernir numa interação dinâmica. Deus torna-se então um ser em constante desenvolvimento que depende da energia vital e da colaboração do homem. A pulsão

vem manifestar-se enquanto ímpeto vital (*Alleben*) que gera a um só tempo centros de força (que aparecem à percepção em imagens corporais, como uma natureza inorgânica) e centros vitais que deixam aparecer uma natureza orgânica.

A matéria, então, é unicamente uma imagem na qual se baseia a energia. A religião perde seu impacto nessa fase e se subordina à adesão metafísica. A própria metafísica se torna um saber salvador.

*Sociologia* – O interesse especial pela sociologia de Scheler está vinculado aos temas de seus primeiros trabalhos e à crítica dos valores burgueses em *Ressentimento*, no qual descobrimos uma verdadeira sociologia do saber fortemente classificada e orientada para a história. A tipologia central que pressupõe a hierarquia dos valores apresenta três formas básicas de saber: o saber como domínio, como salvação e como essência (metafísica). A predominância variável de uma ou da outra bem como a interpenetração delas é que dão uma visão básica sobre os períodos e os movimentos históricos e permitem corrigir as simplificações excessivas do sistema comtiano ou marxista. O século XX, profetiza Scheler, poderá eventualmente tornar-se a idade da adaptação – uma harmoniosa integração entre o espírito e o comportamento – e até a da convergência das polaridades do Leste e do Oeste, do feminino e do masculino.

A variedade, a riqueza e a inconsistência da obra de Scheler acarretaram-lhe a um só tempo vivas críticas (“o Nietzsche católico”, E. Troeltsch) e admiração (“o novo Santo Agostinho”, G. Shuster; “a força mais poderosa da filosofia germânica”, M. Heidegger). Ficará na história da filosofia como um autor fecundo em seu próprio campo.

Sente-se a influência de Scheler na obra de Heidegger, de D. von Hildebrand, de E. Stein, de H. G. Gadamer, de H. Plessner, de V. von Weizsacker, de J. Buytendijk, de N. Hartmann, de G. Marcel, de J.-P. Sartre, de M. Merleau-Ponty, de P. Ricoeur, de P. Landsberg e de muitos outros.

• Trad. franc.: *Nature et formes de la sympathie*, trad. Le-febvre, Paris, Payot, 1928 (nova ed. em 1971, “Petite Bibliothèque Payot”, vol. 173); *L’homme du ressentiment*, trad. revista e corrigida, Paris, Gallimard, 1970, col. “Idées”,

vol. 244; *OC*, 3, pp. 33-147; *Le sens de la souffrance*, trad. Klossowski, Paris, Aubier, 1936 (contém: *Le sens de la souffrance*, *OC*, 6, pp. 36-72; *Repentir et renaissance*, *OC*, 5, pp. 27-59; *Amour et connaissance*, *OC*, 6, pp. 77-98); *Le saint, le génie, le héros*, trad. Marly, Friburgo, Egloff, 1944; *OC*, 10, pp. 255-344; *La situation de l’homme dans le monde*, trad. Dupuy, Paris, Aubier, 1951; *Mort et survie*, seguido de *Le phénomène du tragique*, trad. Dupuy, Paris, Aubier, 1952 (contém: *OC*, 10, pp. 9-64 e *OC*, 3, pp. 149-69); *La pudeur*, trad. Dupuy, Paris, Aubier, 1952 (*OC*, 10, pp. 65-147); *L’idée de paix et le pacifisme*, trad. Tandonnet, Paris, Aubier, 1953; *L’homme et l’histoire*, trad. Dupuy, Paris, Aubier, 1955; *Le formalisme en éthique et l’éthique matérielle des valeurs*, trad. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955.

⇒ Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, Paris, PUF, 1966, 3ª ed.; H. Buczyńska-Garewicz, *La phénoménologie du sentiment de Max Scheler*, Wrocław, 1975; Maurice Dupuy, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, 2 vol., Paris, PUF, 1959; id., *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, Paris, PUF, 1959; Georges Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1949, 2ª ed.; Jean Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Paris, Alcan, 1926; S. Jankélévitch, *La connaissance de soi-même selon Max Scheler*, *La Psychologie de la vie*, dezembro de 1927; P. L. Landsberg, *L’acte philosophique de Max Scheler, Recherches philosophiques*, vol. IV, 1936-1937; Maurice Merleau-Ponty, *Christianisme et ressentiment*, *La Vie intellectuelle*, junho de 1935; Philippe Muller, *De la psychologie à l’anthropologie à travers l’oeuvre de Max Scheler*, Neuchâtel, Imprimerie Centrale, 1946.

Robert SWEENEY

## SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph, 1775-1854

Filósofo alemão nascido em Leonberg (Württemberg) e falecido em Ragaz (Suíça). Filho de pastor protestante, ele próprio destinado ao estado eclesiástico, aluno do seminário de Tübingen, onde tem como colegas Hölderlin e Hegel, Schelling sente despertar sua vocação filosófica já em 1794, à leitura das primeiras obras de Fichte. Após dois anos como preceptor em Leipzig, a publicação de *A Alma do Mundo* (1798) atrai sobre ele a atenção de Goethe e proporciona-lhe um cargo de professor na Universidade de Iena. Vai passar cinco anos particularmente fecundos nessa universidade, publicando numerosas obras (dentre as quais, em 1800, o *Sistema do Idealismo Trans-*

cidental e, em 1801, a *Exposição de meu Sistema de Filosofia*), dirigindo diversas revistas efêmeras (como, em colaboração com Hegel, o famoso *Kritische Journal der Philosophie*) e sobretudo desenvolvendo, em seus cursos, uma filosofia do absoluto em que toda uma geração se reconhecerá com uma espécie de embriaguez. Essa atividade pedagógica e literária terá continuidade de 1803 a 1806 na Universidade de Würzburg, onde Schelling parece atingir o pleno domínio de seu instrumento. Depois, de 1807 a 1820, exerce em Munique as atividades pouco absorventes de secretário geral da Academia de Belas-Artes. Essa interrupção pedagógica é acompanhada de um esgotamento progressivo da produção filosófica de Schelling que, por outro lado, sentirá muito dolorosamente a morte súbita (em 1809) de sua primeira mulher, Caroline Michaelis-Schlegel: a partir de 1813 (restam-lhe ainda mais de quarenta anos de vida), Schelling, mesmo continuando a escrever, cessa quase completamente de publicar.

Em 1821, passando uma temporada na pequena cidade universitária de Erlangen, nosso filósofo aceita dar alguns cursos, operando assim uma discreta volta ao palco filosófico de que desertara por tanto tempo e onde agora seu ex-colega Hegel reina como mestre. A fundação da Universidade de Munique lhe oferece, a partir de 1827, uma tribuna mais vasta, em que Schelling desenvolve uma filosofia totalmente nova e abertamente cristã, para grande espanto daqueles que tinham ficado com a imagem do “espinosista” e do “panteísta” de Iena. Chovem honrarias e cargos oficiais – será, entre outras coisas, presidente da Academia de Ciências de Munique e preceptor do príncipe herdeiro Maximiliano, que lhe ficará para sempre devotado. Essa popularidade não impede, porém, que Schelling aceite, em 1841, a oferta do governo prussiano de uma cátedra na Universidade de Berlim, capital do hegelianismo; ali trará, até 1846, um combate retrógrado contra uma filosofia na qual ele se obstina em ver apenas a repetição deformada de suas primeiras teses. Embora redija todos os seus cursos, uma espécie de escrúpulo invencível tolhe Schelling de publicá-los, o que acarreta uma multiplicação de edições “piratas”; uma destas,

feita por outro ex-amigo, Paulus, ocasionará um processo que Schelling perderá, o que o levará a pedir demissão. Após oito anos consagrados a retocar infundavelmente a última exposição de seu pensamento, Schelling morre, completamente esquecido, na pequena estação de águas helvética de Ragaz.

Schelling tinha apenas dezenove anos no momento da publicação de seus primeiros ensaios filosóficos: assim, a composição de sua obra se estende ao longo de sessenta anos, e, por conseguinte, não devem espantar-nos as múltiplas metamorfoses por que passará seu pensamento no decorrer de uma carreira tão longa, talvez prematuramente começada. Essa versatilidade de uma filosofia que parece nova em cada uma das obras em que se exprime provocou com frequência o desespero dos exegetas que procuraram introduzir um mínimo de coerência em seu desenvolvimento distinguindo quatro etapas principais: em primeiro lugar, de 1794 a 1800, um período “fichtiano”, que culmina com o *Sistema do Idealismo Transcendental*; em 1801, a ruptura com Fichte, depois da publicação de uma obra – a *Exposição de Meu Sistema de Filosofia* –, em que Schelling insistia pela primeira vez na sua originalidade radical e desenvolvia uma filosofia – “filosofia da natureza” ou “filosofia da identidade” – que a história associará a seu nome de maneira indelével, apesar de seus repúdios posteriores; em 1809, a publicação das *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana e os Problemas a Ela Vinculados* abriria uma nova época, “mística” ou “teosófica”, que coincide com a primeira temporada em Munique e com as vãs tentativas de Schelling para redigir, com *As Idades do Mundo*, uma espécie de suma narrativa da filosofia: a substância desses ensaios se encontraria, sob uma forma mais racionalizada, nas conferências de Erlangen; enfim, a volta a Munique, em 1827, nos mostraria Schelling de posse de sua última filosofia, a filosofia “positiva” ou “histórica”, logo acompanhada de sua propedêutica racional ou ideal, a filosofia “negativa”, cujo aprimoramento parece ter ocupado os últimos anos do filósofo. Estudos mais recentes, notadamente a tese agora clássica de Xavier Tilliette (*Schelling, une philosophie en devenir*, Paris, 1971), mostraram o caráter um tanto mítico dessa divisão



e a impossibilidade de estabelecer, na continuidade viva do desenvolvimento schellinguiano, cortes absolutamente claros: em cada oportunidade, há menos mutação do que mudança de enfoque, colocação em primeiro plano de um elemento que já estava ali (como a natureza durante o período fichtiano, a liberdade na “filosofia da identidade”, a existência necessária em *Idades do Mundo*), mas sem que ainda se tenham compreendido todas as implicações de sua presença, sem que se tenha indagado se ele não estava em desequilíbrio com o contexto conceptual no qual se efetuava o trabalho de sua elaboração. Uma vez assinalada essa reserva, conservaremos ainda assim, para a comodidade do espírito, a tradicional divisão em quatro partes.

1. *Seguidor de Fichte (1794-1801)* – Antes de seu encontro decisivo com Fichte, o jovem Schelling, mesmo lendo ocasionalmente os filósofos (Leibniz, Kant, Jacobi, talvez Espinosa), mostra-se preocupado sobretudo com exegese e história religiosa – isso, aliás, dentro de um espírito puramente racionalista e herderiano. A descoberta da *Doutrina da Ciência* vai revolucionar tudo isso e, quando no Natal de 1794 Hegel escrever ao amigo para indagar sobre o progresso de seus estudos teológicos, Schelling lhe responderá que sacudiu a “poeira da Antiguidade” para tornar-se filósofo. Mas, já no instante dessa conversão, o relacionamento de Schelling com a filosofia mostra-se ambíguo. De um lado, diferentemente de Fichte, Schelling é menos um *pensador* do que um *cientista* e não poderia satisfazer-se com uma *Wissenschaftslehre* que, sem trazer nada de positivo, seria simples reflexão em segundo grau sobre o saber imediato da consciência; para ele, a filosofia deve continuar a ser o que sempre foi, de Platão a Espinosa, ou seja, saber original do ente por excelência, e o único mérito da filosofia “crítica” terá sido indicar a verdadeira direção em que convém procurar esse ente – a saber, a direção da subjetividade. Schelling exprime essa fé audaciosa na possibilidade de renovar a metafísica eterna graças ao próprio princípio que Kant e Fichte haviam utilizado para destruí-la, por exemplo, noutra carta a Hegel (de 4 de fevereiro de 1795): “Tornei-me espinosista!... Para mim, o princípio de toda filo-

sófia é o eu puro, absoluto, ou seja, o eu na medida em que é unicamente o eu, em que ainda não é determinado por objetos, mas posto pela liberdade. O alfa e o ômega de toda filosofia é a liberdade”; e sua primeira obra importante, *Do Eu como Princípio da Filosofia ou do Incondicionado no Saber Humano* (1795) será como que o esboço dessa teologia do Eu absoluto, expressamente distinto da consciência na medida em que esta não é uma afirmação livre, mas uma atividade sintética e condicionada. Por outro lado, contudo, nosso jovem filósofo está bem consciente da pobreza dessa metafísica subjetiva, condenada a repetir infundavelmente a tautologia  $Eu = Eu$ , sob pena de cair do absoluto para o relativo, da liberdade para a existência: daí uma outra concepção da filosofia, que se afirma já no mesmo ano nas *Cartas sobre o Dogmatismo e o Criticismo* e que, em vez de procurar nela um saber absoluto, a define, ao contrário, como um procedimento puramente crítico e negativo, cuja meta é permitir que “se volte à fruição e à exploração da natureza” dissipando a fantasia de uma “coisa em si” transcendente e incognoscível; muito longe de poder servir de princípio para uma construção metafísica, o *eu absoluto* já não é, por conseguinte, senão um ideal prático pelo qual a consciência assinala para si o caráter puramente fenomênico de um mundo sem resistência nem obscuridade, mero campo de concessão de uma liberdade condenada à finitude (pois a realização do absoluto significaria a extinção da atividade, portanto do sujeito, e o advento da indiferença do neutro).

Em conformidade com essa orientação, Schelling, ao sair do seminário, vai voltar às ciências positivas, estudando direito (que lhe inspirará uma breve *Nova Dedução do Direito Natural*, apologia do indivíduo em face da Lei e do Estado) e sobretudo ciências naturais, que ele tentará repensar nas duas obras que vão impô-lo definitivamente no palco filosófico: *Idéias para uma Filosofia da Natureza* (1797) e *A Alma do Mundo* (1798). Não obstante, nem por isso abandona a filosofia transcendental; daí uma série de artigos mais tarde editados com o título geral de *Ensaios para o Esclarecimento da Doutrina da Ciência*. Entretanto, todas essas obras permane-

cem muito desordenadas e Schelling, tendo-se tornado professor, sentirá a necessidade de apresentar uma exposição mais sistemática e coerente das duas áreas de que trata seu ensino e que articulam, segundo ele, o conjunto da filosofia: dessa necessidade nascerá, em 1799, *Primeiro Esboço de um Sistema de Filosofia da Natureza*, e, em 1800, *Sistema do Idealismo Transcendental*, com que atingimos o *terminus ad quem* desse período “fichtiano”.

Nesses diferentes textos, Schelling traça progressivamente uma solução para a alternativa que já assinalamos: ou ficar no absoluto, e só chegar a uma filosofia puramente tautológica, ou escolher o relativo, e abandonar definitivamente o terreno da filosofia pelo das ciências positivas. Existe, na verdade, uma terceira via, a que atribui à filosofia a tarefa de descrever a maneira pela qual o absoluto *passa* para o relativo, a produtividade para o produto (fórmula da filosofia da natureza), a liberdade para a consciência (fórmula da filosofia transcendental). O absoluto em si é pura liberdade, pura afirmação, pura expansão, mas, como tal, permanece inacessível; ele só se torna objeto para nós na medida em que se torna objeto para si mesmo, por um ato de retorno sobre si, de “reflexão”, que, na natureza, se exprime como força de atração. De acordo com os ensinamentos da dinâmica kantiana, esse conflito das duas forças primitivas (expansão e atração) vai extinguir-se instantaneamente num produto comum que será a matéria (no plano da natureza) ou a intuição produtiva (no plano transcendental) – ambas correspondem a uma espécie de *gravidade* que absorve cegamente o antagonismo. Mas essa *síntese* não poderia ser definitiva, na medida em que uma das energias assim ligadas é em si mesma ilimitável; e a história natural vai efetivamente fazer-nos assistir, nos diferentes momentos do “processo dinâmico” (magnetismo, eletricidade, química), a um despertar progressivo da atividade e do conflito na base material que permanece, não obstante, inabalável. Essa oposição entre um produto bruto e uma produtividade ressurgente que se desgasta em manifestações estereis e efêmeras é resolvida afinal no organismo, que é reconciliação da síntese e da atividade, da gravidade e da luz – produto

produtivo ao infinito. No plano da filosofia transcendental, a evolução vai ser rigorosamente paralela: o eu, primeiro ligado e engolido na cega poesia da intuição produtiva, vai soltar-se dessa gravidade espiritual e opor-se a ela recolocando-se como atividade não dirigida para fora, mas refletida em sua própria forma – como vontade ou atividade *moral* no sentido kantiano do termo; e, aí também, essa oposição entre necessidade teórica e liberdade prática vai encontrar uma solução na categoria do *gênio*, atividade a um só tempo livre e guiada, consciente e inconsciente, subjetiva e objetiva cujo produto – a obra de arte – faz que se irradie aos olhos do espectador o brilho refletido da inacessível identidade primitiva.

Nota-se claramente que, embora os elementos dessa construção (pelo menos em sua vertente transcendental) devam muito a Fichte, o espírito dos dois sistemas é inteiramente diferente. Com efeito, o procedimento de Schelling não é dialético, mas desde já histórico, e a odisséia que conta – a de um sujeito cuja manifestação começa paradoxalmente com uma ocultação ou um vínculo –, nós lhe adivinhamos o modelo muito menos na filosofia crítica do que na herança da velha teosofia de Boehme. Mas uma questão continua vaga: a da articulação que une, num mesmo sistema, os dois objetos da reflexão de nosso filósofo, a natureza e o eu. Por certo é possível responder provisoriamente que a natureza é o produto da atividade inconsciente do eu, mas Schelling logo se deu conta da contradição interna de tal expressão, pois o eu é sinônimo de consciência. No início de 1801, no artigo *Sobre o Verdadeiro Conceito da Filosofia da Natureza*, vai jorrar bruscamente a luz: a natureza não é nem o produto nem o objeto da consciência, mas sua *raiz* (no sentido matemático do termo), noutras palavras, é um mesmo sujeito = X que se coloca, em *potências* diferentes, primeiro como natureza e depois como eu. Em consequência, se, por um método de redução, podemos tornar a descer do eu à natureza, não será possível descer ainda mais fundo e atingir, aquém do eu e da natureza, a identidade do termo absoluto que lhes serve de raiz em comum? Assim, Schelling vê-se levado de volta ao sonho de sua primeira juventude – o

de uma filosofia para a qual o absoluto serviria de princípio – mas dessa vez com as ferramentas conceituais que lhe permitem realizá-lo.

II. *A filosofia da identidade (1801-1808)* – Como já assinalamos, é a *Exposição de Meu Sistema de Filosofia* que vai marcar, em 1801, a ruptura definitiva com Fichte e o advento de uma filosofia puramente schellinguiana. Nos anos seguintes, Schelling, professor em Iena e depois em Würzburg, irá desenvolver seu sistema em inúmeras obras ou artigos dos quais citaremos apenas os mais importantes: *Bruno* (1802), *Aulas sobre o Método dos Estudos Acadêmicos* (1802), *Filosofia e Religião* (1804), *Aforismos sobre a Filosofia da Natureza* (1806). Igualmente importantes são os cursos, que só serão publicados após a morte do filósofo, e dentre os quais há que mencionar a *Filosofia da Arte* e sobretudo o grande curso de Würzburg intitulado *Sistema do Conjunto da Filosofia* – a única exposição completa da “filosofia da identidade” então em sua completa maturidade. Já em 1807, o discurso *Sobre a Relação das Artes Plásticas com a Natureza*, com o qual Schelling inaugura sua permanência em Munique, anuncia a guinada muito próxima para um novo tipo de filosofia, menos científico e mais narrativo.

Vimos como a travessia do idealismo transcendental havia permitido a Schelling resolver a questão na qual tropeçavam seus primeiros ensaios filosóficos: como construir uma filosofia do absoluto que não se reduza a uma pura e simples tautologia? Se o absoluto é, de fato, a *raiz* em comum da natureza e do eu, ele deve apresentar, sob uma forma mais *radical*, a mesma estrutura que suas duas potências: o eu, por exemplo, revela-se como sendo em si mesmo sujeito-objeto, auto-afirmação, autoposição: no absoluto, haverá portanto, da mesma maneira, algo que (se) afirma (o sujeito, o infinito), algo que é afirmado (o objeto, o finito) e o *vínculo* indissolúvel dos dois (o “eterno” ou “a Idéia” no vocabulário de Schelling) – esses três termos reaparecem, aliás, na identidade abissal que constitui sua *essência* e se revela sob a *forma* da sua articulação (é difícil não pensar aqui na relação que une, na mística medieval – mais particularmente germâ-

nica – as três pessoas divinas e a unidade da essência delas, a *deitas*). Essa identidade essencial vai exprimir-se pelo fato de que cada termo tomado à parte, cada “potência” (empregando o termo propriamente schellinguiano), vai conter em si, sob seu *exponente* próprio, os dois outros. Isso é óbvio, por definição, no que tange à Idéia, que é precisamente *vínculo* entre o infinito e o finito; mas no plano do finito que, considerado enquanto tal, equivale à natureza, vemos retornar a potência do infinito (= a luz) e a do vínculo (= o organismo vivo); e, da mesma forma, o plano do infinito, ou do *espírito*, articula em si os momentos do conhecimento (primazia do finito), da prática (primazia do infinito) e da arte (primazia do vínculo). Noutra concepção da filosofia do espírito, em que esta se identifica com a filosofia da história, Schelling fará corresponder paganismo e preponderância do finito, cristianismo e preponderância do infinito, colocando-se assim como profeta de uma terceira era em que o infinito cristão ficaria “vinculado” à mitologia natural graças à intercessão de sua própria filosofia.

Realização de um projeto que obcecara muitos de seus contemporâneos da revolução crítica (a começar por Novalis), essa estrutura absoluta vai conhecer um prodigioso sucesso e gerar uma profusão de imitações mais ou menos engenhosas ou extravagantes: pode-se encontrar exemplos em Oken, Troxler, J. J. Wagner, Görres, Schubert, Steffens, que, aliás, acabarão todos renegando sem qualquer constrangimento seu inspirador (exceto os dois últimos). O próprio Hegel, antes de executar implacavelmente toda essa escola no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, cedeu à fascinação geral, e seria fácil indicar as marcas disso até em sua tardia *Filosofia da Natureza*. Mas o que distingue fundamentalmente Schelling de seus epígonos é que nele a estrutura sempre é apenas a fixação ou o congelamento de uma história que ainda não chega a formular-se como tal, mas cuja presença recalcada mina o sistema de dentro e prepara secretamente sua nova metamorfose. Essa história já não é, como antes, a do eu ou da natureza – é a história do próprio absoluto, na medida em que este é *ens manifestum sui* e deve, portanto, revelar-se ou “informar-se” (*einbilden*) na manifestação.

Tomado em sua pura essencialidade, anteriormente a essa manifestação, o absoluto certamente é identidade abissal e, portanto, vazia, mas essa “noite em que todas as vacas são negras” representa, tanto para Schelling como para Hegel, apenas um primeiro momento desde sempre superado e que é como que o eterno passado de Deus. De fato, nossa razão só atinge essa identidade como identidade de alguma coisa ou, mais precisamente, como identidade de uma diferença que, por outro lado, deverá ser exposta de alguma maneira. Essa diferença poderá ser, quer uma diferença puramente formal ou equilibrada ( $A = A$ ), quer uma diferença efetiva ( $A = B$ ), a cópula significando a identidade de maneira muito diferente em ambos os casos uma vez que, em  $A = A$ , a identidade é manifesta, ao passo que, em  $A = B$ , é implícita e exterior (assim é que, na natureza, o vínculo manifesto aparece como luz e o vínculo tácito como gravidade). Obtemos assim uma forma absoluta ( $A = A$ , enunciado do princípio de identidade, portanto fórmula-chave da razão, da mente, do eu em sua essência) e uma multiplicidade de formas particulares em que os dois termos da diferença ( $A$  e  $B$ , a subjetividade e a objetividade, o ser-afirmante e o ser-afirmado) estão não transparentes e iguais um ao outro, mas em estado de tensão, um dominando mais ou menos o outro e pondo-o sob sua própria “potência”. A natureza, no sentido mais lato do termo, é o domínio dessas formas particulares, em que cada uma corresponde a um indivíduo singular, distinto dos outros por uma simples diferença quantitativa – já que são sempre os dois mesmos fatores que retornam, mas em proporções ou em “potências” diferentes. Ora, a identidade só pode ser exposta e manifestada *em ato* (sob a forma da indiferença quantitativa “ $A = A$ ”) se a própria diferença (a não-identidade) é efetiva em alguma parte. Logo, a natureza não é o lugar da manifestação divina, mas é pelo menos o fundamento (*Grund*), a condição indispensável desta; ou, em termos mais mitológicos, Deus só pode revelar-se na luz do espírito dissimulando-se na natureza, onde só está presente, como Júpiter Estígio, no imperativo obscuro da gravidade, pelo qual todo particular é reduzido à unidade central e noturna da qual procedeu. No plano do espírito, ao contrário, a forma é transparente à essência, o

absoluto está presente como tal em todos os indivíduos e constitui assim seu vínculo e elemento, mediante uma relação de amor e de interioridade (*Innigkeit*) que a luz antecipava sob a potência da natureza. Assim ordenam-se progressivamente os elementos de uma verdadeira teogonia: com natureza e espírito opondo-se um ao outro como a antiga e a nova aliança, como a ocultação e a manifestação de Deus, como a alienação e a volta a si do absoluto, que num primeiro tempo coloca cegamente a *existência* em geral e, num segundo, se revela claramente como o *existente*.

Acontece que esse ímpeto para a historicidade, indiscutivelmente presente na “filosofia da identidade”, nela se vê condenado a um perpétuo aborto, e isto por dois motivos. Em primeiro lugar, Schelling, fiel ao modelo espinosista (reivindicado já em 1795), se pretende o autor de um sistema em que todas as coisas sejam consideradas *sub specie aeternitatis*, ou seja, em sua simultaneidade: portanto, somente do ponto de vista de um espectador finito é que se poderá distinguir uma saída e uma volta a si do absoluto, mas, no próprio absoluto, a manifestação é eternamente retomada no que manifesta – ela não é nem natureza nem história, mas *idéia*, no sentido platônico do termo; diferentemente de Hegel, contudo, Schelling não procura elaborar uma ciência da *idéia* enquanto tal, uma *Lógica*, mas essa referência a um termo intemporal basta para transferir para o lado do fenômeno tudo o que é desenvolvimento. Em segundo lugar, a filosofia da natureza, apesar de sua aparente subordinação, sempre se beneficiou de um tratamento privilegiado, a ponto de partidários e adversários (e o próprio Schelling) usarem em geral seu nome para designar o sistema inteiro: com efeito, como a natureza é o vínculo em que a diferença é colocada como tal, ela é igualmente o objeto por excelência de um saber articulado, ao passo que o espírito, momento da “Odisséia”, da volta à identidade da essência, conserva um estatuto muito mais impreciso – tão impreciso que Schelling jamais conseguirá determinar o que é realmente a filosofia do espírito, tratando-a ora como uma filosofia transcendental, ora como uma filosofia da história. A partir de 1805, sobretudo, assiste-se a uma verdadeira apoteose da natureza, identi-

ficada à “existência (*Dasein*) divina em sua completude”, ao passo que o espírito e a própria idéia parecem deixados por ora de lado. Mas, como sempre em Schelling, esse desenvolvimento unilateral é o sintoma de uma mudança de rumo radical: mudança encetada já em 1807 em torno da história da arte, com o discurso *Sobre as Artes Plásticas*, e que vai irromper em 1809 com a publicação das *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana e os Problemas a Ela Vinculados*.

III. *Do Absoluto a Deus (1809-1817)* – A filosofia da identidade, como vimos, recalcava a história, quando não a excluía inteiramente, em nome de um saber que se pretendia necessário *more geometrico*. Essa exclusão não se explicava somente pelas simpatias pessoais de Schelling por Espinosa; tinha também uma razão interna, na medida em que procedia de uma concepção do absoluto que apenas guardava deste sua auto-posição, o fato de ele ser afirmação de si ou *causa sui*, em suma, existência necessária, como escrevia Schelling: “Por essa afirmação que é a essência de nossa alma, reconhecemos que o não-ser é eternamente impossível, e a última questão do entendimento [...] – por que não há nada, por que há alguma coisa em geral? – essa questão é para sempre recalcada pelo reconhecimento de que o Ser é necessariamente” (*SW*, VI, 155). Saber do que há de necessário em Deus – a existência –, a filosofia da identidade só podia ser um saber necessário. Mas Deus se reduzirá a essa existência necessária? Não poderá também ser considerado em si mesmo, isto é, em sua liberdade em relação a ela? E uma filosofia que adotasse esse ponto de vista não deveria renunciar à sua máscara de rigor formal para tornar-se narração dos atos da liberdade absoluta – narração em geral tentada pelo mito e, mais precisamente, pela mitologia cristã que é a teosofia, acima de tudo a de Boehme?

O interesse de Schelling pela teosofia parece ter sido muito precoce, mas é nos primeiros anos de sua permanência em Munique que vai ceder mais totalmente à sua inclinação, sob a influência do amigo Franz von Baader (com quem, aliás, acabará indispondo-se). As *Investigações Filosó-*

*ficas...* de 1809 são o primeiro testemunho, ainda bastante inábil, dessa influência boehmiana. Nos anos seguintes, Schelling publica pouco (mencionemos somente, em 1812, um violento panfleto contra Jacobi e seu livro *Das Coisas Divinas e de sua Revelação*); seu ensino se limita a algumas aulas privadas – as *Conferências de Stuttgart*, que serão lançadas após sua morte. Excetuando o curto romance inacabado *Clara*, toda a atividade intelectual de nosso autor se consoma no esforço incessantemente retomado para redigir uma vasta narrativa teogônica, *As Idades do Mundo (Die Weltalter)*, da qual possuímos três versões (1811, 1813 e 1815). A obra deveria ser composta de três partes – “o passado” (a história de Deus antes da criação efetiva do mundo), “o presente” (em que se encontrariam a “filosofia da natureza” e a “filosofia do espírito”) e “o futuro” sobre o qual não temos informação nenhuma: em nenhuma das três versões Schelling conseguiu ir além dos limites da primeira parte.

Nos mais antigos desses textos, a meta perseguida por Schelling é sempre a elaboração de uma filosofia do *absoluto*; mas este já não é dado à razão como uma totalidade desde sempre acabada sob todas as suas potências: trata-se agora, ao contrário, de rememorá-lo nas diferentes etapas de sua autoformação, ou seja, do movimento pelo qual veio à existência e à consciência. Note-se que Schelling não renega de modo algum seus escritos anteriores; continua admitindo que a intuição intelectual nos apresenta o absoluto como sendo, desde toda a eternidade, identidade ou “indiferença” do sujeito e do objeto, do afirmante e do afirmado, do ente (sentido ativo) e do ser. Mas, precisamente, só há consciência real quando o objeto, em vez de estar como que fundido no sujeito, é ao mesmo tempo expulso deste último e reportado a ele como um termo subordinado; assim também, a existência supõe não a identidade, mas a articulação diferenciada do ser e do seu sujeito, o ente. Portanto, a identidade original não existe em ato, é simplesmente essencial ou potencial e, por causa dessa *neutralidade*, ainda não merece o nome próprio e pessoal de *Deus*. Para tornar-se Deus, o absoluto deverá primeiro operar uma distinção entre o que, nele, é propriamente ele mesmo (o



sujeito, o ente) e o outro elemento (o objeto, o afirmado, o ser) que, colocado para fora, vai tornar-se a base (*Grund*) da criação. Último produto dessa criação, o homem vai conectar de novo os dois pólos desunidos do ente e do ser, tornando-se assim o lugar mesmo da realização divina; mas, por causa do pecado original, que reintroduziu a tensão reativando o *Grund*, essa realização é protelada para um futuro indeterminado, mas infalível.

Essa idéia bastante audaciosa de um Deus que se cria na natureza e na história parece, contudo, nunca ter satisfeito realmente Schelling; em particular, ela não explica por que o absoluto deixou sua bem-aventurada “indiferença” para arriscar-se “no mundo terrível da existência”. Essa é a questão a que tentarão responder as diferentes versões de *Idades do Mundo* – principalmente a última – remontando a aquém da criação. Na verdade, Schelling se vê forçado a voltar à definição clássica de Deus como existência necessária; mas essa própria necessidade, opondo-se à essência do divino (a liberdade), faz da existência um termo relativamente exterior; ademais, ser necessariamente alguma coisa é sê-lo sem o ter sabido nem querido, logo, de uma maneira paradoxalmente *acidental*; por conseguinte, a existência vai ficar obrigada a se fazer aceitar, reconhecer e como que justificar pela liberdade que o é. Vai fazê-lo apresentando-lhe, nas diferentes combinações de suas potências, as imagens ou “idéias” da criação vindoura. Finalmente, Deus deixa-se tentar e consente em “ser o Ser”; mas o primeiro contato entre esses dois pólos absolutamente diversos – a liberdade e a existência – vai traduzir-se por um curto-circuito catastrófico, um momento de cegueira e de angústia em que Deus e o mundo ficam como que monstruosamente confundidos, e que é a um só tempo a verdade e a decisão do espinosismo. Para separar esse caos, é necessário um mediador, designado como o *Filho* pela versão de 1811 e gerado pelo Pai (= a liberdade existente) no mais profundo de sua aflição; e é o Filho que, libertando o Pai dos laços do ser, eleva-o ao Espírito, ou seja, à identidade atual.

Todo resumo pode apenas traduzir a exuberância barroca desse grande mito gnóstico, ao

qual Schelling vamente tentará, durante cerca de dez anos, dar uma forma coerente. A narrativa sempre tropeça no episódio insustentável de um Deus cego e louco, prisioneiro de sua própria criação. Não obstante, é o mesmo processo que encontraremos descrito nos cursos de Erlangen (1820-1821), que marcam a volta de Schelling à universidade. Mas essas aulas (que só serão publicadas em 1969 por H. Fuhrmans, com o título *Initia philosophiae universae*) introduzem uma modificação fundamental, colocando como sujeito da alienação no ser não o próprio Deus, mas seu *em-si* que, como termo meramente potencial, equivale ao puro *poder-ser* (*Seinkönnen*). Decerto, o movimento continua sendo considerado real, mas vê-se que só falta mais um passo para Schelling identificar esse *em si* a um simples conceito, e seu devir a um processo puramente lógico e racional, objeto de uma filosofia *negativa* – ao passo que a liberdade formulada como (*als*) tal serviria paralelamente de base para um sistema histórico ou positivo, daí em diante livre do pesadelo da transição cega para a existência. Quando em 1827 Schelling começar seu ensino na Universidade de Munique, esse passo decisivo terá sido dado, mesmo que o estatuto da “filosofia negativa” fique ainda por muito tempo incerto.

IV. *A última filosofia (1827-1854)* – Como já assinalamos, a “volta” à universidade de Schelling não significa uma retomada de sua atividade literária: sem contar alguns prefácios a livros de autores amigos (Steffens, Victor Cousin), o velho filósofo nada publicará até a morte. Portanto, é em seus cursos, publicados por seu filho Karl Friedrich na primeira edição das *Obras Completas*, que se deve procurar a expressão de seu último pensamento. Encontraremos a exposição da filosofia *positiva* nos dois cursos monumentais intitulados *Filosofia da Mitologia* e *Filosofia da Revelação*. Durante os anos de Munique, os princípios dessa filosofia foram, a título introdutivo, objeto de uma dedução quer empírica (*Exposição do Empirismo Filosófico*), quer histórica (*Contribuição para a História da Filosofia Moderna*) – podendo esses modos de abordagem completarse. Enfim, a filosofia *negativa* constitui, de ma-

neira bastante inesperada, e com o nome de *Exposição da Filosofia Puramente Racional*, a segunda parte da *Introdução à Filosofia da Mitologia* (sendo a primeira parte uma exposição “histórico-crítica” totalmente autônoma).

O que impressiona logo de saída na filosofia positiva é a novidade radical do ponto de partida. Até então, Schelling partia do conceito da identidade absoluta como conteúdo essencial da razão, seja para ficar nesse ponto, seja para elevar esse termo puramente abstrato à existência em ato; doravante, ao contrário, o pensamento vai tomar a existência como *terminus a quo*, o que não ocorre sem certo paradoxo, pois a existência se define precisamente por sua exterioridade em relação ao pensamento e ao conceito, mesmo constituindo, por outro lado, a condição *necessária* deles (como já havia salientado Kant em *Único Fundamento Possível de uma Demonstração da Existência de Deus*). A primeira relação do pensamento com a existência é uma relação “extática” em que o pensamento é posto para fora de si mesmo por um termo (um *Dass*), que ele não pode não pressupor, e que vai em conseqüência tentar expelir ou dominar atribuindo-lhe um sujeito ou uma essência (um *Was*). Sempre como em Kant, não se trata portanto de afirmar a existência necessária de Deus, mas de afirmar Deus *da* existência necessária. Acontece que para Schelling, definitivamente fugido do panteísmo, o emprego do substantivo próprio *Deus* só é legítimo se o sujeito da existência necessária não se reduz a esta (como no caso de Espinosa), se dispõe também, por conseguinte, da possibilidade, da *potência* de uma *outra* existência. Por certo essa possibilidade não passa inevitavelmente ao ato, como ainda afirmavam as aulas de Erlangen: Deus, que possui (por hipótese) a existência necessária, é de fato livre para reter o que é, nele, simples potência de existir; mas pode também consentir que essa possibilidade se realize e se apodere do lugar do ser, fazendo surgir assim uma existência contingente que recalca e suspende provisoriamente a existência necessária, anteriormente a única presente. Tal passagem ao ato da potência do ser-outro acarreta portanto inversamente, para a existência necessária, uma redução do ato à potência: tornada simples vir-

tualidade, “segunda potência” (A 2), ela deve daí para a frente reconquistar seu domínio original, recalcar em sua latência a possibilidade usurpadora ( $A = B$  ou  $B$ ) e, com essa vitória, expor ou provar Deus como espírito, ou seja, como o senhor de todos os seres (*der Herr des Seins*) – tanto do ser-outro quanto do seu próprio. Pois (e talvez esteja aí o essencial) todo esse processo teve também como resultado colocar Deus à parte de sua existência necessária, atualizando-se esta, por sua vez, como uma potência (relativamente) autônoma, como o *Filho de Deus* ou a *segunda Pessoa*, doravante distinta do Pai.

Objetarão naturalmente que uma narrativa assim ainda é pura hipótese, porquanto repousa no postulado inicial de um distanciamento entre a existência necessária e seu sujeito, distanciamento em que surge a possibilidade de um ser-outro. Schelling não repele de modo algum essa objeção, mas, ao contrário, nela vê a justificação de uma filosofia positiva cuja tarefa será mostrar que as coisas se passaram efetivamente assim na natureza e na história, confirmando assim progressivamente a hipótese. Num primeiro tempo, a filosofia positiva vai efetivamente encontrar as potências em luta nas potências naturais, ( $A = B$ ) equivalente à gravidade que  $A^2$  (a luz) recalca pouco a pouco para deixar surgir a vida ( $A^3$ ). O homem, o mais perfeito dos viventes, é portanto o ser em que a potência usurpadora, definitivamente domada, deixa espaço às duas outras e volta à sua virtualidade primitiva; mas sua consciência, imprudente e tentada, vai deixar escapar essa potência do ser-outro que vai apoderar-se dela e tornar-se seu conteúdo exclusivo, no lugar do verdadeiro conteúdo, ou seja, de Deus como soma e sujeito comum das três potências. Aí também, a tarefa restauradora vai caber a  $A^2$ , ao “Filho de Deus” de novo suspenso em sua realização pela culpa original e tornado assim “Filho do homem”; ele vai ter de opor-se ao princípio usurpador no ponto em que este se achou reativado, ou seja, na consciência humana, e só poderá fazê-lo assumindo ele próprio o aspecto de um princípio extradivino, agindo não como Deus, mas como *um* Deus: a consciência sofrerá então essa luta como uma sucessão involuntária de representações numinosas ou *mitológicas* que mar-

cam outros tantos equilíbrios provisórios entre  $(A = B)$  e  $A^2$ , entre a força cega e exclusiva de Cronos e a energia liberadora de Dioniso. Ao termo do conflito (nos Mistérios gregos), o “Filho do homem” fica dono do terreno, mas falta-lhe renunciar à  $\mu\omicron\rho\phi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$  que ele tivera de tomar emprestado e “revelar-se”, no mesmo ato dessa cenose, como uma pessoa divina e não como uma potência autônoma: acontecimento que vai corresponder, de maneira evidente, com a vida terrestre de Cristo, auge e argumento final da *Filosofia da Revelação*.

Portanto, a filosofia positiva não é nada mais que a história de um termo único, a existência necessária, de início posto *extaticamente* pela consciência e que se mostra sucessivamente como potência natural (= luz), depois como potência mitológica (= Dioniso) antes de revelar-se finalmente como pessoa divina (= Cristo). Mas o êxtase inicial não é ele mesmo de caráter problemático? A consciência não está, pelo contrário, ocupada *a priori* por e com seu objeto absolutamente imanente, a idéia do Ser (*das Seiende*)? Schelling também concede nesse ponto, mas é para dele concluir a necessidade de outra filosofia, esta crítica e *negativa*, cuja tarefa será arrancar a consciência desse ensimesmamento que a absorve na idéia do Ser para abri-la para uma relação com o totalmente diferente, o existente, o sujeito do Ser ou “aquilo que o Ser é” (*das, was das Seiende ist*). Como no caso da filosofia positiva, é ainda Kant que forneceu aqui o ponto de partida, mostrando na *Dialética transcendental* que o conteúdo último da Razão é não a idéia, mas o *ideal* do Ser absoluto, o termo *ideal* sugerindo a presença, no segundo plano do Ser (= o puro Universal), de um sujeito radicalmente singular. Assim, tratar-se-á de isolar este, em sua pura atualidade, do conceito do Ser universal, operação que é facilitada pela equivalência, extraída de Aristóteles, entre o universal e o ser em *potência*: com efeito, basta dar a este último termo seu sentido schellinguiano para que o Ser, assim colocado como virtualidade incoercível, passe de si mesmo para a existência atual, ou seja, para a experiência de uma multiplicidade de *seres* particulares, saindo assim do pensamento para lhe deixar então apenas seu sujeito. Con-

tudo é preciso que a consciência apreenda este último termo da maneira necessária, ou seja, numa relação extraconceptual; mas, na medida em que o pensamento, como pensamento humano, é ele próprio um ente particular, oriundo da decomposição do Ser universal, sua conversão também cai no campo da filosofia negativa, que vai descrever suas diferentes etapas, teóricas e práticas, até o derradeiro momento em que a consciência, desesperançada consigo mesma, vê-se forçada a apelar para uma instância exterior a qualquer apropriação conceptual, a um *Tu* (*Person sucht Person*, “A pessoa procura a pessoa”). Assim, a filosofia negativa transmite para a filosofia positiva ao mesmo tempo seu ponto de partida – a existência como exterioridade radical – e sua tarefa: mostrar que essa existência é a de um sujeito definível como *espírito* absoluto, isto é, designável pelo nome Deus.

A filosofia da identidade, como vimos, havia granjeado um sucesso imediato e, sob seu avatar hegeliano, desempenhou um papel fundamental na evolução filosófica do Ocidente. A “última filosofia”, ao contrário, parece ter sucumbido a uma indiferença geral. Não obstante, temos de salientar a modernidade dessa interpretação da existência como o *outro* irrecuperável que afasta e suscita a um só tempo a indagação conceptual: não é difícil encontrar o vestígio dela em Kierkegaard, ouvinte apaixonado, depois reticente, dos cursos de Berlim – e, mais perto de nós, os temas da “filosofia positiva” são onipresentes no grande livro de F. Rosenzweig, *Der Stern von Erlösung* (A estrela da redenção), tão determinante para a evolução do pensamento judaico no século XX. Por intermédio de Ravaisson, outro admirador e correspondente do último Schelling, a influência deste se exerceu, talvez à sua revelia, sobre inúmeros filósofos da escola francesa, sem excetuar Lachelier e Bergson. Enfim, os estudos consagrados a Schelling por Gabriel Marcel, K. Jaspers, M. Heidegger mostram suficientemente o impacto de nosso autor sobre o que foi designado, de maneira imprópria, mas consagrada, “as filosofias da existência”. Por certo, o destino póstumo de Schelling não é comparável com o de Hegel, o rival abominado; mas, mesmo sendo subterrâneo, este con-

tinua vivaz, sendo muito possível que ainda não tenha dito sua última palavra.

• *Sämtliche Werke (Obras Completas)*, ed. K. F. A. von Schelling, 14 vol., Stuttgart, 1855-1861; *Werke*, ed. Schröter, 12 vol., Munique, 1927-1928 (reproduz a edição precedente); *Historischkritische Ausgabe (Edição Histórico-crítica)*, 4 vol. publicados (são previstos 80), Stuttgart, 1976-1990; *Die Weltalter (As Idades do Mundo)*, versões de 1811 e 1813), ed. Schröter, Munique, 1947; *Initia philosophiae universae* (curso de Erlangen, 1820-1821), ed. Fuhrmans, Bonn, 1969; *Grundlegung der positiven Philosophie (Fundamento da Filosofia Positiva)*, curso de Munique, 1832-1833), ed. Fuhrmans, Turim, 1972; *Stuttgarter Privatvorlesungen (Conferências de Stuttgart)*, versão inédita), ed. Vetö, Turim, 1973. – A correspondência de Schelling foi publicada por G. L. Plitt, *Aus Schellings Leben in Briefen*, 3 vol. (Leipzig, 1869-1870). Uma edição mais completa está sendo publicada desde 1969 em Bonn sob os cuidados de H. Fuhrmans (*Briefe und Dokumente*, 3 vol. publicados). Assinalemos enfim a insubstituível coletânea de depoimentos reunidos por X. Tilliette, *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen (Schelling no Espelho de seus Contemporâneos)*, Turim, 3 vol., 1974-1988; *Einleitung in die Philosophie*, ed. W. E. Ehrhardt, Stuttgart, 1989; *System der Weltaever*, ed. S. Reetz, Frankfurt, 1990; *Das Tagebuch*, ed., H. J. Sandkühler, Hamburgo, 1990. – Traduções em francês: *Essais*, trad. S. Jankélévitch, Paris, 1946; *Introduction à la philosophie de la mythologie*, ibid., *Les âges du monde*, ibid., 1949; *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, ibid., 1950 (todas essas traduções, muito incorretas, devem ser utilizadas com precaução); *Recherches sur la liberté humaine*, trad. M. Richir, Paris, 1977; *Textes esthétiques*, trad. J.-P. Pernet, Paris, 1978; *Système de l'idéalisme transcendantal*, trad. Ch. Dubois, Paris-Louvain, 1978; *Oeuvres métaphysiques*, trad. J.-F. Courtine e E. Martineau, Paris, 1980; *Clara*, trad. E. Kessler, Paris, 1984; *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, trad. J.-F. Marquet, Paris, 1987; *Bruno*, trad. J. Rivelaygue, Paris, 1987; *Premiers écrits, 1794-1795*, trad. J.-F. Courtine, Paris, 1987; *Philosophie de la Révélation*, trad. sob a direção de J.-F. Marquet e J.-F. Courtine, 2 vol. publicados, Paris, 1989-1991; *Les âges du monde*, trad. P. David, Paris, 1992.

⇒ E. Benz, *Schelling. Werden und Wirken seines Denkens*, Zurique, 1965; E. Bréhier, *Schelling*, Paris, 1912; H. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter*, Dusseldorf, 1974; M. Heidegger, *Schelling*, trad. franc. J.-F. Courtine, Paris, 1977; V. Jankélévitch, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, 1932; K. Jaspers, *Schelling. Grösse und Verhängnis*, Munique, 1955; A. M. Koktanek, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*, Munique, 1962; B. Loer, *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie*, Berlim, 1974; G. Marcel, *Coleridge et Schelling*, Paris, 1971; J.-F. Mar-

quet, *Liberté et existence*, Paris, 1973; A. Massolo, *Il primo Schelling*, Florença, 1953; W. Schulz, *Die Vollendung der deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, 1955; X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir* (2 vol.), Paris, 1970; M. Vetö, *Le fondement selon Schelling*, Paris, 1977; J.-F. Courtine, *Extase de la raison. essai sur Schelling*; M. Maesschalck, *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Lovaina, 1989; X. Tilliette, *L'absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, 1987.

Jean-François MARQUET

### SCHLEIERMACHER Friedrich Daniel Ernst, 1768-1834

Filósofo e teólogo alemão. Confiado pelo pai, pastor protestante, aos Irmãos Morávios em 1783, abandona em 1787 o seminário da comunidade de Barby em razão de uma grave crise religiosa. Depois de estudar na Universidade de Halle (1787-1789) e de ser preceptor, é ordenado em 1794. Pastor em Berlim (1796-1802), freqüenta o meio romântico e fica amigo de F. Schlegel. Em 1799 são publicados os *Discursos sobre a Religião (Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern)*. (Sobre a religião, discursos aos seus depreciadores que são cultos) e, em 1800, os *Monólogos (Monologen)*. Em 1804 é professor de teologia em Halle e depois, em 1810, professor na recém-criada Universidade de Berlim, onde lecionará tanto filosofia como teologia. Em 1821 será publicada sua principal obra teológica: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (A fé cristã segundo os princípios da igreja evangélica metodicamente apresentada). A introdução dessa obra, remanejada em 1830, expõe sua filosofia da religião.

*Um pensamento enciclopédico* – Os críticos mais acerbos de Schleiermacher não deixaram de reconhecer a grandeza de sua pessoa e a amplitude de seu pensamento. Nada do que contribui para a cultura ficou-lhe alheio, como mostra a diversidade de seus cursos. Foi, a um só tempo e plenamente, teólogo e filósofo. Enquanto filósofo, afirma sua originalidade no âmbito do idealismo alemão. Enquanto teólogo, marca uma guinada deci-

siva na história da teologia. Filósofo e teólogo, é um dos três grandes clássicos da filosofia da religião ao lado de Kant e de Hegel. Enfim, é o genial precursor da hermenêutica contemporânea.

O pensamento de Schleiermacher é acolhedor, discriminante e integrante. Todo ponto de vista merece ser reconhecido, pois o absolutamente errado seria absoluto não-ser; mas deve ser determinado em sua especificidade; enfim, as oposições só desaparecem quando se chega a um ponto de vista superior. Temos aí uma dialética pautada em Platão, cujos diálogos Schleiermacher traduziu. Dedicar-se pois a pensar as manifestações da cultura na sua essência e articulações. Ciência, moral e arte têm uma natureza específica e, da mesma forma, a religião não pode resumir-se ao saber ou à ética. Mas, uma vez distinguidas, as atividades humanas devem ser apreendidas na totalidade de suas relações. É nisso que Schleiermacher se empenha em seus cursos sobre *A Ética*, em que vai além da unilateralidade das morais do Bem, da virtude e do dever.

*Os discursos sobre a religião* – Em cinco discursos, o jovem romântico, num estilo oratório e poético, defende a religião ignorada ou desprezada por seus contemporâneos cultos. O segundo discurso é sobre a essência da religião (*Über das Wesen der Religion*). Esta não é saber nem ação, mas intuição e sentimento do Universo (*Anschauung und Gefühl des Universums*). A intuição é a apreensão imediata do sujeito pela coisa que o afeta, anteriormente à sua objetivação. O sentimento é o abalo da alma, contemporâneo da ação da coisa. A primeira está aquém do conhecer e o segundo do agir. Ora, na religião, o que é intuído e sentido é o *Universo*. Não sem ressonância panteísta, este termo significa a totalidade do ser e do devir baseados num fundamento eterno. O que o todo revela imediatamente à alma religiosa é o *Uno* (*Uno no todo*), o infinito no finito, o eterno no temporal.

O quinto discurso, *Sobre as Religiões* (*Über die Religionen*), efetua a passagem do intemporal à história. A essência da religião deve manifestar-se em religiões positivas, que encarnam a idéia de maneira própria. Em cada uma delas, uma das intuições possíveis do Universo é tomada como

centro e subordina as outras a si. Mas essa produção de formas sempre novas é ao mesmo tempo um progresso, tornando-se a manifestação cada vez mais adequada à essência. É por isso que o cristianismo é a encarnação mais consumada, pois sua intuição central é a do distanciamento do finito em relação ao infinito e da necessidade de um mediador participante dos dois. É religião da religião.

*A introdução da fé cristã* – Em sua exuberância e em suas ambigüidades, os *Discursos* abriam um vasto campo para uma reflexão que não parará de aprofundar-se, como mostram suas reedições e os cursos, e encontra seu remate na segunda edição da *Glaubenslehre*.

A dialética de Schleiermacher rejeita a possibilidade de um saber absoluto. O *Uno*, cuja presença anima nosso conhecimento e nossa ação, é ele próprio incognoscível. O contraste entre a natureza e o espírito é insuperável para nós. As duas únicas ciências especulativas são a Física e a Ética. Mas o absoluto é experimentado, antes de todo conhecer e de todo agir, na unidade da consciência imediata de si. A dualidade da intuição e do sentimento acha-se assim superada nessa consciência qualificada de sentimento para opô-la à consciência refletida de si. A partir desse princípio, Schleiermacher procede à determinação da essência do cristianismo. Esta não pode nem ser demonstrada absolutamente *a priori* nem constatada de maneira puramente empírica. É por isso que a definição efetua-se em três etapas, apoiando-se sucessivamente na Ética, na filosofia da religião e na apologética. A essência da piedade (*Frömmigkeit*) é construída a partir de lemas extraídos da Ética – a ciência especulativa do espírito em sua atividade. A consciência de si, envolvida no sensível, é submetida ao contraste da ação e da paixão, à oposição de uma liberdade e de uma dependência relativas. Recobra sua unidade quando, identificando-se à totalidade do ser finito, sente-se absolutamente dependente. Esse sentimento, suscetível de ser vivido por ocasião de qualquer afeição sensível, é a piedade ou consciência de Deus. Ele se manifesta diversamente em comunidades históricas. É aqui que intervém a filosofia da religião que, confrontando o concreto e o empírico, incide sobre a realização das



formas cuja totalidade está implicada na idéia. Schleiermacher distingue graus – fetichismo, politeísmo e monoteísmo – e gêneros, conforme a moral estiver subordinada ao natural ou vice-versa (religiões estéticas e teleológicas). O cristianismo mostra-se assim como um monoteísmo de tipo teleológico. Mas sua individualidade própria decorre do papel central desempenhado pela redenção (*Erlösung*). O cristão é consciente de sua impotência para libertar sua consciência superior de si dos contrastes do sensível e da necessidade de um redentor que possa desprender (*erlösen*) a consciência de Deus. Mas aqui já não cabe nenhuma demonstração, somente o encontro da fé, o que nos deixa no campo do apologético.

• *Werke, Auswahl in vier Bänden*, O. Braun e J. Bauer, reed. Scientia Verlag Aalen, 1967; *Reden ueber die Religion*, Kritische Ausgabe, Pünjer, Braunschweig, 1879; *Über die Religion*, R. Otto, Vandenhoeck e Ruprecht, Göttingen, 7ª ed., 1967; *Discours sur la religion*, trad. franc., Rouge, Paris, Aubier-Montaigne, 1944; *Monologen*, Wehrung, reed. Wissenschaftliche Buch Gesellschaft, Darmstadt, 1984; *Dialektik*, Odebrecht, reimpr. W. B. G., Darmstadt, 1976; *Hermeneutik*, Kimmerle, 2ª ed., Heidelberg, 1974; *Hermeneutique*, trad. franc. C. Berner, Paris, Cerf, 1987; *Der christliche Glaube*, Kritische Ausgabe, 3 vol. (texto da 1ª ed.), Berlim, de Gruyter, 1980-1984 (*Kritische Gesamtausgabe*); *Der christliche Glaube* (texto da 2ª ed.), M. Redeker, 2 vol., Berlim, de Gruyter, 7ª ed. 1960.

⇒ K. Barth, *La théologie protestante au dix-neuvième siècle*, trad. franc., Genebra, Labor et Fides, 1969; P. Demange, *L'essence de la religion selon Schleiermacher*, Paris, Beauchesne, 1991; W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, ed. Redeker, vol. 1: 1970, vol. 2: 1966, Berlim, de Gruyter; R. Haym, *Die romantische Schule*, Berlim, 1870, reed. W. B. G., Darmstadt, 1972; G. Scholtz, *Die Philosophie Schleiermachers*, W. B. G., Darmstadt, 1984; M. Simon, *La philosophie de la religion dans l'oeuvre de Schleiermacher*, Paris, Vrin, 1974; *Archives de Philosophie*, t. XXXII, Paris, 1969; *Archivio di filosofia*, Schleiermacher, Roma, 1984; *Schleiermacher Archiv, Internationaler Schleiermacher Kongress Berlim 1984*, 2 vol., Berlim, 1985.

Pierre DEMANGE

## SCHLICK Moritz, 1882-1936

Nascido em Berlim, Moritz Schlick foi um dos fundadores do Circulo de Viena (*Wiener Kreis*), núcleo do positivismo lógico. Estudara física em Berlim com Max Planck e defendeu, em

1804, uma tese sobre a reflexão da luz. Depois se orientou para a filosofia e lecionou nas Universidades de Rostock e de Kiel. Nomeado, em 1922, para a cátedra de filosofia das ciências indutivas, morreu tragicamente assassinado em 22 de junho de 1936 por um estudante. A escola neopositivista teve origem num seminário de Moritz Schlick e manifestou-se ao público já em 1929 sob a denominação de “Circulo de Viena” com a publicação da brochura-programa *Wissenschaftliche Weltauffassung* (Concepção científica do mundo). J. Petzoldt (1862-1929) havia passado para a escola a direção da revista *Annalen der Philosophie*, que se tornou *Erkenntnis* (Conhecimento) de 1930 até 1938. Esta última revista foi seguida em 1938 pela *International Encyclopedia of Unified Science*, que era publicada nos Estados Unidos com os nomes de Otto Neurath (1882-1945), Charles Morris (1901), Rudolf Carnap (1891) e John Dewey (1859-1952), autor de *Logic: The Theory of Inquiry* (1938).

Insatisfeito com a epistemologia neokantiana e com a fenomenologia husserliana, Schlick vai fundar uma epistemologia rigorosa apoiando-se nas análises de Mach, Helmholtz e Poincaré. Distingue o elemento incomunicável de uma experiência imediata, o *experimentado*, do que constitui o conhecimento científico em busca das leis da natureza; todavia, para Schlick essas leis representam apenas regras gramaticais. A demarcação entre experiência imediata e conhecimento científico passa, não por uma “visão” nova do conjunto da experiência, mas por uma espécie de cálculo, pela organização de uma coerência por meio de conceitos e símbolos. Schlick acaba por fundar o empirismo sobre um novo fundamento. A realidade ganha lugar no tempo; e o saber da realidade no tempo que a suporta é obra da ciência cujo significado exato a filosofia deve tentar dar.

Suas primeiras conclusões se tornam conhecidas em *Allgemeine Erkenntnislehre* (Teoria geral do conhecimento), obra publicada em 1918, em que Schlick aborda sucessivamente algumas questões importantes: em primeiro lugar, a questão da essência do conhecimento, especificando que o conhecimento não é; assim, ele não é “intuição” (o *sum* de Descartes é um simples fato,

não um conhecimento). Depois, trata da questão do pensamento enquanto problema: quer o problema da coerência dos conhecimentos; quer o problema da definição dos juízos analíticos como sendo sempre *a priori*, ao contrário dos juízos sintéticos cuja validade repousa na experiência e que são, portanto, sempre *a posteriori*; quer o problema da existência dos juízos sintéticos *a priori*, tão evidente para Kant, e que, para Schlick, se traduz no problema da existência de um conhecimento *a priori* dos objetos reais e pertence aos problemas da realidade; quer o problema da relação do psicológico com o lógico (que é um problema husserliano), mas que Schlick resolve seguindo Poincaré; quer o problema da evidência que deveria acompanhar toda verdade; quer o problema da verificação. Na terceira parte, Schlick chega aos problemas da realidade: o que é real? É a temporalidade que decidirá isso e a referência a Kant é conclusiva: “O esquema da realidade é a existência num tempo determinado.” Os objetos que apreendemos como reais trazem o indício da orientação no tempo. Uma vez estabelecida a realidade, como a conhecer? E, sobretudo, como validar tal conhecimento? Schlick termina essa teoria geral do conhecimento com um exame do conhecimento indutivo que, para ele, está fundamentado nas identidades (*Gleichheiten*) que o universo comporta.

Assim, a ciência teórica é feita de teorias, ou seja, de sistemas de proposições, ligadas umas às outras pelo mesmo objeto, ou que se deduzem umas das outras. A lei natural resulta de um procedimento operatório sempre idêntico: 1. Das observações de um processo natural que são dispostas numa tabela de valores de medição que anota as variações do processo; 2. Da descoberta da função que representará numa simples fórmula a distribuição dos valores consignados nessa tabela; 3. Enfim, essa fórmula será considerada a lei que descreve o processo, e isso enquanto novas observações a confirmarem. Esse tipo de lei implica uma generalização ou uma indução. Por isso a validade universal das leis é sempre hipotética. E todas as leis da natureza têm um caráter hipotético. A estrutura de uma teoria consiste em três elementos estruturais indistinguíveis entre si, na representação simbólica da ciência da na-

tureza; são eles: axiomas, proposições derivadas, definições. O significado é acrescentado à própria representação simbólica pela interpretação que se pode dar de um enunciado. Ora, as proposições são o que constitui uma teoria na representação simbólica que implica que cada enunciado seja, por sua vez, feito de séries de signos escritos ou falados. A significação não faz parte da representação simbólica em si mesma. Apenas os enunciados interpretados e que representam proposições autênticas podem comunicar alguma coisa a respeito da natureza. Todos os outros enunciados são apenas simples regras gramaticais. Assim, como a maioria dos positivistas, Schlick critica o abuso de linguagem representado pela metafísica nessa ótica. Ele próprio se interessa pela arte e pela moral; no entanto, não pensa que as artes e as ciências culturais (humanas e sociais) possam ser equivalentes à ciência da natureza que ele tem em altíssima estima. No campo da moral, recusa os valores absolutos e propõe uma moral hedonista. O papel da filosofia é essencialmente ativo: buscar os significados.

• *Lebensweisheit (Sabedoria da Vida)*, 1908; *Allgemeine Erkenntnislehre (Teoria Geral do Conhecimento)*, Berlim, 1978; *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik (Espaço e Tempo na Física Contemporânea)*, 1927; *Fragen der Ethik (Questões de Ética)*, 1930; *Gesammelte Aufsätze*, coletânea de ensaios escritos entre 1926 e 1936, dentre os quais *Os Enunciados Científicos e a Realidade do Mundo Exterior*, datado de 1934; *Meaning and Verification*, in *Philosophical Review*, 1936; *L'Ecole de Vienne et la philosophie traditionnelle*, in *Travaux du IX<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie*, Paris, 1937.

Angèle KREMER-MARIETTI

## SCHMITT Carl, 1888-1985

Jurista e filósofo político alemão, marcado pela derrota de 1918 e impregnado de um catolicismo tradicional, Schmitt faz durante a República de Weimar uma brilhante carreira acadêmica e de ensaísta. Sua adesão ao regime nacional-socialista acarreta-lhe a reputação de “jurista de enfeite” de Hitler. Preso em 1945, retira-se para sua aldeia natal, onde dá prosseguimento a uma obra abundante e contestada até uma idade avançada.

Até 1933, Schmitt faz uma crítica teórica do positivismo jurídico e do normativismo kelseniano, que não reconhecem o enraizamento do direito no político (*Théologie politique*, I). Opõe a essa idéia um ponto de vista “decisionista” segundo o qual toda norma repousa num ato criador imotivado. O decisionismo salienta a dimensão conflituosa que a ordem jurídica supõe e dissimula e que deve, por falta de uma “substância” própria, ser caracterizada pela polaridade amigo-inimigo (*La notion de politique*). O direito é uma administração ponderada da inimizade, por isso deve ser compreendido a partir das situações extremas (revolução, ditadura) que revelam seu fundamento. A empreitada redundava numa crítica acerba do parlamentarismo liberal (*Parlementarisme et démocratie, Théorie de la Constitution*) que, por sua denegação do político, prepara sua própria destruição (*Légalité et légitimité*).

Muito marcados pelo engajamento ideológico, os escritos posteriores a 1933 têm em geral fraco interesse teórico. A partir de 1938, Schmitt se volta para o direito internacional e para a geopolítica. Suas reflexões sobre o retorno da idéia de guerra justa, sobre a substituição do Estado clássico pelo “grande espaço” e sobre a nova relação entre terra e mar resultam na tese de uma perempção definitiva da forma-Estado própria da Europa moderna e da ordem internacional por ela gerada (*Der Nomos der Erde*). Figuras como a do guerrilheiro ou do terrorista, mas também o objetivo de uma gestão supra-estatal da ordem mundial, são a confirmação do declínio do *jus publicum europaeum*. Daí resulta uma filosofia apocalíptica da história que se insere na tradição contra-revolucionária. Para além de suas escolhas particulares, a obra de Schmitt exerce uma grande influência em razão da acuidade das análises críticas que desenvolveu.

• Principais obras (na medida do possível citadas as traduções para o francês): *Die Diktatur* (1921), Duncker & Humblot, 1989; *Théologie politique*, I e II (1922-1970), Gallimard, 1988; *Parlementarisme et démocratie* (1923), Seuil, 1988; *Théorie de la Constitution* (1928), PUF, 1993; *La notion de politique* (1932) seguida de *Théorie du partisan* (1962), Calmann-Lévy, 1972; *Der Nomos der Erde* (1950), Duncker & Humblot, 1988; *Verfassungsrechtliche Aufsätze* (coletânea), Duncker & Humblot, 1958; *Du politique* (coletânea), Pardès, 1990.

⇒ Estudos em língua francesa: J. Freund, *L'essence du politique*, Sirey, 1965; J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt, Le politique entre spéculation et positivité*, PUF, 1992; H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss. Un dialogue entre absents*, Julliard, 1990.

Jean-François KERVÉGAN

## SCHOPENHAUER Arthur, 1788-1860

Nascido em Dantzig, falecido em Frankfurt, de nacionalidade alemã. Mais do que ninguém, Schopenhauer dedicou a vida à filosofia. Nada, porém, parecia conduzi-lo a isso: o pai, um rico negociante com idéias liberais, destinava-o ao comércio e, para prepará-lo, mandou-o viajar por toda a Europa ocidental. Mas sua morte, em 1805, permitiu ao adolescente empreender afinal verdadeiros estudos, primeiro no liceu de Gotha, depois nas Universidades de Göttingen (1809-1811) e de Berlim (1811-1813); quatro anos frutíferos, durante os quais, paralelamente aos de Schulze (que o inicia em Platão e em Kant), de Fichte e de Schleiermacher, ele frequenta os cursos dos anatomistas Hempel e Blumenbach, do astrônomo Bode, do naturalista Lichtenstein, dos fisiologistas Horkel e Rosenthal, manifestando assim um interesse pelas ciências da natureza que nunca diminuiria e que constitui, conforme declaração do filósofo, uma das fontes de seu sistema: “No desenvolvimento de minha própria filosofia, os escritos de Kant, assim como os livros sagrados dos hindus e Platão, foram, depois do espetáculo vivo da natureza, meus mais preciosos inspiradores.” Tal predileção poderia, aliás, explicar o desprezo de sua mãe que, dizem, achou que seu primeiro escrito, *Da Quádrupla Raiz do Princípio da Razão Suficiente* (1813), era uma tese de odontologia. É verdade que não se entendiam bem, a ponto de brigarem definitivamente em 1814, com o filho censurando a mãe – que, também ela “liberta” pela morte do esposo, emigrara para Weimar e ali mantinha um salão – pela frivolidade de sua vida e por seus romances de sucesso. É possível que houvesse certo ciúme nessa hostilidade, em que alguns autores quiseram ver não só o sinal mas também a origem de uma misoginia cuja importância, aliás, e não sem malevolência, foi exagerada. Seja como for, foi

na casa da mãe que Schopenhauer ficou conhecendo Goethe que, preocupado com óptica e seduzido pelo jovem filósofo, incentivou-o às pesquisas que viriam a nutrir seu segundo tratado, *Da Visão e das Cores* (1816). Outro encontro rico de conseqüências foi o com Friedrich Maier, um orientalista amador, que lhe recomendou a leitura do *Oupnekhat, id est secretum legendum*, tradução latina de cinquenta upanixades cuja influência, junto com as de Kant e de Platão, será decisiva para a concepção desse “único pensamento” que inspira sua obra capital, *O Mundo como Vontade e Representação*, escrito em Dresden (1817-1818) e publicado em Leipzig (1819).

Começa então para Schopenhauer a travessia de um longo deserto. A essa década fecunda seguem-se de fato mais de trinta anos de insucesso, de solidão e de relativa esterilidade. Fracasso de seu livro, que passa totalmente despercebido, antes de ter sua edição destruída. Decepção pedagógica em Berlim, onde, jovem *privat-dozent*, tenta imprudentemente rivalizar com o grande Hegel, então no auge de sua glória. Essas desilusões, que vão repetir-se até meados do século, explicam, em grande parte, o ódio crescente que Schopenhauer votará à Universidade, a começar por seus “três sofistas”, Hegel, Fichte e Schelling, e seu cortejo de epígonos venais, os “professores de filosofia”, acusados de rebaixar esta ao papel de criada, “*ancilla* larvada da teologia”, e dispostos, submissos que são à regra do *primum vivere*, a “deduzir *a priori* tudo que lhes for pedido, inclusive o diabo e sua mãe, e até, se preciso for, a ter a intuição intelectual disso”. Schopenhauer não parará de clamar: “Um filósofo deve acima de tudo ser um descrente.” “A filosofia deve permanecer cosmologia e não se tornar teologia”, ela “não é feita para trazer água ao moinho da padralhada”. Assim, renuncia ao ensino, viaja de novo (Florença, Munique, Berlim, onde traduz Balthazar Gracián) antes de estabelecer-se em Frankfurt (1833), de onde não sairá mais, levando uma vida de capitalista solitário, inteiramente dedicada à ruminação de sua doutrina. Será preciso esperar 1836 – dezessete anos depois da publicação do *Mundo* – para que ele publique, sem maior audiência, uma nova obra, *Da Vontade na Natureza*, na qual, exibindo uma erudição

impressionante, empenha-se em demonstrar que, longe de invalidar sua metafísica, as mais recentes aquisições da ciência trazem-lhe uma confirmação incontestável. Apesar de ganhar o prêmio do concurso da Academia Norueguesa de Drontheim por seu trabalho *Da Liberdade da Vontade* (1839), sua primeira satisfação (excetuando-se a publicação das *Obras Completas* de Kant, para a qual Rosenkranz acabava de acatar sua recomendação de imprimir conjuntamente os textos das duas edições [1781 e 1787] da *Crítica da Razão Pura*), esse sucesso não tem continuidade, uma vez que, no ano seguinte, e embora fosse o único concorrente, a Sociedade Real de Copenhague rejeita sua dissertação sobre *O Fundamento da Moral*, na verdade insultuosa a Hegel e Fichte e pouco deferente para com a filosofia prática de Kant. Magoado com os severos considerandos que a Sociedade juntou à sua recusa, Schopenhauer publicará juntos seus dois trabalhos escritos para os concursos sob o título *Os Dois Problemas Fundamentais da Ética* (1841), precedidos de um prefácio violentamente polêmico. Uma reedição de *Mundo* (1844), contudo enriquecida de consideráveis *Suplementos*, dentre os quais, em especial, a célebre *Metafísica do Amor*, não conhece melhor sorte. É então que ele se julga vítima de uma conspiração: “Sou”, proclama, “o *Kaspar Hauser* da filosofia! Proíbem-me o ar e a luz!”

Os tempos, porém, trabalharam a seu favor. O fracasso da Revolução de 1848 na Alemanha, que é também o fracasso dos hegelianos de esquerda, favorece, se não o explica totalmente, o surpreendente sucesso de *Parerga e Paralipomena* (1851), cujas teses nada acrescentam às do *Mundo* – quando não são menos avançadas do que elas – mas cuja composição fragmentada, se não rapsódica, e estilo brilhante, em geral polêmico, convêm melhor ao grande público do que um tratado sistemático. Schopenhauer fica exultante: “*Kaspar Hauser* saiu de sua cova! Tremei, professores de filosofia!” Pelo menos vão prestar-lhe finalmente homenagem, em Breslau, Leipzig, Berlim. Mas serão sobretudo os “amadores”, artistas, escritores, juristas, médicos, que, ao longo de toda essa década, venerarão o velho mestre e, de todos os países da Europa que ele havia tri-

lhado em sua juventude e em sua maturidade, efetuarão a peregrinação a Frankfurt. É forçoso admitir, com efeito, que a celebridade tardia e póstuma de Schopenhauer, em especial junto da “quarta geração romântica” (Seillière) foi mais estética do que propriamente filosófica e custou um empobrecimento incontestável da doutrina. Assim é que o arcabouço teórico do *Mundo* foi negligenciado em proveito das considerações sobre a arte ou a ética (o famoso “pessimismo”) que, por mais sedutoras que sejam, certamente não constituem a parte mais original nem a mais forte do sistema. Essa *wagnerização*, pela qual Nietzsche não poderia ser considerado o único responsável, é decerto uma das razões do desapeço que Schopenhauer logo irá conhecer, o segundo purgatório, do qual parece estar saindo hoje.

“Todas as minhas teorias são impregnadas de um pensamento principal que aplico à guisa de chave a todos os fenômenos do mundo.” Essa chave nada mais é senão a célebre distinção kantiana, mas precisada e, por isso, transformada, já que o fenômeno é daí em diante denominado “representação” (*Vorstellung*), ao passo que a coisa em si se torna a vontade (*Wille*), una, universal, indestrutível e livre. Essa segunda determinação é evidentemente a mais original, mesmo que, como Schopenhauer se apraz em salientar, já esteja em germe no kantismo: “Admito, embora me seja impossível mostrá-lo, que Kant, todas as vezes que fala da coisa em si, já se figurava vagamente [...] a vontade livre.” O conceito de vontade já não está portanto limitado à ética, nem sequer à antropologia, não institui somente uma metafísica dos costumes, mas fundamenta uma metafísica da natureza ou, como bem indica o título da obra principal, uma cosmologia. “Kant não havia levado seu pensamento até o fim; simplesmente continuei sua obra. Em consequência, estendi a todo fenômeno em geral o que Kant dizia unicamente do fenômeno humano.” Simples continuação, ou extensão exorbitante, aí está todo o problema do “pós-kantismo” schopenhaueriano.

O traço fundamental de tal dualismo é que rompe brutalmente com a tradição cartesiana e, de modo mais geral, racionalista. A vontade já não é mero atributo ou função do pensamento.

Separa-se dele, sem no entanto passar para o lado da extensão (a matéria pertence à representação) e essa separação “é para a filosofia o que a análise da água foi para a química”. Se Kant se denominou o Copérnico da filosofia, Schopenhauer se pretende o Lavoisier. Um remanejamento desses é evidentemente acompanhado de uma reviravolta na ordem das prioridades e superioridades: a vontade, metafísica, é “o *prius* do organismo”, do qual o intelecto, físico, é apenas o *posterius*. Mas esse mesmo dualismo vai desdobrar-se; daí a quadripartição do *Mundo*, ou seja, a adoção de quatro pontos de vista, que se opõem termo a termo, sendo o terceiro – “a representação considerada independentemente do princípio de razão” – para o primeiro – “a representação submetida ao princípio de razão suficiente” – o que o quarto – “chegando a conhecer a si mesma, a vontade de viver se afirma, depois se nega” – é para o segundo – “a objetivação da vontade”.

O Primeiro Livro do *Mundo* abre-se com esta afirmação: o mundo é minha representação. “O verdadeiro filósofo deve portanto ser idealista; deve sê-lo para ser simplesmente honesto.” Mas não se trata nem do idealismo sumário de um Berkeley, nem do idealismo absoluto de um Hegel. “O verdadeiro idealismo” é “transcendental”. A despeito das proclamações – “Ódio contra Kant, ódio contra mim” – essa fidelidade ao criticismo é menos estrita do que parece, na medida em que Schopenhauer opera sobre ele um duplo deslizamento. O primeiro, fisiológico, consiste em identificar o entendimento e o cérebro; belo exemplo desse “materialismo idealista” de que Frauens-tädt falará, e que já está esboçado no ensaio de 1816, quando, partindo da *Farbenlehre* de Goethe, Schopenhauer opõe à concepção newtoniana sua “teoria fisiológica das cores”: as diferenças entre estas não provêm nem dos graus de refrangibilidade dos raios (Newton) nem dos meios atravessados (Goethe), mas da atividade da retina. Quanto ao segundo deslizamento, ele assimila o fenômeno a uma aparência. A representação não é mais que um “encanto”, um “véu”, uma “ilusão”, um “sonho”; com o que a doutrina de Kant se aproxima da de Platão e dos *vedas* (tema da *Maya*). Minha representação está igualmente sujeita ao princípio de razão suficiente. Analisado



na tese de 1813 (que Schopenhauer recomenda como propedêutica para esse primeiro livro), o *Satz vom Grunde*, de conteúdo kantiano, extrai apenas sua forma da tradição leibniziana. Kant, entretanto, distinguia com rigor espaço e tempo, ou formas *a priori* da intuição sensível, e as doze categorias do entendimento. Schopenhauer denuncia essa distinção assim como a pluralidade categorial: entendimento e intuição formam apenas uma única instância e só há uma categoria, a causalidade. As outras “são como janelas falsas numa fachada”. Quanto à oposição kantiana entre o entendimento e a razão, que Hegel acentua ao extremo, ela é reduzida ao mínimo, uma vez que os conceitos racionais são apenas “representações de representações”, que “servem somente para classificar, fixar e combinar os conhecimentos imediatos do entendimento, sem nunca produzir algum conhecimento propriamente dito. [...] Há algo de feminino na natureza da razão; ela só dá depois de receber”.

Mas a ruptura definitiva com Kant vai consumir-se no início do Livro Dois do *Mundo*, em que, contra o mestre, Schopenhauer afirma a cognoscibilidade da coisa em si, salientando ao mesmo tempo, contra Hegel, que esta deve ser mantida como tal; paradoxo que constitui “o procedimento mais original e mais importante de minha filosofia”. Esse procedimento subterrâneo, “que, por uma espécie de traição, nos introduzirá de repente na fortaleza” é a experiência de minha vontade, cuja sexualidade, esse “núcleo da vontade”, constitui por certo o lugar privilegiado. Assim liberto do princípio de razão ou, pelo menos, de suas formas externas – espaço e causalidade – pois a instância temporal, Schopenhauer está de acordo, não é totalmente eliminada – varo a crosta fenomênica para atingir o núcleo metafísico, não só de meu ser, mas de todo o universo, na medida em que, mediante uma transferência analógica, estendo a minha verdade a todos os fenômenos, homens, animais, vegetais, minerais etc. *Pantelismo*, segundo o acertado neologismo criado por E. von Hartmann para designar essa cosmologia da Vontade. Schopenhauer, por sua vez, negava que seu sistema fosse um panteísmo e o definia como um “marcrantropismo”, já que dilata ao infinito as deter-

minações humanas. Mas o que acontece com essa vontade universal? Ela não correrá o risco de perder em compreensão o que adquire em extensão, para não ser mais que um conceito vazio, esse X e essa coisa em si de que se havia partido? A objeção não escapou a Schopenhauer, que se empenha, mormente nos *Suplementos do Mundo*, em definir, até mesmo em descrever a Vontade a partir de seu atributo essencial, a incondicionalidade (*Grundlosigkeit*), ou seja, a negação do princípio de razão. Deduzem-se daí três determinações. A primeira é a unidade da vontade, que designa a suspensão do princípio de razão do ponto de vista do espaço. Não se vê bem, aliás, como essa unidade metafísica combina, se não com a diversidade dos fenômenos, que depende do princípio de razão, pelo menos com o antagonismo deles, essa natureza “demoníaca”, dilacerada por conflitos, que Nietzsche fingirá esquecer quando opuser sua Vontade de Poder ao querer viver schopenhaueriano. A segunda determinação é a indestrutibilidade, ou suspensão do princípio de razão em sua modalidade temporal. A morte não passa de uma ilusão fenomênica. Põe fim à vida, mas não à existência, uma vez que, longe de nos aniquilar, leva-nos de volta ao nosso “estado original”, o da coisa em si. A eternidade da vontade se substitui ao velho dogma da imortalidade da alma. Sou tudo, em toda parte, em todos os tempos. “Escoou-se um tempo infinito antes de meu nascimento: que era eu, então, durante todo esse tempo? A metafísica poderia fornecer esta resposta: Sempre era eu, o que quer dizer que todos os que diziam então *eu*, todos esses eram eu.”

A terceira é a liberdade, ou suspensão do princípio de razão do ponto de vista da causalidade, e essa determinação pareceu tão importante a Schopenhauer que, aproveitando a questão apresentada no concurso pela Academia da Noruega, dedicou-lhe uma dissertação inteira. Que o homem, enquanto fenômeno, seja determinado, isso não levanta nenhuma discussão. Pode-se, decerto, distinguir diversos modos desse determinismo, da causa (*Ursache*) que rege o mundo inorgânico, à motivação (*Motivation*) particular ao reino animal, passando pela excitação (*Reiz*) específica das plantas. Assim também, na esfera

superior, convém dissociar os motivos sensíveis, aos quais estão sujeitos todos os animais, dos motivos racionais, próprios da humanidade; mas essa separação não diminui em nada a necessidade. Se, agora, suspendemos a jurisdição do princípio de razão, todos os seres, seja qual for o reino a que pertençam, são igualmente livres. A liberdade não declina mais quando nos afastamos do homem do que a causalidade quando nos elevamos a ele.

A estética de Schopenhauer, que tanto contribuiu para a sua glória, é desenvolvida no Livro Três do *Mundo*, cuja teoria das Idéias é suposta por ela, teoria exposta já no Livro Dois, e posta sob o patrocínio, a bem dizer insólito, de Platão. Definidas como “atos isolados e simples em si da Vontade”, as Idéias se subdividem em Forças (inorgânicas), Espécies (vivas) e Caracteres inteligíveis, extraídos de Kant e limitados ao homem. Mas de onde procedem a objetivação imediata da vontade? a tripartição das Idéias? a multiplicidade dos caracteres? Não poderiam depender do princípio de razão, constitutivo da representação. Será preciso, como sugere um texto de *Parerga*, conceber uma espécie de individualidade metafísica, distinta da individuação física? Sem dúvida, mas essa é, acrescenta de imediato Schopenhauer, uma questão à qual não empreenderá responder, atendo-se a desejar que alguém, depois dele, venha “iluminar esse abismo”. Seja como for, o papel da arte é elevar o entendimento à contemplação das Idéias. Ela usa, por certo, representações, mas estas, mesmo quando nos parecem ser a reprodução de objetos sensíveis, são na verdade a cópia (*Abbild*) das Idéias. É por isso que a classificação das Belas-Artes, da arquitetura à tragédia, articula-se a partir da hierarquia precedente. As coisas são muito diferentes com a música que, “cópia imediata da Vontade”, encontra-se situada no plano das Idéias e, portanto, acima das outras artes. “Estas expressam apenas a sombra, ao passo que ela fala do ser” e “poderia de certo modo subsistir, mesmo que o universo não existisse”. Schopenhauer chegará até a nomear o mundo “uma encarnação da música (*verkörperte Musik*) da mesma maneira que uma encarnação da vontade”. Essas teses, por mais espetaculares que sejam, não devem pres-

tar-se à confusão. Formuladas já em 1819, evidentemente não têm nenhuma relação com a obra de Wagner (nascido em 1813) à qual foram associadas indevidamente. Schopenhauer nem sequer pensava na música romântica, mas, parece, em Mozart e nas óperas de Rossini, cujas transposições resumidas executava na flauta. A influência que ele efetivamente exerceu sobre o mestre de Bayreuth deve ser avaliada com cuidado. O que Wagner guardou do *Mundo* foi menos sua teoria da música do que sua estética da tragédia e, sobretudo, sua metafísica da piedade e da resignação. E sabe-se que Schopenhauer, embora apreciasse a “poesia” dos libretos wagnerianos, o do *Ring*, por exemplo, desprezava sua música, julgando-a digna de ser “posta no prego”.

A moral pessimista do *Mundo* nem sempre foi bem compreendida nem julgada com equidade. É verdade que a reviravolta do Livro Quarto – a Vontade se afirma, depois se nega – favorecia os mal-entendidos, na medida em que podia parecer não o corolário ético de uma verdade metafísica, a do Livro Dois, mas, muito pelo contrário, uma opção idiossincrática, dependente da psicologia, quando não da psicanálise. Por que a verdade deveria negar-se? Não haverá aí uma decisão arbitrária, que apenas razões íntimas poderiam explicar? Era essa a convicção de Nietzsche. Tal interpretação decerto pode apoiar-se em alguns textos em que se exprime uma verdadeira repulsa (*Abscheu*) diante da vontade, ou seja, a sexualidade e a feminilidade, acusada de fomenta a vida, o que não deixa de levantar uma dificuldade, porquanto Schopenhauer admite que “a parte da mulher na geração é, em certo sentido, mais inocente do que a do homem. Este dá ao ser que será gerado a vontade, que é o primeiro pecado e, por conseguinte, a origem de todo mal e de toda infelicidade, ao passo que aquela lhe dá o conhecimento, que abre o caminho da libertação”. De qualquer modo, o dualismo da vontade – *Bejahung* e *Verneinung* –, longe de reduzir-se a alguma questão individual, forma, ao contrário, uma dramaturgia essencial e universal, uma espécie de estrutura antropológica. Por isso encarna-se nas figuras paradigmáticas de Fausto e de Margarida, de Adão e de Jesus. “Portanto, todo

homem é, por essa razão e em potencial, tanto Adão como Jesus.”

A reviravolta ética nada tem, pois, de sintoma mais ou menos neurótico. Insere-se no plano de uma metafísica, em que a vontade pode, decerto, tanto afirmar-se como negar-se, mas em que a *Verneinung*, ou seja, a resignação, prefigurada pela compaixão, fica mais próxima da essência. Nesse sentido, a piedade seria mais metafísica do que a sexualidade que, decerto, enquanto experiência privilegiada de “minha” vontade, permite-me atingir o núcleo de meu ser, mas não me livra do tormento da diferença, mesmo que, à minha revelia, por um ardid da vida, seja o Gênio da Espécie que quer em meu desejo. Apenas a experiência da piedade pode realmente conduzir-me à essência indivisa dos seres. Por certo ela é a princípio o fundamento da moral, como Schopenhauer se esforça em demonstrar em sua dissertação de 1840, depois de descartar a racionalidade kantiana e seu imperativo categórico, tachado de judaísmo (Kant, a esse respeito, permaneceu teólogo), de formalismo e, por fim, de egoísmo. Se a peculiaridade da ação moral é ser dirigida para o bem alheio, e se é preciso, para tanto, que esse bem alheio fale-me ao coração, a ação moral requer uma experiência identificadora; ora, “é esse o fenômeno cotidiano da piedade”. Essa acha-se assim deduzida analiticamente da definição da moralidade. Mas a verdade metafísica dessa experiência excede, em muito, sua destinação ética (justiça e caridade), uma vez que a compaixão, dissipando o engodo da individuação fenomênica, abre-me para a unidade essencial dos seres, esta mesma que se exprime na “sublime palavra” (*Mahavakya*) dos *Upanixades*, esse *Tat Twam Asi* (Tu és isto! Aquele outro é tu!) que Schopenhauer invoca continuamente como um equivalente lírico e condensado de seu “único pensamento”. Daí o espantoso texto do *Mundo* sobre a identidade do torturador e de sua vítima: “O algoz e o paciente são apenas um. Aquele se engana achando que não tem participação na tortura; e, este, achando que não participa da crueldade.” Segue-se que a piedade não é somente *ratio essendi* da moralidade, mas também, e sobretudo, *ratio cognoscendi*, não de minha essência, já que tal possessivo passa a ser caduco, mas da Vontade. Objetarão que nes-

se grau de lucidez metafísica seria melhor falar de “nolontade”, como aliás sugere Schopenhauer, quando, ao *velle* da afirmação, ele opõe o *nolle* da negação, e quando o conceito de vontade, já passavelmente empobrecido por sua extensão universal, perde, nessa “ab-negação” (*Selbstverleugnung*, auto-supressão) o pouco de determinação que lhe restava? E essa resignação final, exclusiva do suicida, que ainda seria uma afirmação da vontade, não trairá, como sustentou Nietzsche, uma volta ao cristianismo? É o que poderia fazer crer o Livro Quarto do *Mundo*, que recorre sistematicamente às categorias neotestamentares, pecado, graça, salvação, conversão, redenção etc., e multiplica as citações de Santo Agostinho, Lutero, Mestre Eckhart, Boehme, Tauler etc. Schopenhauer aliás concorda com isso: “Poderiam qualificar minha doutrina de verdadeira filosofia cristã.” “Ela é para o espinosismo o que o Novo Testamento é para o Antigo.” Cumprirá sustentar, com Seillière, que “Schopenhauer é apenas um místico cristão que rejeitou os entraves do dogma e o fardo da disciplina eclesiástica”? Seria, mais uma vez, empobrecer seu sistema, amputando-o dessa cosmologia que forma sua medula, e sem a qual a grande metafísica do *Mundo* reduz-se ao pessimismo estetizante de uma personagem como des Esseintes.

• *Journal de voyage*, 1803-1804, trad. franc. D. Raymond, Mercure de France, 1989; *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, 1813 e 1847, trad. franc. F.-X. Chénier, Vrin, 1991; *De la vue et des couleurs*, 1816, trad. franc. M. Elie, Vrin, 1986; *Le monde comme volonté et comme représentation*, 1819 e 1844, trad. franc. A. Burdeau, revista e corrigida por R. Roos, PUF, 1966; *De la volonté dans la nature*, 1836; trad. E. Sans, PUF, 1969; *Essai sur le libre arbitre (De la liberté de la volonté)*, 1841, trad. franc. S. Reinach, Ed. d'Aujourd'hui, 1977; *Le fondement de la morale*, 1841; trad. franc. A. Burdeau, Aubier, 1978; *Parerga et Paralipomena*, 1851, trad. em 9 vol.: *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, trad. franc. J.-A. Cantacuzène, revista por R. Roos, PUF, 1964; *Ecrivains et style, Sur la religion, Philosophie et philosophes, Éthique, droit et politique, Métaphysique et esthétique, Philosophie et science de la nature, Fragments sur l'histoire de la philosophie, Essai sur les apparitions et opuscules divers*, trad. franc. A. Dietrich, Alcan, 1905-1912; uma tradução integral de *Parerga*, de D. Raymond e P. Penisson, está anunciada para 1994 pela Ed. R. Laffont.

⇒ A. Baillot, *Influence de la philosophie de Schopenhauer en France*, acompanhado de um *Essai sur les sources fran-*

çaises de Schopenhauer, Alcan, 1927; A. Bossert, *Schopenhauer et ses disciples, d'après ses conversations et sa correspondance*, Hachette, 1920; J. Bourdeau, *Le bonheur dans le pessimisme*, Hachette, 1906; E. Bréhier, *L'unique pensée de Schopenhauer*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1938; F. Brunetière, *La philosophie de Schopenhauer*, *Revue des Deux Mondes*, 1º de outubro de 1886; *La philosophie de Schopenhauer et les conséquences du pessimisme*, *Revue des Deux Mondes*, 1º de novembro de 1890; J. Chaix-Ruy, *Actualité de Schopenhauer*, *Les Etudes philosophiques*, 1961/II; R. P. Colin, *Schopenhauer en France. Un mythe naturaliste*, Presses Universitaires de Lyon, 1979; R.-P. Droit (sob a direção de), *Présences de Schopenhauer*, Grasset, 1989; A. Fauconnet, *L'esthétique de Schopenhauer*, Alcan, 1913; Schopenhauer, précurseur de Freud, *Mercur de France*, dezembro de 1933; K. Fischer, *Schopenhauer Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1893; J. Frauenstädt, *Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke*, Berlin, 1863; V. Goldschmidt, *Schopenhauer lecteur de Lamarck. Le problème des causes finales*, Actes du Colloque Lamarck de Chantilly, Vrin, 1981; S. Goyard-Fabre, *Droit naturel et loi civile dans la philosophie de Schopenhauer*, *Les Etudes philosophiques*, 1977/IV; E. Grisebach, *Schopenhauer Gespräche und Selbstgespräche*, Berlin, 1898; M. Gueroult, *Schopenhauer et Fichte*, Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg, Mélanges, 1945, IV, *Etudes philosophiques*; W. Gwinner, *Schopenhauer Leben*, Leipzig, 1878; P. Janet, *Schopenhauer et la physiologie française*: Cabanis, Bichat, *Revue des Deux Mondes*, 1º de maio de 1880; A. Henry (sob a direção de), *Schopenhauer et la création littéraire en France*, Méridiens-Klincksieck, 1989; S. Jouhet, *Actualité de Schopenhauer?*, *La Table ronde*, 1960, nº 153; A. Kowalewski, *Schopenhauer und seine Weltanschauung*, Halle, 1908; R. Lehmann, *Schopenhauer, ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik*, Berlin, 1894; Th. Mann, *Schopenhauer. Adel des Geistes, sechzehn Versuche zum Problem der Humanität*, Stockholmer Gesamtausgabe der Werke von Thomas Mann, Fischer Verlag, 1945; P. Meditch, *La théorie de l'intelligence chez Schopenhauer*, Alcan, 1923; M. Méry, *Essai sur la causalité phénoménale selon Schopenhauer*, Vrin, 1948; F. Nietzsche, *Schopenhauer éducateur*, in *Considérations inactuelles*, Aubier, 1954; F. Paulsen, *Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles, drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus*, Berlin, 1900; M. J. Pernin, *Schopenhauer. Le déchirement de l'énigme du monde*, Bordas, 1992; A. Philonenko, *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, Vrin, 1980; M. Piclin, *Schopenhauer ou le tragédien de la volonté*, Seghers, 1974; Généalogie de Schopenhauer, *Les Etudes philosophiques*, 1977/IV; M. Pillon, *La doctrine de Schopenhauer sur le libre arbitre*, *La Critique philosophique*, 1877; D. Raymond, *Schopenhauer*, Seuil, 1979; Ch. Renouvier, *La logique du système de Schopenhauer*, *La Critique philosophique*, 1882; Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme, *Année philosophique*,

II, 1893; Th. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, Germer Baillière, 1874; A. Roger, *Introduction au Fondement de la morale*, Aubier, 1978 e C. Rosset, Huysmans e Schopenhauer, in *Huysmans. Une esthétique de la décadence*, Champion, 1987; C. Rosset, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, PUF, 1967; *Schopenhauer*, PUF, 1968; *L'esthétique de Schopenhauer*, PUF, 1969; Th. Ruysen, *Schopenhauer*, Alcan, 1911; S. Rzewuski, *L'optimisme de Schopenhauer*, Alcan, 1908; R. Safranski, *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*, Munique, Hanser, 1987, trad. franc. H. Hildenbrand: *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, PUF, 1990; E. Sans, *Richard Wagner et la pensée de Schopenhauer*, Klincksieck, 1969; *Introduction à De la volonté dans la nature*, PUF, 1969; *Schopenhauer*, PUF, 1990; P. Schultz, *Schopenhauer und seine Beziehung zu den Naturwissenschaften*, *Deutsche Rundschau*, 20, 1900; E. Seillière, *Arthur Schopenhauer*, Bloud & Cº, 1911; R. Seydel, *Schopenhauers System dargestellt und beurteilt*, Leipzig, 1857; G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig, 1907; Y. Sondag, *Nietzsche, Schopenhauer, l'ascétisme et la psychanalyse*, *Revue philosophique*, setembro de 1971; I. Vecchiotti, *Arthur Schopenhauer. Storia di una filosofia e della sua "fortuna"*, Florença, 1976; J. Volkelt, *Arthur Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, Stuttgart, 1900.

Alain ROGER

## SCHRÖDINGER Erwin, 1887-1961

Físico e filósofo austríaco, Erwin Schrödinger nasceu em Viena em 1887. Depois de estudos secundários clássicos, entra em 1906 na Universidade de Viena, onde segue o ensino de física ministrado pelos sucessores de Ludwig Boltzmann. Seus primeiros trabalhos científicos, entre 1911 e 1921, versam sobre mecânica estatística, teoria da relatividade e psicofisiologia das sensações. Durante o ano de 1918, Schrödinger se dedica a uma reflexão filosófica marcada por sua cumplicidade com Schopenhauer e os pensamentos da Índia. Nomeado professor de física em Zurique em 1922, concentra sua obra na física atômica. No início de 1926, depois de sua leitura da tese de Louis de Broglie, formula a "equação de Schrödinger", elemento capital da mecânica quântica. Esse trabalho proporciona-lhe a cátedra de física de Berlim em 1927 e o prêmio Nobel em 1933. Voluntariamente exilado da Alemanha desde 1933, leciona sucessivamente em Oxford (onde elabora o paradoxo quântico do "gato de

Schrödinger”), em Graz e em Bruxelas, depois em Dublin de 1940 a 1957. Morre em Viena em janeiro de 1961.

A filosofia de Schrödinger se caracteriza por uma dicotomia radical e deliberada entre a instituição metafísica e a reflexão sobre as ciências. O processo de “objetivação” justifica essa separação.

Schrödinger de início estabelece sua metafísica a partir de uma dupla evidência vivida: a da singularidade da consciência na perenidade do “agora” e a de uma perfeita adesão de quem sente ao sentido, do pensante ao pensado, na “representação”. A sistematização dessas constatações resulta numa “doutrina da identidade” inspirada em *Upanixades* e em recorrências transculturais da literatura mística. Porém, apenas a quebra da Unidade experimentada torna concebível o nascimento das ciências. O distanciamento do sujeito do conhecimento, seu recuo para fora do palco do mundo, numa palavra, a “objetivação”, teve, portanto, de sobrevir (ou ser erigida em princípio) em algum momento da história. Schrödinger identifica o rastro desse acontecimento em três fragmentos de Heráclito.

Sendo assim fundamentadas na exclusão do sujeito cognoscente, as ciências nada poderiam dizer deste último. Dai vem a intransigência de Schrödinger para com qualquer tentativa de enfraquecer a condição epistemológica de objetividade. Uma intransigência que aflora no antivitalismo de seu ensaio *O que é a Vida?*, e que se manifesta sobretudo através de seus posicionamentos sobre a interpretação da mecânica quântica. Schrödinger rejeita em especial a idéia heisenberguiana segundo a qual a física quântica torna inaplicável a “divisão convencional entre sujeito e objeto”, e atém-se a um “realismo” metodológico.

• *What is Life?* (1944), trad. franc.: *Qu'est-ce que la vie?*, C. Bourgois, 1986; *Science and Humanism* (1951), trad. franc. in *Physique quantique et représentation du monde*, Seuil, 1992; *Nature and the Greeks* (1954), trad. franc.: *La nature et les Grecs*, Seuil, 1992; *Mind and Matter* (1956), trad. franc.: *L'esprit et la matière*, Seuil, 1990; *Meine Weltansicht* (1961), trad. franc.: *Ma conception du monde*, Mercure de France, 1982.

Michel BITBOL

## SCOTUS ERIGENA Johannes, século IX

Filósofo irlandês, o único filósofo “genial” no Ocidente entre Boécio e Anselmo de Cantuária. Johannes Scotus nasceu na Irlanda (*Eriugena* = *Scottus*) no decorrer das primeiras décadas do século IX. Fez carreira na corte de Carlos, o Calvo, lecionando artes liberais na escola do palácio.

Em 851, a pedido dos bispos de Reims e de Laon, escreveu o *De divina praedestinatione* contra a tese de Godescalc segundo a qual haveria uma dupla predestinação, a dos eleitos ao descanso eterno e a dos reprovados à morte. Johannes Scotus se encarregou de provar, por meio da dialética, que essa tese era lógica e ontologicamente inconsistente. Ele reduzia o agostinismo da predestinação pelo agostinismo da simplicidade divina, que implica a identidade, em Deus, do ser e do querer. Começava (cap. I) professando a identidade da verdadeira filosofia e da verdadeira religião. B. Hauréau via nisso um sinal de livre-pensamento. Na realidade, J. Scotus se atinha a citar Santo Agostinho, *De vera religione*, 5, 8. Sua audácia não estava aí, mas na redução, que ele operava imediatamente, da filosofia à dialética e às quatro vias necessárias para resolver qualquer problema: *diairetiké*, *oristiké*, *apodeiktiké*, *analytiké*. São os *dialektikai methodoi* dos comentadores alexandrinos de Aristóteles.

Depois dessa primeira obra, que não teve a sorte de agradar aos teólogos, mas que não deixa de já manifestar o vigor de sua reflexão, J. Scotus volta às suas ocupações costumeiras redigindo um comentário do *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Martianus Capella. Por volta de 860, a pedido de Carlos, o Calvo, começou a traduzir as obras do Pseudo-Dionísio, o Areopagita, depois as de Máximo, o Confessor, e o tratado de Gregório de Nissa sobre a criação do homem (*De imagine*). Aumentou assim sua cultura latina e sua informação doutrinal, principalmente agostiniana, com um conhecimento aprofundado, excepcional em sua época, da literatura patristica grega. Sem ter tido acesso às obras da tradição platônica, exceto o *Timeu* na tradução de Calcidio, foi o primeiro a empregar a “lei dos platonismos comunicantes”, como dizia E. Gilson.



sintetizando de maneira original o agostinismo e o dionisismo.

A nova dinâmica doutrinal, adquirida na convivência com padres gregos, permitiria a J. Scotus escrever, por volta de 865, sua obra-prima, comumente denominada *De divisione naturae*, mas cujo título original é *Periphyseon*. Sua estrutura formal é regida pela divisão quadripartida: 1) *Natureza que cria e não é criada*: Deus como princípio de tudo o que é e de tudo o que não é; 2) *Natureza que é criada e que cria*: causas primordiais de todas as coisas, criadas no próprio ato da geração do Verbo, mas não co-essenciais a Deus; 3) *Natureza que é criada e que não cria*: as criaturas invisíveis (espirituais) e visíveis (materiais) que são, conforme suas posições na hierarquia do ser, as diversas manifestações de Deus (*teofanias*); 4) *Natureza que não cria e não é criada*: Deus como finalidade última, que atrai e traz de volta a si a criação inteira. Mas, alguém dessa estrutura, exerce-se o duplo movimento fundamental da processão (*proodos*, *exitus*) e da conversão (*epistrophé*, *reditus*), que J. Scotus herda da tradição neoplatônica por intermédio do Pseudo-Dionísio, e segundo o qual se operam a multiplicação teofânica dos seres e sua reunificação em Deus. A esse duplo movimento correspondem os dois termos que doravante J. Scotus conserva dos “métodos dialéticos”: a *diairetikè* (*divisio*, *productio*) e a *analytikè* (*resolutio*, *reductio*) que definem e constituem a realidade dialética do universo; dialética que é ontogônica e teogônica, já que Deus como princípio (Natureza 1) cria a si mesmo nos seres criados que o manifestam e já que tudo se reunifica em Deus como fim (Natureza 4). Essa teofania universal não autoriza, porém, a falar de Deus no sentido próprio (*proprie*), assim como não favorece o panteísmo. Deus em sua essência permanece radicalmente inapreensível e inefável; exige a celebração da teologia negativa, na tradição dionisiana e neoplatônica.

Mas seria falacioso circunscrever o pensamento eriginiano à filosofia no sentido estrito, que exclui a teologia. O empreendimento de J. Scotus, bem como de Agostinho e de Anselmo de Cantuária, é de inteligência da fé cristã; para ele, trata-se de consumir a identidade entre a verda-

deira religião e a verdadeira filosofia, mediante a aplicação da razão reta ao dado da autoridade verdadeira, entre os quais não poderia haver oposição, uma vez que decorrem de uma fonte única, a sabedoria de Deus. É nesse sentido que a obra de J. Scotus é “uma exegese filosófica da Santa Escritura” (E. Gilson), especialmente dos primeiros capítulos do Gênesis (*Hexaemeron*: semana da criação). É por isso também que às noções de processão e de conversão estão estreitamente ligadas as do pecado de Adão e da salvação em Cristo.

Depois do *Periphyseon*, J. Scotus redigiu um comentário da *Hierarquia Celeste* do Pseudo-Dionísio, a Homília sobre o prólogo do Evangelho de João e o comentário desse Evangelho, que ficou inacabado, talvez interrompido pela morte. Nada se sabe dos últimos anos de J. Scotus.

O *Periphyseon* exerceu importante influência sobre a teologia até o fim do século XII; mas as teses “panteístas” de Amaury de Bène ou de seus discípulos provocaram sua condenação pelo Concílio de Paris de 1210 e pelo papa Honório III em 1225, que proibiu lê-lo sob pena de excomunhão. As traduções e o comentário das obras do Pseudo-Dionísio tiveram, em compensação, prestígio durante toda a Idade Média. No século XIX, a doutrina eriginiana foi particularmente apreciada pelos idealistas alemães. Atualmente os estudos eriginianos estão em pleno desenvolvimento, como atestam os três simpósios internacionais que se realizaram em menos de dez anos.

• As obras reunidas no t. 122 da *Patrologie latine* (= PL), de J.-P. Migne; reedição por G. Madec em “Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis”, vol. 50, 1978; *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*, ed. por Cora E. Lutz, Cambridge, Mass., 1939; *Periphyseon (De Divisione naturae)*, PL, 122, 441-1022. Edição crítica na coleção “Scriptores Latini Hiberniae”, Dublin, a cuidado de I. P. Sheldon-Williams, L. Bieler, J. J. O'Meara; *Commentaire de la “Hiérarchie céleste” du Pseudo-Denys*, ed. J. Barbet, “Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis”, vol. 31, 1975; *Homélie sur le Prologue de l'Évangile de Jean*, ed. E. Jeaneau, “Sources chrétiennes”, vol. 151, 1969; *Commentaire de l'Évangile de Jean*, ed. E. Jeaneau, “Sources chrétiennes”, vol. 180, 1972.

⇒ M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Lovaina, Paris, 1933; Bruxelas, 1964; R. Roques, *Jean Scot Erigène, Dictionnaire de spiritualité*, 8, 1973, col.

735-61; R. Roques, *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Roma, 1975; *The Mind of Eriugena*, Papers of a Colloquium, Dublin, 14-18 de julho de 1970 (Irish University Press, 1973); *Jean Scot et l'histoire de la philosophie*, Colloque International du CNRS, Laon, 7-12 de julho de 1975; Paris, 1977; *Eriugena, Studien zu seinen Quellen*, Vorträge des III Internationalen Eriugena-Colloquiums, Friburgo-na-Brisgóvia, 27-30 de agosto de 1979, Heidelberg, 1980. Cf. W. Beierwaltes, *Die Wiederentdeckung des Eriugena im Deutschen Idealismus, Platonismus und Idealismus*, Frankfurt, 1972.

Coulven MADEC

### SEARLE John Roger, 1932-

Professor de filosofia da linguagem na Universidade da Califórnia em Berkeley, Searle fundou a teoria dos atos de fala na esteira das pesquisas de Austin. Foi seu aluno em Oxford, onde defendeu, em 1959, uma tese de doutorado intitulada *On Sense and Reference*.

Em seu primeiro livro, *Speech Acts* (1969), Searle abre uma perspectiva sobre a língua que rompe com a tradição saussuriana. Para Ferdinand de Saussure, a enunciação é o lugar da invenção individual cujas possibilidades infinitas não podem ser codificadas. Ela escapa à *lingua*, que é o único objeto de ciência, e cai no campo da *fala*. Searle sustenta, ao contrário, que a enunciação está sujeita a regras convencionais, mas diferentes daquelas que atribuem o sentido às palavras, e empreende estabelecer o inventário delas.

Searle distancia-se igualmente de Chomsky. Enquanto este último atribui à lingüística a tarefa de reunir o conjunto supostamente infinito das seqüências de sons ao conjunto supostamente infinito das significações, e isto por meio de uma gramática constituída de um componente fonológico, de um componente sintático e de um componente semântico, Searle *centraliza* resolutamente a linguagem na *comunicação* e não na significação.

O ponto de vista da comunicação já fora posto no primeiro plano por Benveniste, que, em 1962, escrevia: "Com a frase, deixa-se o domínio da língua como sistema de signos e entra-se num outro universo, o da língua como instrumento de comunicação [...] A frase é a unidade do discurso." Diferentemente de Benveniste, Searle situa

a unidade mínima de comunicação lingüística não na frase, mas na *produção* desta, ou seja, no *ato de fala* (literalmente ato de discurso).

Por "atos de fala", devemos entender atos como fazer asserções, comandar, fazer perguntas, fazer promessas. Falar uma língua, para Searle, é consumir atos de fala conformando-se a regras. As regras em questão são *regras constitutivas* em oposição às *regras reguladoras*. As últimas regem atividades que poderiam existir sem elas como a ação de alimentar-se; as primeiras, ao contrário, criam uma instituição completa. Por exemplo, as regras do jogo de xadrez são constitutivas, mas as regras que governam os atos de fala também o são: o ato de fazer uma asserção, bem como o de prometer, é uma "instituição".

Os atos de linguagem que figuram na enumeração, não exaustiva, que demos acima caem na categoria para a qual Austin criou o conceito de "ato ilocucionário". Os atos ilocucionários (fazer asserções, prometer, ordenar etc.) estão ligados ao resultado que se espera deles por uma relação convencional. Diferem nisso dos atos chamados de "perlocucionários" por Austin, que são atos de linguagem ligados a seu resultado por uma relação de causa e efeito. "Advertir" é um ato ilocucionário, "alarmar", um ato perlocucionário. Se você me previne que me punirá, fico advertido, mesmo que não fique alarmado.

Como vira Fernand Brunot, uma mesma frase, "Você virá", pode servir para predizer, para comandar ou para perguntar, conforme o tom de voz em que ela é expressa. Pode-se, aliás, parafraseá-la com a ajuda de frases em que o modo gramatical substitui o tom de voz, ou ainda com a ajuda de frases que contenham um "performativo" explícito tal como "afirmo", "ordeno que", "pergunto-lhe se". O que importa assinalar é que esses três usos da mesma frase, ou essas três frases diferentes, têm em comum a mesma proposição, se escolhermos como critério de identidade do conteúdo proposicional o fato, no tocante a duas frases ou dois empregos de uma mesma frase, de terem o mesmo sujeito (a mesma expressão referencial) e o mesmo predicado.

Embora tenham o mesmo conteúdo proposicional, as três frases que citamos têm, em compensação, um *marcador de força ilocucionária*

diferente, resida este no tom de voz, no modo ou no performativo explícito. O objeto da pesquisa de Searle pode agora ser claramente definido: trata-se de formular as regras que governam o uso dos marcadores de força ilocucionária. Formular essas regras e formular as regras dos atos de fala que podemos efetuar com o concurso delas é uma única e mesma coisa.

As regras postas em evidência por Searle se ordenam sob quatro rubricas. Há primeiro a regra chamada de *conteúdo proposicional*. Um marcador de promessa, por exemplo, só pode aplicar-se a um enunciado cujo conteúdo proposicional consista num predicado que atribui um ato futuro a um sujeito que designa o locutor. A segunda espécie de regra contém as regras chamadas de *preliminares*. Essas regras especificam as condições preparatórias que devem ser satisfeitas antes que se realize o ato. No caso do ato ilocucionário de ordenar, a regra requer que o ouvinte seja capaz de executar a ação que lhe é ordenada. Vêm em seguida as regras de *sinceridade*. No caso do ato de asserção, a regra exige que o locutor acredite no que afirma. As regras da quarta espécie recebem o nome de *regras essenciais*. Merecem que nos detenhamos nelas.

A regra essencial do ato de prometer liga o *fato bruto* que consiste na produção dos sons “Eu prometo...” em certas condições ao *fato institucional* que é a obrigação contraidada.

O *fato institucional* preenche o hiato entre o fato bruto e o valor. A regra constitutiva que associa uma obrigação à produção da frase “Eu prometo...” torna possível, diga o que disser Hume, derivar uma proposição cuja cópula é “deve” a partir de uma proposição cuja cópula é “é”. Searle admite, porém, uma *versão atenuada* da tese de Hume da inderivabilidade: “Não há conjunto de afirmações, referentes a fatos brutos, que possa implicar uma afirmação sobre um fato institucional, sem que lhe seja associada ao menos uma regra constitutiva.”

Dez anos depois de *Speech Acts*, é publicado *Expression and Meaning*. Searle tenta resolver em seu segundo livro três problemas particularmente áridos da filosofia da linguagem. Antes de tudo, expõe o problema dos *atos de fala indiretos*: como uma pergunta como “Pode-me pas-

sar o sal?” pode ser tomada em seu sentido literal e no entanto ser interpretada como um pedido. Vêm depois a questão da natureza do discurso do romancista, ou seja, da *obra de ficção* e o problema da distinção entre ficção e mentira. Enfim, Searle indaga-se sobre o *uso metafórico* da linguagem pelo qual o locutor faz passar uma mensagem *diferente* daquela que seu enunciado significa e sobre o *uso irônico* pelo qual ele diz o *contrário* daquilo que suas palavras expressam.

Para explicar os atos de fala indiretos, Gordon e Lakoff recorriam a *postulados de conversação* tais como: “Se *a* pergunta a *b* se ele pode fazer *Q*, então *a* requer de *b* que faça *Q*.” Searle critica esses postulados por *descreverem* o que cumpriria precisamente explicar. Sua própria solução invoca exclusivamente mecanismos que já estão instalados e foram justificados de maneira independente, tais como o *princípio de cooperação* de Grice, a teoria dos atos de fala e a racionalidade presumida dos ouvintes.

Segundo Searle, o conviva a quem dizemos: “Pode passar-me o sal?”, raciocina da seguinte maneira: “Meu vizinho de mesa não está interessado em minhas aptidões para a preensão como poderia estar um ortopedista em seu consultório. Por outro lado, supõe-se que ele coopere nesse empreendimento comum que é uma conversação. Sei que a capacidade de realizar uma ação é uma condição *prévia* (ver as *regras preliminares* dos atos de fala) para a formulação de um pedido. De tudo isso decorre que ‘Pode passar-me o sal?’ deve ser tomado como um pedido educado e não como uma pergunta.”

A frase quase sinônima: “Você tem a capacidade de passar-me o sal?” não poderia ter recebido a força ilocucionária de um pedido. Por quê? Os atos de fala indiretos, responde Searle, são veiculados por expressões empregadas idiomáticamente. Ora, “Você tem a capacidade de passar-me o sal?” não é uma maneira idiomática de fazer uma pergunta, portanto não é de modo algum aceitável como portadora de uma força ilocucionária indireta se é aceito o seguinte *princípio de conversação*: quando se fala de maneira não idiomática, o ouvinte supõe que há uma razão para isso e suspende as pressuposições do uso padrão (aqui a pressuposição de que a pergunta é um

pedido educado). Pode-se avaliar a fecundidade da teoria de Searle que lhe permitiu evidenciar esse princípio suscetível de verificação independente.

Assim como não aceita os postulados de conversação para explicar os atos de fala indiretos, Searle não aceita a existência de atos de fala de ficção para explicar que nas obras de ficção as coerções de crença e os compromissos relativos à existência dos objetos de que se fala estão suspensos. A ficção, para Searle, é um jogo de linguagem separado, mas *não um tipo de ato ilocucionário*. É um jogo *parasitário* em relação aos outros usos. Caracteriza-se pelo fato de um conjunto de convenções não semânticas quebrarem a conexão entre as palavras (que conservam seu sentido literal) e o mundo. O que confere a uma obra o estatuto de obra de ficção não é uma propriedade textual, sintática ou semântica, é um posicionamento ilocucionário do autor que, em vez de *fazer asserções*, atém-se a *pretender* fazê-las.

Deve-se entender “pretender” no sentido em que se pode pretender dar pancadas quando se faz o simulacro de bater, realizando algumas das ações constitutivas da ação de bater tais como a ação de tocar.

Na explicação que fornece dos empregos metafóricos, Searle dá mostras do mesmo cuidado de sobriedade. Os princípios que põe em evidência para explicar a maneira pela qual interpretamos as metáforas são de novo princípios gerais da comunicação. Consideremos, por exemplo, a frase: “Sally é uma pedra de gelo.” Este enunciado é defeituoso se tomado literalmente. Ora, a máxima de cooperação nos autoriza a presumir que o locutor quis dizer algo sensato. Procuramos então outra pista, nesse caso uma interpretação da *enunciação* que difere da significação literal da frase. Mas são inumeráveis as interpretações *diferentes* da interpretação literal. É nesse ponto preciso que Searle evidencia princípios de comunicação que permitem recortar nessa massa inesgotável de interpretações um subconjunto de interpretações de dimensão aceitável: “Quando você escuta ‘S é P’”, escreve ele, “e ‘S é P’ não pode ser tomado em seu sentido literal, procure as maneiras pelas quais S (Sally em nosso exemplo) poderia ser P (uma pedra de gelo).” Essas seme-

lhanças possíveis serão a semelhança na forma, ou na composição química, ou na ação imobilizadora etc. “Em seguida”, continua Searle, “volte a S e veja qual, entre as relações de semelhança possíveis, figura entre as propriedades sensatamente atribuíveis a S. Vê-se imediatamente que a aplicação do segundo princípio nos dará como resposta ‘a ação imobilizadora’.”

Os capítulos dedicados por Searle aos atos de fala indiretos, às obras de ficção, à metáfora, à ironia, pressupõem todos eles a noção de *sentido literal*. Essa noção-chave é em geral definida da seguinte maneira: diremos que o sentido literal de uma frase é o sentido que essa frase tem num “contexto zero” ou num contexto nulo. Searle rejeita essa visão corrente e demonstra que para grande número de frases não existe contexto zero, contexto nulo. Mesmo para interpretar uma frase tão trivial como “o gato está sobre o tapete”, temos de apoiar-nos num conjunto de pressuposições e de informações prévias concernentes ao contexto em que essa frase pode ser enunciada de maneira apropriada. Temos, por exemplo, de excluir a situação em que o gato flutuaria no espaço sideral fora do campo de gravidade da terra, situação em que já não poderíamos opor “sobre o tapete” a “sob o tapete”. Devemos excluir também a situação em que o gato estaria suspenso por fios invisíveis.

Wittgenstein afirmava que existem inumeráveis espécies de frases. Searle, em contrapartida, acredita que existe um número limitado de tipos de atos ilocucionários. Inventariou cinco espécies: a categoria dos *assertivos* como “João anda”, dos *diretivos* como “Ande”, dos compromissivos como “Prometo vir”, dos *expressivos* como “Sinto muito sua partida” e enfim das *declarações* como “O senhor é culpado” pronunciada pelo juiz no tribunal.

Essa classificação repousa nos seguintes critérios: os atos assim catalogados diferem pela força ilocucionária (asserção, ordem etc.), pelo estado intencional que requerem (crença, desejo etc.), pelo conteúdo proposicional que admitem e, enfim, pela *direção de ajustamento* (*direction of fit*) que vamos examinar agora. Para que uma asserção seja “satisfeita”, a frase precisa descrever a realidade e, portanto, conformar-se a ela.

Para que uma ordem seja “satisfeita”, ou seja, obedecida, é preciso que a realidade – aqui a ação do ouvinte – conforme-se à frase. *A priori*, há quatro casos possíveis: as palavras conformam-se ao mundo, o mundo às palavras, o ajustamento se dá nas duas direções e, enfim, o ajustamento não se dá em nenhuma das duas direções. Os assertivos ilustram o primeiro caso, os diretivos e os compromissivos o segundo, as declarações o terceiro e os expressivos o quarto.

Ao filósofo que exige mais ainda e reclama uma dedução transcendental das categorias de atos ilocucionários, Searle responde remetendo-o a um livro ainda não lançado (*Intentionality*), no qual fundamenta a teoria dos atos de fala numa teoria da intencionalidade. Encontramos um esboço desse livro em *Lectures Delivered in Hasselt and Trier* (LAUT, 1978, série A, nº 56).

Em suas aulas, Searle compara os *atos de fala* (fazer asserções, pedir etc.) aos *estados intencionais* (acreditar, desejar etc.) e detecta entre os primeiros e os segundos semelhanças significativas. Por exemplo, à distinção entre força ilocucionária (F) e conteúdo proposicional (p) dos atos de fala, corresponde a distinção entre o modo psicológico (S) e o conteúdo representativo (r) dos estados intencionais dirigidos ao objeto deles.

A noção de “direção de ajustamento” também pode ser transposta da teoria dos atos de fala para a dos atos intencionais. A crença, assim como a asserção, deve conformar-se à realidade. Ao contrário, o desejo, assim como o pedido, é satisfeito se é a realidade que se conforma a ele. Enfim, a mágoa, assim como as desculpas (expressivas), não tem direção de ajustamento.

Searle nota igualmente que existe uma conexão entre os atos de linguagem e o estado intencional que lhes corresponde. Assim, por exemplo, o ato locutório de asserção é a *expressão* do estado intencional de crença. Essa conexão não é accidental, é *lógica*, como prova o caráter paradoxal de “p, mas não creio que p” apontado por Moore.

Importa distinguir cuidadosamente a *intencionalidade*, que é uma propriedade dos estados mentais, da *intensionalidade* que é uma propriedade das frases. Repararemos então, observa Searle, que os objetos *intencionais* não são uma classe à parte

de objetos, dotados de um estatuto ontológico evanescente, assim como os *objetos descritos* não são uma classe à parte de objetos, penalizados por uma existência crepuscular. Se isso foi considerado, foi porque se confundiram as propriedades *ontológicas* dos *objetos intencionais* com as propriedades *lógicas* dos *termos intensionais*.

É correto dizer que os termos referenciais que figuram no interior de um contexto intensional, por exemplo “Zeus” em “Os gregos acreditavam que Zeus vivia no Olimpo” são refratários à regra dedutiva de generalização existencial (a é F, portanto existe um x que é F), mas daí não se segue que os objetos da crença sejam objetos *sui generis*. São objetos comuns, admitindo-se que existam.

A confusão entre as duas problemáticas explica-se pelo fato, assinalado por Searle, de a intensionalidade se sobrepor à intencionalidade. Esse é o caso das crenças de segundo grau, ou seja, das crenças que tomam por objeto outras crenças, em vez dos estados de coisas. Tais crenças de segundo grau são intensionais da mesma forma que as frases que descrevem não estados de coisas, mas estados intencionais, ou seja, representações de representações.

A teoria dos atos de fala é confrontada a um problema particularmente árduo, o da *projeção*: como se combinam as forças ilocucionárias das frases compostas? Para resolver esse problema, cumpriria poder demonstrar que as forças ilocucionárias constituem um conjunto recursivo fechado para certas operações. Encontraremos essa demonstração em *Foundations of Illocutionary Logic* escrito por Searle e pelo lógico Daniel Vanderveken (Universidade do Quebec). Deve-se a este último uma definição rigorosa da força ilocucionária.

• *Speech Acts*, Cambridge UP, 1969; *The Philosophy of Language*, ed. por Searle, Oxford UP, 1971; *Les actes de langage*, com uma introdução de O. Ducrot, Paris, Hermann, 1972; *Expression and Meaning*, Cambridge UP, 1979; *Intentionality*, Cambridge University Press, 1983; J. Searle e D. Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge University Press, 1985; *Minds, Brains and Science*, Londres, Penguin Books, 1989.

⇒ D. Holdcroft, *Words and Deeds*, Oxford Clarendon Press, 1978; F. Recanati, *Les énoncés performatifs*, Paris, Ed. de Minuit, 1981; D. Vanderveken, *Les actes de dis-*



*cours*, Liège, Mardaga, 1988; *Meaning and Speech Acts*, vol. I, Cambridge University Press, 1990; vol. II, Cambridge University Press, 1991; E. Lepore e R. Van Gulick, *John Searle and his Critics*, Oxford, Blackwell, 1991.

Paul GOCHET

## SÊNECA, século I

(L. Aneu Sêneca)

Tanto por sua obra política como por sua obra escrita, Sêneca pertence à filosofia. É, com toda a justiça, um dos representantes mais célebres da “filosofia vivida”, característica do espírito romano. Situa-se, cronológica e espiritualmente, entre um Catão de Útica e o imperador Marco Aurélio. Seu pensamento, filiado à tradição escolar helênica e romana, também foi marcado pelas experiências por que passou.

Sêneca é oriundo de uma família romana instalada na província de Bética, em Córdoba, uma cidade que conservara simpatias pelo partido pompeano e tradições de rigor moral. O menino (nascido por volta de 2 a.C., mas isto é muito incerto) foi levado a Roma muito cedo e foi lá que recebeu sua formação, tanto com o retórico como com os filósofos, dos quais foi um ouvinte assíduo e entusiasta. Conheceu também, durante a adolescência, o ensino de Átalo, um estóico, depois o do “pitagórico” Sócion, um alexandrino místico, que iniciou o rapaz numa vida ascética. Outro mestre, Papírio Fabiano – discípulo do estóico romano Q. Sexto Nigro, que escrevia e lecionava em grego, mas cujas idéias eram totalmente romanas –, acentuava a possibilidade que o homem tem de conseguir uma vida feliz, à força de coragem e energia. Tudo indica que Papírio Fabiano deu ao ensino de Sexto sobretudo uma forma eloqüente, que seduzia o jovem Sêneca. Lecionava em latim.

No entretempo, o jovem Sêneca começava a “carreira das honrarias”, mas foi impedido de disputar a questura em razão de uma saúde precária. A fim de se tratar, foi ao Egito, para junto do tio que era o *praefectus* de lá. Seduzido por esse país, começa um livro sobre *A Geografia e a Religião do Egito* (hoje perdido) e avalia a importância desse reino (onde o imperador é rei),

política e espiritualmente. Restabelecida a saúde, volta a Roma, onde reveste as magistraturas tradicionais, ligando sua situação às dos filhos de Germânico. Isso proporcionou-lhe atravessar, não sem tempestades, tempos difíceis, mas causou também seu exílio na Córsega, quando Messalina triunfou sobre as sobrinhas de Cláudio. Sêneca ficou na Córsega de 41 a 49; chamado de volta por Agripina, que se casara com Cláudio, foi o “preceptor” de Nero e, depois do advento deste em 54, passou a ser o respeitado conselheiro e condutor, junto com Burro, o prefeito do pretório, da política imperial. Pouco a pouco, Nero procura sacudir o jugo. Livra-se primeiro da mãe (março de 59) e depois, sob a influência de Popéia, reduz a influência de Sêneca, que se retira para um semi-isolamento a partir de 62 e escreve a maior parte de sua obra, fruto de suas leituras e de suas experiências. Mas a oposição se cristaliza em volta dele e é envolvido, talvez sem o merecer, na repressão que acompanhou a descoberta da conjuração de Pisão. Morreu por ordem de Nero, em 19 de abril de 65.

De Sêneca, chegaram até nós, além de nove tragédias, doze *diálogos*, sete livros *Sobre Benefícios*, sete livros de *Questões Naturais* (problemas referentes à meteorologia, à geografia, ao mundo físico em geral), um “diálogo” dedicado a Nero sobre a *Clemência*, e, enfim, vinte livros de *Epístolas* a seu amigo Lucílio (mas essa coletânea abrangia mais livros que não chegaram até nós). Dispomos de fragmentos de obras perdidas: *Sobre a Amizade*, *Exortações à Filosofia*, *Do Casamento*, *Filosofia Moral* (tratado sobre a psicologia e os comportamentos humanos), *Sobre a Superstição*, *Geografia da Índia*, *Vida de seu Pai*. Poremos à parte *Apocolocyntosis*, sátira em verso e em prosa que ridiculariza o imperador Cláudio e que foi composta no momento em que Nero deveria ser visto pela opinião pública como um novo Augusto.

Durante os anos que seguiram o exílio, Sêneca interroga-se sobre a ideologia capaz de sustentar o principado e de transformá-lo no melhor regime possível. A monarquia romana deve, segundo ele, ser à imagem do Universo, que um único Deus dirige, de acordo com as regras da Razão. Assim como Deus é o modelo de todas as

“virtudes” e como o Sábio chega à excelência entre os homens, assim também o imperador fará a Razão reinar no mundo submetido a Roma (*De clementia*). Assim se aplica, de uma maneira inesperada, o *naturam sequi* do estoicismo.

Podemos seguir a evolução de Sêneca através da cronologia de suas obras. Sua primeira obra conhecida por nós é uma *Consolação* dirigida a certa Márcia pela morte do filho. Consolação muito genérica, que aceita uma concepção espiritualista (quase platônica) da alma, idéia de que se afastará um pouco no fim de sua vida, considerando que a sobrevivência pessoal é hipotética e que o que importa é a ascese que apaga em nós a angústia da morte. Os três livros do *De ira*, escritos durante os primeiros meses de Cláudio, e destinados de fato a este, mostram que o poder político deve libertar-se da paixão. Nisso sobreveém o exílio, Sêneca consola sua mãe, Hélvia, insistindo no caráter “indiferente” das pretensas infelicidades e o recurso, sempre aberto, à meditação sobre o Universo. No entanto, ele solicita o fim de seu exílio, por intermédio de Políbio, libertado e “ministro” de Cláudio; procedimento que lhe é censurado, mas que é compreensível e mostra somente que um aspirante à sabedoria não deve ser intransigente e adotar uma atitude obstinada e sim adaptar-se à realidade. Essa flexibilidade é a condição da ação; a divisa do estóico é *hominibus prodesse* (ser útil aos homens), e Sêneca sabe que o pode ser.

Chamado de volta por Agripina, publica o diálogo *Sobre a Brevidade da Vida*, que convida seu sogro a romper com tudo o que lhe mobiliza o tempo e a energia. No mesmo momento em que ele próprio vai tornar-se “ministro”. Contradição? Antes sacrifício consciente de sua independência ao Bem universal. Durante esse período, mostra ao jovem amigo Sereno que a conquista da calma interior é possível (*De tranquillitae animi*, *De constantia sapientis*, *De otio*) a despeito dos reveses da existência. Ao irmão Novato, mostra as condições da Vida feliz (*De vita beata*). O tratado *Dos Benefícios* esboça as condições de uma solidariedade social; ao passo que o *De prudentia* reafirma o caráter ilusório daquilo a que chamamos males, o único bem residindo na “virtude” (o *honestum*).

As *Epístolas a Lucílio* (talvez interrompidas pela morte) resumem essa experiência espiritual, mostrando o caminho para a autonomia interior. Foram sobretudo elas que inspiraram os “moralistas” franceses ao longo de toda a Idade Média e sobretudo nos séculos XVI, XVII e XVIII.

• *Opera quae supersunt*, ed. Haase, Leipzig, 2ª ed. 1881-1886, nova ed., Tuebner, 1905-1917; *Oeuvres* em 17 vol., Paris, Belles Lettres, 1922-1964; E. Brehier, trad., *De la constance du sage, De la tranquillité de l'âme, De la brièveté de la vie, De la vie heureuse, De la Providence, Lettres à Lucilius*, comentários L. Bourgey; J. Brunshwig, *Les Stoïciens*, Gallimard, La Pléiade, 1962.

⇒ P. Aubenque e J.-M. André, *Sénèque*, Seghers, 1964; Miriam T. Griffin, *Seneca, a Philosopher*, in *Politics*, Oxford, 1976; Marc Rozelaar, *Seneca*, Amsterdam, 1976; P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, 1978; P. Grimal, *Sénèque*, Fayard, 2ª ed., 1991.

Pierre GRIMAL

## SEXTO EMPÍRICO, séculos II-III

Médico grego e um dos principais chefes da escola cética, Sexto Empírico foi aluno de Heródoto de Tarso, por sua vez discípulo de Menódoto. Galeno (falecido por volta de 200) fala com frequência de Heródoto e de Menódoto, mas nada diz de Sexto Empírico. Este devia ser contemporâneo de Galeno, um pouco mais jovem. Deve ter vivido no final do século II e início do século III d.C. Não deve ser confundido com Sexto de Queroneia, sobrinho de Plutarco. Não se sabe de onde era originário, nem onde viveu e ensinou. Conhecia Atenas, mas não era natural de lá. Um depoimento o situa entre os médicos da escola empírica. Todavia, nas *Hipotiposes* (I, 236), ele tende mais para os metódicos. Censura os empíricos de afirmar dogmaticamente o caráter inapreensível do que é oculto (*adélon*), enquanto os metódicos se atêm ao que aparece, sem se pronunciar num sentido ou noutro sobre as coisas ocultas, de sorte que “há um parentesco entre a orientação dos médicos metódicos e o ceticismo”. Mas, na obra *Contra os Dogmáticos*, posterior às *Hipotiposes*, é mais favorável aos empíricos. Dado que os metódicos se prendem, em dado caso, ao que há de geral, ao passo que

os empíricos levam em grande conta circunstâncias puramente individuais e “idiossincrasias”, não se pode duvidar da afinidade do ceticismo de Sexto, que insiste tanto na diversidade das circunstâncias e dos indivíduos (cf. a exposição dos tropos de Enesidemo, *HP*, I, XIV), com o empirismo médico, e isso mesmo que os preceitos do método sejam apenas indicados de passagem e por alusão no que nos resta dele, pois suas obras de medicina estão perdidas.

A obra de Sexto, tal como chegou até nós, compreende: 1) os três livros das *Hipotiposes* ou *Esboços Pirrônicos*; 2) os cinco livros do *Adversus Dogmaticos* (“Contra os Dogmáticos”) e os seis livros do *Adversus Mathematicos* (“Contra os Professores de Ciências”), comumente citados sob o título unitário de *Adversus Mathematicos*, em onze livros, a saber:

- Adv. Math.*, I: *Adv. Grammaticos*, “Contra os Gramáticos”.  
 – II: *Adv. Rhetores*, “Contra os Retóricos”.  
 – III: *Adv. Geometras*, “Contra os Geômetras”.  
 – IV: *Adv. Arithmeticos*, “Contra os Aritméticos”.  
 – V: *Adv. Astrologos*, “Contra os Astrônomos”.  
 – VI: *Adv. Musicos*, “Contra os Músicos”.  
 – VII: (= *Adv. Dog.*, I): “Contra os Lógicos”, I.  
 – VIII: (= *Adv. Dog.*, II): “Contra os Lógicos”, II.  
 – IX: (= *Adv. Dog.*, III): “Contra os Físicos”, I.  
 – X: (= *Adv. Dog.*, IV): “Contra os Físicos”, II.  
 – XI: (= *Adv. Dog.*, V): “Contra os Moralistas”.

O *Adversus Dogmaticos* desenvolve e comenta o que está, de um modo mais sumário, nas *Hipotiposes* II e III. Portanto, há certo número de passagens que devem ser estudadas paralelamente no *Contra os Lógicos* e no livro II das *Hipotiposes*, no *Contra os Físicos* e na parte física do livro III das *Hipotiposes*, no *Contra os Moralistas* e na parte ética desse mesmo livro III. Damos como exemplo o paralelismo entre o *Contra os Lógicos* e as *Hipotiposes* II:

	<i>Hyp. Pyrrh.</i>	<i>Adv. Log.</i>
As partes da filosofia	II, 12 s.	I, 1-26
Do critério da verdade	II, 14-21	I, 27-37
O critério da verdade: o agente	II, 22-47	I, 268-286
O critério da verdade: o instrumento	II, 48-69	I, 287-369
O critério da verdade: o ato	II, 70-79	I, 370-446
A verdade	II, 80-84	I, 38-262
A existência do verdadeiro	II, 85-96	II, 1-140
O sinal	II, 97-133	II, 141-299
A demonstração	II, 134-203	II, 300-481

Assim, a segunda obra de Sexto é uma continuação da primeira. Esta, as *Hipotiposes*, é um resumo do ceticismo, talvez destinada a iniciantes. Se a obra de Sexto é, como se disse, uma “compilação”, é uma compilação não servil. Sexto segue, de fato, um método, o da *historia*, preconizado pelos médicos empíricos, que acarreta objetividade, espírito crítico e escrúpulo no manejo da matéria histórica. Dito isto, embora sua obra nos ofereça uma visão de conjunto do ceticismo antigo, é menos tal como ele foi realmente do que como aparecia a si mesmo no final do século II. Pois a inteligência que o ceticismo tinha de si mesmo era por sua vez condicionada pela inteligência que tinha do dogmatismo. Ora, desde Pirro, que filosofava contra Aristóteles, ou seja, contra o maior dos platônicos, a mentalidade filosófica se modificara profundamente. No tempo dos últimos céticos, antes do renascimento do platonismo, só se concebia o dogmatismo sensualista; era quase impossível conceber o Idealismo especulativo, o realismo das Idéias. É por isso que a crítica cética do dogmatismo em Sexto se efetua nos âmbitos do dogmatismo sensualista, principalmente estoíco.

É lamentável que Sexto, que cita muitos filósofos dogmáticos, fique quase mudo sobre os céticos. A heterogeneidade do texto, em que a força, a profundidade e a sagacidade acompanham-se de razões erradas e sofismas ridículos, indica a heterogeneidade das fontes, no entanto geralmente difíceis de identificar. Há consenso sobre a importância decisiva que deve ter tido a sistematização de Enesidemo; ainda assim trata-se, em Sexto, de um Enesidemo adaptado, às vezes repensado. De qualquer modo, é certo que se inspirou em muitos outros filósofos, céticos sobretudo, tais como Tímon e Menódoto, neo-acadêmicos, tal como Clitômaco, estoícos, tal como Antioco de Ascalão.

Limitemo-nos, aqui, a indicar os traços particulares do ceticismo de Sexto e alguns pontos fortes de seu anti-sistema.

**O fenomenismo** – O traço fundamental desse ceticismo é ser, contrariamente ao ceticismo de natureza metafísica de Pirro e de Enesidemo, um ceticismo antimetafísico e empirista. Pirro en-

tendia o *ou mallon*, “não mais”, universalmente, de maneira que se anulasse a diferença entre a aparência e o ser e se concebesse uma nova noção da aparência, como aparência pura e sem exterior, aparência absoluta, que é o todo. Sexto não questiona de forma alguma a ontologia comum e o dualismo do senso comum e das filosofias dogmáticas: dualismo do fenômeno e do objeto transfenomênico. Há coisas: tudo que podemos dizer é como elas nos *afetam*, e não o que são. A *epoché* já não tem a radicalidade pirrônica: é apenas uma suspensão do juízo “a respeito da natureza dos objetos exteriores”. Há, de um lado, o objeto exterior (*to hypokeimênon*), do outro, o sujeito, que não lida com o próprio objeto exterior, mas somente, imediatamente, com seu fenômeno, ou seja, com um efeito “diferente da causa que o produziu” (*Adv. Math.*, VII, 383). É significativa a seguinte definição do ceticismo: “O ceticismo é o método (*dynamis*, faculdade) que consiste em opor fenômenos e puras noções do espírito (*nooumena*) de todas as maneiras possíveis, para chegar, por meio da força igual (*isostheneia*) das coisas e das razões opostas, primeiro à suspensão do juízo, depois à ataraxia” (*HP*, I, 8). Sexto especifica imediatamente que os “fenômenos” são os “dados sensíveis” (*ta aisthêta*), ao passo que os “númenos” são os “inteligíveis” (*ta noêta*). Por “sensíveis”, entende as qualidades sensíveis “como branco e preto, doce e amargo”, por “inteligíveis”, noções tais como “bonito e feio, legal e ilegal, pio e ímpio” (*Adv. Math.*, VIII, 176). Deve-se pensar não no “inteligível” platônico, mas no *noêton* estoico: pura visão do espírito sem realidade fora de nossa concepção, pois apenas os corpos percebidos pelos sentidos existem substancialmente. A definição de Sexto se insere no contexto do sensualismo estoico, mas seu fenomenismo reduz os dados sensíveis apenas a afeições do sujeito percipiente, tornando-se inapreensíveis os objetos-causas. De um lado os fenômenos, do outro as coisas ocultas (*adela*), “e fora disso não há nada” (*Adv. Math.*, VIII, 31, 316). As famosas sentenças e expressões céticas, notadamente o *ou mallon*, já não devem ser entendidos universalmente: usamo-las, diz Sexto (*HP*, I, 208), apenas “para o que é obscuro” e não para os fenô-

menos. Assim o ceticismo fenomênico supõe preservada a distinção entre a aparência e o ser.

Uma “ética do senso comum” (G. Reale) – Um elemento essencial da atitude pirrônica é a radical indiferença (*adiaphoria*) para com todas as soluções que a vida nos propõe. Nenhuma mais do que outra pode pretender-se fundamentada. Isso não conduz à inação: ao contrário, libera, em cada indivíduo, o talento prático, estritamente individual, irreduzível a qualquer discurso. Cada pirrônico se concebe, por mais limitada que seja sua esfera de atividade, como uma espécie de pequeno Alexandre cuja liberdade não tem limites. Pode escolher o conformismo, ou o não-conformismo, e não aconselha um mais do que o outro. Pode ir à feira, lavar ele mesmo o porco, ou brincar de conquistar a Ásia. Sua vida é tão bela, tão feliz de um jeito como de outro: uma mesma luz a perpassa. Sexto não concebe essa sublimidade da indiferença. Evita empregar a palavra. O cético sem dúvida vive *adoxastôs*, ou seja, sem opinião definida sobre o bem e o mal, sem “dogma”, mas ele acrescenta: “empiricamente” (*empeirôs*), o que quer dizer: conforme a experiência da vida, observando o que pertence à conduta comum da vida, segundo o costume (*synetheia*). Isso significa quatro coisas (*HP*, I, 23-24): seguir as indicações e sugestões dos sentidos e da inteligência, seguir o impulso necessário de nossas “disposições passivas” (a fome, por exemplo, que nos obriga a comer, a sede, a beber), seguir as leis e os costumes do país e, desse ponto de vista, preferir, por exemplo, a piedade à impiedade, enfim, adquirir os conhecimentos práticos que permitem exercer uma arte. Assim como a indiferença é substituída pela escolha filosófica da vida sem filosofia, também a *apatia* pirrônica é substituída pela *metriopatía*. A *ataraxia*, que se segue à suspensão do juízo, é puramente intelectual. O sábio continua a ter fome ou frio. Entretanto, como já não vê na dor e nas afeições penosas males objetivos, suprime, na perturbação que sente, tudo aquilo que provinha de seus juízos errados, e assim a reduz. A ataraxia é condição da *metriopatía*.

A dialética negativa – Com exceção do primeiro livro das *Hipotiposes*, que é uma exposi-

ção do pirronismo, a obra de Sexto tem um caráter puramente crítico. Não se pode resumir seus princípios, já que são os do adversário, como requer o método da dialética negativa, valorizado pelos neo-acadêmicos e conhecido por Enesídemo, uma vez que se formara na Academia. Basta indicar alguns pontos fortes:

1º A impossibilidade de um critério que permita distinguir o verdadeiro do falso. É possível situar-se sob três pontos de vista, considerar ou o sujeito que se supõe conhecer a verdade, ou o meio pelo qual ele a conhece, ou o ato segundo o qual se opera o discernimento do verdadeiro: a) Será o homem o juiz da verdade? Mas o que é o homem? Não o podemos saber. Dir-se-á que ele é um composto de corpo e alma? Mas não se sabe o que é o corpo, e a alma é objeto de intermináveis controvérsias. Admitamos porém que o homem seja juiz da verdade. Nesse caso, a quem pertence a decisão? A todos os homens? Como estabelecer o acordo? A apenas um? Como escolhê-lo? Será o sábio? Qual sábio? O dos estoicos ou o de Epicuro? O dos cirenaicos ou o dos cínicos? etc.; b) Por outro lado, qual “instrumento” o homem empregará para julgar e decidir? Os sentidos? Mas eles se contradizem continuamente, de um homem para outro, entre eles, e, no mesmo homem, de um momento para outro; aliás, eles só nos dão modificações subjetivas e em nada nos revelam a natureza das coisas. Será o entendimento? Mas como o entendimento do interior do homem poderá atingir o exterior?; c) Quanto ao ato “segundo o qual” se opera o discernimento, a saber, de acordo com os estoicos, a “representação compreensiva”, ela permanece subjetiva, e ela própria necessita de um critério de sua correspondência com o objeto, critério que exigirá por sua vez um segundo, e assim por diante até o infinito.

2º A crítica do sinal indicativo. Os estoicos haviam distinguido dois tipos de sinais. Os primeiros lembram somente outros fenômenos aos quais uma experiência anterior no-los mostrou associados: o relâmpago é o sinal do raio, a fumaça do fogo. São sinais *comemorativos*. Os segundos revelam-nos o que está para além do fenômeno: as substâncias e as causas. São sinais *indicativos*. Sexto não levanta nenhuma dificulda-

de contra os sinais comemorativos, que tornam possíveis a arte e a prática. Mas nega a existência dos sinais indicativos. Com efeito, o sinal e o que ele significa são relativos um ao outro. Ora, de duas coisas correlativas, direita e esquerda, por exemplo, não se pode conhecer uma sem conhecer a outra. Portanto, não se pode compreender o sinal enquanto sinal sem o que ele significa. Em consequência, cumpriria que conhecêssemos, ao mesmo tempo, ele e o que ele deve revelar-nos: assim, ele nos seria inútil. O sinal não pode preceder na ordem do conhecimento o que ele significa. Logo, não há sinais indicativos. Tudo o que é fenomênico só pode remeter ao fenômeno.

3º A crítica da noção de causa. Sexto aborda a crítica do dogmatismo físico mediante o exame da causa mais eficiente de todas, Deus (*HP*, III, 2-12), empenhando-se em manter o equilíbrio entre a afirmação e a negação. Mostra depois que a própria noção de causa é contraditória. Pois, como conceber a relação entre causa e efeito? A causa, como o sinal, é algo relativo. Uma causa só pode ser assim denominada em relação a seu efeito. Portanto, a causa não pode preceder o efeito, já que, antes do efeito, ela ainda não é causa; nem o acompanhar pois, sendo ambos dados simultaneamente, não se pode distinguir qual é a causa, qual é o efeito; nem o seguir, pois seria absurdo demais. E, também, como imaginar a causa e o efeito? Corporal ou incorporalmente? E Sexto se põe a mostrar que o corporal não pode produzir o incorporeal, nem o incorporeal o corporal, nem o corporal o corporal, nem o incorporeal o incorporeal. Maneja, aliás, sempre com maestria a *divisio Carneada*.

• H. Mutschmann e J. Mau, *Sexti Empirici Opera*, t. I, Leipzig, 1912 (1958); t. II, 1914; t. III, 1961 (vol. IV, *Indices*, K. Janáček, Leipzig, 1962); R. G. Bury, *Sextus Empiricus, with an English Translation*, 4 vol., Londres-Cambridge (Mass.), 1933-1949, reimp. 1967. – Trad. franc.: [Cl. Huart], *Les Hypotyposes ou Institutions pyrrhoniennes de S. E.*, s.l., 1725, Londres, 1735; J. Grenier e G. Goron, *Oeuvres choisies de S. E. (Contre les Physiciens, I, 1-194, Contre les Moralistes, Hypotyposes)*, Paris, 1948; J.-P. Dumont, *Les sceptiques grecs*, textos selecionados, Paris, 1966 (longos trechos das *Hypotyposes*).

⇒ V. Brochard, M. Dal Pra, J.-P. Dumont, A. Goedeckemeyer, G. Reale (t. IV), L. Robin: v. art. “Pyrrhon”; E. Bréhier, Le mot



*noëton et la critique du stoïcisme chez Sextus Empiricus, Rev. Et. anciennes*, 16, 1914; W. Weintz, *Studien zu Sextus Empiricus*, Halle, 1932 (1972); K. Janáček, *Prolegomena to Sextus Empiricus*, "Acta Univ. Palack. Olomucensis", Olmutz, s.d. (1958); *Sextus Empiricus' Sceptical Method*, Praga, 1972.

Marcel CONCHE

# SHAFTESBURY Anthony Ashley conde de, 1671-1712

Filósofo inglês. Seu avô, o primeiro Lorde Shaftesbury, era um político muito conhecido, líder *whig*, banido da Inglaterra depois de conspirar contra Carlos II. Foi ele que confiou a educação de Anthony Ashley ao filósofo Locke. O jovem Anthony faz estudos muito brilhantes e lê grego e latim correntemente já aos onze anos de idade. Por toda a vida guardará o gosto pela cultura antiga e sua filosofia será impregnada de platonismo e de estoicismo. Shaftesbury estuda filosofia, a de Locke e a dos platônicos de Cambridge, notadamente Henry More e Whichcote, dois filósofos que exercerão uma profunda influência sobre sua obra futura. Em 1683, Anthony Ashley entra na escola de Winchester, onde ficará até 1686, ano em que parte para Paris e depois para a Itália, Áustria e Alemanha. Em 1695 é eleito deputado na Câmara dos Comuns, mandato que conservará até 1698. Nessa data, parte para a Holanda onde empreende estudos de medicina e conhece o célebre filósofo Bayle, de quem ficará amigo. Em 1699, com a morte do pai, Anthony Ashley se torna Lorde Shaftesbury. Militar na Câmara dos Lordes no partido *whig*. Em 1702, a ascensão ao trono da rainha Ana e o mau estado de sua saúde o levam a afastar-se da política. Apaixona-se então pelas artes e pela filosofia. Em 1707 publica *Carta sobre o Entusiasmo*. Em 1709 manda publicar *Rapsódia Filosófica, Ensaio sobre a Liberdade da Zombaria e do Gracejo*, em 1710, *Solilóquio*, em 1711, *Características*, que retoma várias de suas obras anteriores. O fim de sua vida é dedicado ao estudo e à família: em 1709 casara-se com Jane Ewer, com quem teve um filho em 1711. Mas sua saúde, sempre precária, declina cada vez mais: com a piora da asma, troca a Inglaterra por Nápoles, onde fica conhecendo inúmeros artistas cujas

observações o ajudarão a escrever seu livro, *Plástica*. Em 1712 redige *Carta sobre o Desenho*. Entretanto, a doença piora cada vez mais e acaba matando Anthony Ashley em 15 de fevereiro de 1712 em Nápoles.

A filosofia de Shaftesbury, tão pouco sistemática quanto possível, é difícil de resumir; mesmo assim teve considerável influência sobre o desenvolvimento das idéias no século XVIII, e não somente na Inglaterra. Butler e Hutcheson devem muito a Shaftesbury, assim como toda a escola do senso moral. Hume faz dele um dos fundadores da "ciência da natureza humana". Leibniz admira-o e confessa depois de lê-lo: "Encontrei quase toda a minha Teodicéia antes que ela nascesse." Voltaire assinala a importância de Shaftesbury, ao passo que o jovem Diderot fica entusiasmado com ele, traduz o *Ensaio sobre o Mérito e a Virtude* e se torna por uns tempos seu discípulo. Kant, em seu período pré-crítico, lê Shaftesbury e acha que seus *Ensaio*s, assim como os de Hume e de Hutcheson, são uma louvável investigação para descobrir "os primeiros princípios de toda moralidade". A filosofia de Reid também é devedora do autor das *Características*.

Shaftesbury é, junto com Leibniz, o grande representante do otimismo metafísico no início do século XVIII. Para ele, o mundo e o homem são fundamentalmente bons, criaturas de um Deus que por sua vez é pura bondade. O mundo é um cosmo, uma ordem boa, um sistema maravilhosamente organizado, onde há um lugar para cada coisa e onde cada coisa está no seu lugar. A influência de Platão, de Plotino e dos estóicos é aqui muito visível: o mundo é fundamentalmente belo e bom e manifesta a beleza e a bondade divinas. O mundo é um grande vivente dotado de uma alma; todos os viventes são solidários uns dos outros, os seres formam uma corrente na qual cada parte depende estreitamente das outras e do todo. Cada ser foi criado para desempenhar um papel no todo: Shaftesbury escreve, por exemplo, "as teias de aranha são feitas por asas de mosca". Na criação, uma profusão de sistemas diferentes se reúnem para formar apenas uma ordem de coisas. A natureza é apenas um único e vasto sistema composto por todos os seres. Shaftesbury afirma, com Platão, a unidade dos valores: o

Bem, o Belo e o Verdadeiro são apenas uma única e mesma coisa, de modo que, em sua filosofia, metafísica moral e estética estão estreitamente ligadas. O mal, como o feio, são apenas aparência: o que é mau ou feio no plano do elemento concorre para o bem maior do todo. A justiça e a bondade são independentes de Deus que lhes é submetido. Portanto, é sobretudo submetendo-se à ordem do mundo que se pode adorar Deus, e não praticando um culto que ele nos teria ordenado seguir. Para Shaftesbury, a religião é acima de tudo religião natural, mesmo que ele conceda um lugar para a revelação, razão pela qual o deísmo do século XVIII falará em seu nome. A moral é independente de qualquer religião particular. Ser virtuoso é aceitar submeter em si os princípios inferiores da ação aos superiores, ou seja, os desejos sensíveis à razão e as considerações do amor-próprio ao sentimento do bem comum. Para Shaftesbury, sabemos instintivamente o que é o bem e o que é o mal e o que devemos fazer em dada situação: temos um senso moral. Há em nós uma inclinação natural que nos leva, se aceitamos segui-la, a agir bem. Shaftesbury diz, dirigindo-se a seu leitor: “Só sereis bom quando fizerdes o bem por afeto e de coração.” Portanto, é errado supor, como Hobbes, que o homem só age sob o domínio do interesse. Aliás, o amor-próprio e o interesse não se opõem diretamente ao senso do bem público. Shaftesbury insiste, como o farão depois dele Butler e Hutcheson, no fato de que cada qual tem seus deveres para consigo mesmo e que, em razão da solidariedade que liga todos os homens, podem coexistir interesse próprio e interesse público. O mérito ou a virtude dependem do conhecimento da justiça, e da vontade, que aceita submeter no ser que ela dirige o inferior ao superior. A virtude culmina no amor pelo que existe, na contemplação da ordem do mundo. Essa contemplação conduz à felicidade. Não há verdadeira felicidade sem virtude; mais ainda, a verdadeira felicidade consiste na virtude. Quem crê que felicidade e virtude se opõem está enganado: se é verdade que, em circunstâncias particulares, a vontade de ser virtuoso entra em conflito com certos prazeres, não se deve esquecer que o prazer não é a felicidade, e um cálculo racional mostra ao agente que apenas a vir-

tude proporciona o máximo de felicidade. As paixões que deixam o homem vicioso o lançam em grandes tormentos, ao passo que a virtude traz paz e felicidade. Shaftesbury, antes de Bentham, fala “de aritmética moral” (a expressão é dele). Portanto, é possível transformar a moral numa verdadeira ciência. A virtude se manifesta pela preeminência no homem de sentimentos altruístas: é na simpatia e na busca do bem-estar de seus semelhantes que o homem é virtuoso e encontra a felicidade. O filósofo observa “que o principal meio de ficar bem consigo mesmo e, por conseguinte, ser feliz é ter as afeições sociais íntegras e enérgicas; e que carecer dessas afeições, ou tê-las defeituosas, é ser infeliz”. Compreende-se então que não se deve buscar recompensa fora da virtude. Esta é para si mesma sua própria recompensa. O autor das *Characterísticas* combate todos os moralistas que baseiam no desejo das recompensas do além a busca da virtude: para ele, um homem que só é bom por temor do castigo de Deus, ou por desejo das recompensas por ele prometidas, não é verdadeiramente virtuoso e porta-se mais como escravo do que como homem livre. Deve-se amar a virtude por si mesma.

A política de Shaftesbury está totalmente calçada na tese da sociabilidade natural do homem: por natureza o homem é feito para viver com seus semelhantes e para constituir uma sociedade. Portanto, não existe nada da ordem de um contrato social. Shaftesbury opõe-se a Hobbes: o homem não é lobo do homem e não há necessidade de coagi-lo a viver em grupo. O Estado não é uma construção artificial, um monstro, um Leviatã que se imporia pela força aos indivíduos. Por isso é que deve deixar aos cidadãos a liberdade de agir e sobretudo de pensar. Fiel a seus princípios *whigs*, Anthony Ashley defende as liberdades do indivíduo e preconiza a tolerância, notadamente em questão de opinião. Fala da “inestimável liberdade de pensar e de escrever”. Não é pela repressão dos magistrados que se pode corrigir um erro de opinião, mas, “quando um homem raciocina mal, cumpre trazê-lo de volta à razão que é seu juiz competente”. Em *Carta sobre o Entusiasmo*, lê-se que não é com a força que o Estado deve lutar contra as desor-

dens provocadas por opiniões exacerbadas (por exemplo, as que são geradas pelo fanatismo e pelo entusiasmo religioso), mas deixando a crítica dos espíritos esclarecidos exercer-se livremente e permitindo a esta usar a arma do ridículo e da zombaria. É com o ridículo e não com a repressão exercida pela força pública que se pode triunfar sobre o entusiasmo, quando este assume uma forma que ameaça a paz civil. Mas não se trata em hipótese nenhuma de querer governar os espíritos no terreno da fé ou da filosofia. Shaftesbury exclama a esse respeito: “Pôr limites à imaginação e à especulação dos homens é uma loucura.” Não há maior tarefa política do que a que consiste em promover a liberdade: “O único meio de conservar a razão e o espírito na terra é deixá-los usufruir a plena liberdade.” A liberdade política é o princípio de todas as virtudes sociais e produz o desenvolvimento intelectual e econômico de uma nação. Para Shaftesbury, assim como para Platão, a tirania é o pior dos males; combate também o absolutismo monárquico e defende as monarquias constitucionais. Como Hume mais tarde, defende o sistema do equilíbrio dos poderes. O melhor Estado é aquele formado por uma confederação de pequenas cidades. A constituição é o conjunto de grandes princípios com os quais todos os cidadãos estão de acordo e que lhes dão consciência de sua solidariedade e de pertencerem todos a uma mesma entidade espiritual: a nação. É pela mesma razão que Shaftesbury é partidário da existência de uma religião de Estado: é necessário que um povo seja dirigido pelo Estado em sua religião. Porque é fácil errar no campo religioso e agir de um modo que perturba a ordem pública e destrói os princípios da moralidade deixando o ódio e o fanatismo prevalecerem sobre o amor ao próximo. O Estado deve praticar a tolerância mas deve também controlar o que ensinam as diversas religiões praticadas em seu território, para evitar a sedição e impedir o desenvolvimento de idéias que conduziriam à ruptura do laço civil. Embora Shaftesbury ataque o fanatismo e o entusiasmo religioso, defende com convicção a religião natural, totalmente fundamentada na piedade moral. E não rejeita a revelação cristã, mas submete esta à autoridade absoluta da razão, norma que serve de parâmetro

para julgar tudo o que existe. A moral é independente da religião e serve para julgar todas as religiões positivas. Shaftesbury recomenda: “Aplicai-vos em conhecer o que é bom. Quando a razão vos tiver mostrado o que é bom e o que é mau, tereis uma regra suficiente para julgar a Revelação.” Shaftesbury tampouco rejeita por completo a crença nos milagres, mas não é dela que o Evangelho tira sua autoridade. De uma maneira muito característica de sua filosofia religiosa, Shaftesbury escreve: “Sem a bondade intrínseca dos dogmas e dos preceitos evangélicos, os milagres só teriam pouco efeito, poucos poderes.” Shaftesbury não acredita que seja possível demonstrar a existência de Deus *a priori*, ou seja, partindo da análise da idéia de Deus. A existência de Deus é demonstrada *a posteriori*, a partir da contemplação da ordem do mundo. Deus revela-se primeiro a nós pela beleza do mundo que criou. Deus é o organizador supremo. O teísmo é a atitude religiosa natural do homem: “Crer que tudo foi feito e organizado, que tudo é governado da melhor forma por uma única inteligência essencialmente boa é ser um perfeito teísta.” O ateu é quem não é capaz de perceber que desordem e mal não passam de aparências. Na *Carta sobre o Entusiasmo*, Shaftesbury vincula o ateísmo ao mau humor. O ateu, como o carola, é um melancólico. Ao contrário, o bom humor é o melhor fundamento da piedade e da verdadeira religião. Finalmente, tanto em matéria de religião como de moral, Shaftesbury reporta-se à autoridade do senso comum (um de seus livros intitula-se: *Sensus Communis* ou *Ensaio sobre a Zombaria e a Jovialidade*). Shaftesbury define de modo preciso o senso comum num texto que prenuncia tanto Thomas Reid quanto, mais perto de nós, G. E. Moore: o senso comum não é o parecer do maior número de pessoas, pois este em geral é mais fundamentado na paixão e na prevenção do que na razão e, de qualquer modo, muda com o tempo. Mas há certos assuntos sobre os quais os homens raciocinam da mesma maneira porque partem das “mesmas noções comuns”. Shaftesbury julga: “Existem verdades morais e filosóficas tão evidentes por si mesmas que seria igualmente racional acreditar que todo o gênero humano está entregue à loucura e ao

mesmo gênero de loucura como admitir seriamente objeções contra o conhecimento natural, a razão fundamental e o senso comum.” É sobretudo no campo da prática, em especial no da moral e da religião natural, que existem essas noções comuns. Entre elas, está a da existência de um Deus Providência que organizou tudo e dispôs da melhor forma possível e que criou o homem para que fosse feliz no exercício da virtude.

No campo da reflexão sobre a arte, foi profunda a influência de Shaftesbury, sendo ele um dos que contribuíram para a criação de uma estética que se pretende científica. Sua estética repousa na idéia de que existe em nós um senso estético inato, como existe um senso moral. O homem apreende imediatamente o que são o belo e o harmonioso. A percepção das belas formas sensíveis ajuda o espírito a elevar-se progressivamente até a das formas inteligíveis: o belo sensível é o reflexo do belo moral que por sua vez se confunde com a beleza e a verdade intelectual. Shaftesbury desenvolve aqui temas próximos dos analisados por Platão no *Banquete*. O Belo é transcendente ao homem; a arte humana só pode ser imitação: cumpre recobrar no nível microcósmico humano a beleza e a harmonia que existem no macrocosmo. A arte imita a natureza, deve recriar em seu nível a ordem admirável do mundo. A arte, como já dizia Platão, é entusiasmo. O artista deve ser um entusiasta, não melancólico e sombrio como o carola, mas um “entusiasta discreto”. O artista é um inspirado, mas que não se leva a sério e sabe ser irônico em relação a si mesmo. A criação artística é homenagem prestada à ordem do mundo. Shaftesbury é um defensor do classicismo: imitar a natureza é criar um mundo no qual as partes são submetidas ao todo, o inferior ao superior; o artista não deve reproduzir tudo o que há no real ou dedicar-se à caricatura, não deve representar sentimentos violentos demais, mas, ao contrário, mostrar o triunfo da ordem sobre a desordem. Lê-se na *Carta sobre o Entusiasmo*: “A verdade é a maior potência do mundo, já que a própria ficção deve sujeitar-se a ela e deve parecer-se com ela para agradar.” O contemplador da obra de arte pode, se esta respeita os cânones clássicos, elevar seu espírito até a idéia do Bem.

A obra de Shaftesbury é imensa; sua atividade filosófica se desenvolveu em todas as regiões do saber percorridas pela filosofia ocidental. Embora o estilo de escrita de Shaftesbury tenha irritado alguns de seus leitores (em especial o Berkeley de *Alcífron*), não se pode contestar que seja muito pessoal e se destaque da prosa austera de muitos dos filósofos racionalistas de sua época. Em Shaftesbury, a filosofia não é apenas um saber, mas uma arte de viver. É com arte que Shaftesbury expõe suas idéias, e isto está bem de acordo com sua doutrina, uma vez que o Belo e o Verdadeiro são apenas uma única e mesma coisa para ele.

⇒ T. Fowler, *Shaftesbury and Hutcheson*, Londres, 1882; L. Stephen, *Dictionary of National Biography*; L. Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, Londres, 1902; e sobretudo: A. L. Leroy, *Mylord Shaftesbury: A Letter Concerning Enthousiasm*, tradução, introdução e notas, Paris, PUF, 1930.

René DAVAL

### SIMMEL Georg, 1858-1918

Filósofo e sociólogo alemão, nascido em Berlim e falecido em Estrasburgo. Georg Simmel lecionará filosofia em Berlim em 1900 (terá como alunos E. Bloch, G. Lukács e K. Mannheim), depois em Estrasburgo em 1914. Frequentará igualmente o “círculo Max Weber de Heidelberg”, ali exercendo forte influência e encontrando, ao redor de Weber, F. Tönnies, K. Jaspers, E. Lask e seus alunos de Berlim.

Embora a obra de Simmel pareça fragmentada, essa diversidade adquire sentido quando comparada à recusa constante que a fundamenta: “Sou muito pouco inclinado a encerrar a plenitude da vida numa sistemática simétrica.” Nesse sentido, em 1918 G. Lukács observa com pertinência que Simmel está próximo do impressionismo, opondo-se a qualquer modelo cristalizado, acabamento arbitrário e totalização predeterminada. De fato, o projeto de Simmel é o de apreender a vida em sua complexidade e em seu movimento. Noutras palavras, empregará continuamente um “ceticismo relativista”, por ele definido como uma “concepção metafísica do mundo totalmente positiva”.

O pensamento de G. Simmel é característico do descontentamento “anticapitalista” dos intelectuais alemães dessa época. De modo mais geral, insere-se numa perspectiva crítica antipcapitalista da cultura.

Em sua obra principal, *Filosofia do Dinheiro*, denuncia a subordinação da qualidade à quantidade, portanto a dominação do dinheiro sobre a vida social. Para Simmel, além de todos os objetos, são os valores humanos (tais como a honra, o talento ou a beleza) que se transformam em mercadorias, adquirindo assim um “preço de mercado”. Esse romantismo antipcapitalista, que luta contra a alienação provocada pelo capitalismo e pelo dinheiro na sociedade moderna, impõe-se quando Simmel relaciona “a própria essência do dinheiro” e “a essência da prostituição”.

Evidenciando as consequências do mecanismo da produção capitalista, Simmel não deixa de considerar a noção de fetichismo da mercadoria, desenvolvida por Marx, como um caso particular daquilo a que chama, globalmente, a “tragédia da cultura”. Esse percurso, que desvela o apagamento contínuo dos indivíduos diante das coisas, explica a visão trágica do mundo e sua abordagem metafísica, contidas nessa obra.

Como indica François Léger, “epistemologia, filosofia da história e sociologia estão, na obra de Simmel, estreitamente ligadas”. O próprio filósofo o confirma sem ambigüidades, escrevendo que “para mim, estudos históricos e sociais sempre vieram acompanhados das pesquisas epistemológicas e dos estudos kantianos que foram meu ponto de partida”.

Representante da corrente da “filosofia crítica da história”, Simmel tentará, segundo a expressão de Raymond Aron, “analisar os aspectos próprios das ciências históricas”, refutando o “realismo histórico” e discutindo os fundamentos do materialismo histórico. Contra a cilada do historicismo, ele se interrogará sobre as “condições internas da pesquisa histórica”, sobre as “leis históricas” e o “sentido da história”.

O objetivo da pesquisa sociológica do autor, ligada à filosofia, será a descoberta dos invariantes presentes no cerne da vida social (e resultantes das ações recíprocas entre indivíduos). “A so-

ciologia deve procurar seus problemas, não na matéria da vida social, mas em sua forma.” Esses invariantes, ou “formas” na linguagem de Simmel (o conflito, a concorrência etc.), definidos independentemente de qualquer conteúdo, estão na base da problemática de conjunto de uma sociologia formal, da qual o autor é considerado o fundador.

Simmel manifestará também um interesse especial pela reflexão estética. Observações sobre as obras clássicas e contemporâneas (Goethe, Rembrandt, Rilke, George etc.), sobre as teorias da arte (Kant, Schopenhauer) e alguns temas (o retrato, a paisagem etc.), que, separando-se do trabalho do historiador e do crítico de arte, combatendo o naturalismo e a arte pela arte, privilegiarão o “desvio” pela imediatez da “experiência vivida”.

Filósofo da vida, idéia esta que ocupa “um lugar central, em que realidades e valores [...] encontram sua origem e seu ponto de convergência”, Georg Simmel não teve decerto “herdeiro espiritual”; mas sua obra – questões sobre o devir do homem, sobre sua história e sua cultura – manteve uma presença ativa ao longo de todo o século XX e continua atual na aurora do XXI, como provam as numerosas traduções e estudos a ela dedicados.

• *Mélanges de philosophie relativiste*, 1912; *Sociologie et épistémologie*, trad. franc. L. Gasparini, 1981; *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, trad. franc. R. Boudon, 1984; *Philosophie et société*, trad. franc. J.-L. Vieillard-Barron, 1987; *Philosophie de l'argent*, trad. franc. S. Cornille e Ph. Ivernel, 1987; *Philosophie de l'amour*, trad. franc. S. Cornille e Ph. Ivernel, 1988; *La tragédie de la culture*, trad. franc. S. Cornille e Ph. Ivernel, 1988; *Philosophie de la modernité*, 1 e 2, trad. franc. J.-L. Vieillard-Baron, 1989-1990; *Secret et sociétés secrètes*, trad. franc. S. Muller, 1991.

⇒ A. Mamelet, *Le relativisme philosophique chez G. Simmel*, 1914; K. Gassen e M. Landmann, *Buch des Dankes an G. Simmel*, 1958; M. Landmann, *Das individuelle Gesetz – Philosophie Exkurse*, 1968; *Asthetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: G. Simmel*, 1976; Sybille Hübner-Funk, *Georg Simmels Konzeption von Gesellschaft*, 1982; G. Simmel, *la sociologie et l'expérience du monde moderne*, 1986; François Léger, *La pensée de G. Simmel*, 1989; G. Simmel et les sciences humaines, 1992.

Jean-Marc LACHAUD



**SMITH Adam, 1723-1790**

Filósofo escocês, nasceu em Kirkaldy em abril ou maio de 1723. Filho póstumo de uma família rica – o pai, já falecido, era coletor geral da Aduana –, viveu uma relação exclusiva e afetiva com a mãe, que não tornou a casar-se, e a sobrinha dela. A casa delas ficou sendo a sua, e as duas mulheres, a sua única família, pois permaneceu solteiro e as lendas o pintam como o intelectual perfeito. Era ainda bebê quando se deu o único acontecimento pitoresco de sua vida: roubado por ciganos, foi depois de alguns dias devolvido em perfeita saúde à sua família desesperada!

O menino cresceu no centro da Escócia, num burgo muito ativo de 1500 habitantes. Nas redondezas, minas de carvão e de sal-gema, na cidade, manufaturas de alfinetes e de pregos e os escritórios de empresas de comércio e de navegação. Por outro lado, como a mãe era ligada a várias famílias abastadas do condado de Fife, ela lhes confiava com frequência o filho para temporadas de duração variável. Disso os biógrafos concluíram precipitadamente que a indústria, o comércio e a agricultura se impuseram à mente em desenvolvimento de Adam Smith.

Já aos catorze anos de idade começou seus estudos na Universidade de Glasgow, onde Francis Hutcheson exerceu sobre ele profunda influência, tornando-se depois seu amigo fiel. Sua saúde, frágil até o limiar da adolescência, se restabeleceu totalmente. Glasgow era então uma cidade rica e dinâmica, uma capital intelectual e a sede dos escritórios dos grandes negociantes de tabaco (a metade do tabaco importado pela Europa passava pelo estuário da Clyde para ser em grande parte reexportado). A universidade dava alma a essas atividades. De todas as matérias que estudou, Adam Smith preferiu a filosofia especulativa, ou seja, pura (ensinada por Hutcheson), a matemática e as ciências naturais.

Em 1740, bom aluno recomendado por sua *alma mater*, conseguiu obter uma bolsa para o *Balliol College*, na Universidade de Oxford, onde vegetou sete anos a fio para emergir com uma firme vontade de não ser ordenado, conquanto sua bolsa fosse eclesiástica. Dessa época restou

um único testemunho, cuja autenticidade aliás é questionada. Teria recebido uma advertência disciplinar oficial pelo fato de “ter-se isolado em seu quarto para ler o *Treatise of Human Nature* de Hume”. Descreve nestes termos a recordação ambígua do ensino em Oxford: “Se o professor tem bom senso, deve-lhe ser muito desagradável sentir, no momento em que fala aos alunos, que diz ou lê coisas desprovidas de sentido ou quase. Deve também ser-lhe muito desagradável ver a maior parte de seus alunos faltar aos cursos ou assistir a eles somente para poder dedicar-se a manifestações de negligência, de derrisão, até mesmo de desprezo [...] Para evitar isso existem vários expedientes de diversas naturezas. O professor não explicará aos alunos a ciência que se propõe ensinar, mas lhes lerá alguns livros a esse respeito; e se esses livros forem em línguas mortas ou estrangeiras, ele os traduzirá ou, coisa ainda mais fácil, pedirá aos alunos para traduzi-los e fará de tempos em tempos uma observação referente a essa tradução, gabando-se de fazer verdadeiras conferências” (Sir Alexander Gray, *Adam Smith*, Londres, 1948, p. 27). Essa descrição acusatória, tão exata que parece intemporal, vale como introdução geral às opiniões de Adam Smith, que continuam até hoje de uma atualidade impressionante.

Depois de sua permanência em Oxford, voltou a Kirkaldy, onde passou dois anos na casa familiar entre a mãe e a prima. A história não guardou nada desse período, a não ser que Adam Smith atravessou várias vezes o estuário do Forth para ir a Edimburgo (situado na margem sul, bem em frente de Kirkaldy), onde era convidado pela Universidade para dar um curso livre de “*Rhetoric and Belles-Lettres*”.

Situa-se em 1751 a primeira guinada de sua vida. Aos 28 anos, é nomeado *Professor of Logic* e pouco depois *Professor of Moral Philosophy* na Universidade de Glasgow, onde se tornará decano da Faculdade de Letras (1760) e reitor (1762). Um de seus colegas, o Dr. Millar, que lecionava direito, pinta-o como um professor universitário feliz e amado: “Uma multidão de estudantes percorria longas distâncias para vir ouvi-lo, e as matérias que lecionava se tornaram matérias da moda. As opiniões que emitia também eram

objeto de discussões nos clubes e nas sociedades literárias da cidade. Chegava-se a imitar seu modo de falar” (Dugald Stewart, introdução a Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Londres, 1861, p. xviii). Um de seus colegas era David Hume, que foi seu amigo até a morte. Ambos eram simples, modestos e de caráter meigo; suas diferenças se referiam apenas a pontos secundários e concordavam totalmente sobre os grandes princípios:

a) Um interesse apaixonado pela filosofia moral e pela economia política que viam como intimamente ligadas.

b) As mesmas idéias sobre a relação entre a religião natural e a religião revelada.

Eis um trecho característico de uma carta endereçada por Hume em 1759: “Meu caro Sr. Smith, tenha paciência, arranje tranquilidade, mostre-se filósofo na prática como na teoria, pense na vacuidade, na audácia e na futilidade dos juízos humanos, veja como, em todos os assuntos, eles são pouco guiados pela razão e, *a fortiori*, a respeito da filosofia, que ultrapassa de tão longe a compreensão da plebe [...]

“O reino do sábio está em seu coração; ou, se quiser ir mais além, está no julgamento da elite, livre de preconceitos, capaz de examinar e de compreender sua obra. Com efeito, nada supõe mais o erro do que a aprovação da multidão e Fócio, como sabe, desconfiava sempre de algum despautério quando as massas o aplaudiam.

“Suponhamos, portanto, que eu o tenha preparado devidamente para o pior com essas reflexões, posso agora dar-lhe a triste notícia, seu livro não teve realmente sorte, pois o público o aplaudiu ao extremo!” (Ibid., p. xxxix.)

Na Universidade, o curso magistral de Adam Smith dividia-se em quatro partes:

a) A teologia natural, ou seja, as relações entre os atributos de Deus e a psicologia da religião;

b) A ética;

c) Justiça e jurisprudência;

d) Política (definida como o conjunto de regulamentos que não repousam na justiça, mas no expediente especificamente calculado para aumentar o poder e a prosperidade de um Estado).

A segunda parte de seu curso foi essencialmente retomada e adaptada para ser publicada com o

título *The Theory of Moral Sentiments, or An Essay towards the Analysis of the Principles by which Men Naturally Judge Concerning the Conduct and Character, First of their Neighbours, and Afterwards of Themselves* (1759) (*Teoria dos Sentimentos Morais*). Tinha decerto o projeto de fazer o mesmo trabalho com a terceira parte do curso, o que anuncia nestes termos: “Vou, noutro discurso, esforçar-me para explicar os princípios gerais de lei e de governo, as diferentes revoluções que conheceram nas diferentes épocas e períodos da sociedade, não só no que concerne à justiça, mas também à polícia, às rendas do Estado, aos armamentos e, em geral, a tudo o que é objeto das leis. Em consequência, nesta obra não apresentarei um quadro da jurisprudência.”

Longe de ser um professor etéreo e distante, distraído como o Menalco de La Bruyère, conforme a comparação de certos biógrafos, teve uma influência muito progressista sobre a Universidade de Glasgow. Por exemplo, James Watt, prisioneiro de regulamentos corporativistas tão rigorosos quanto os de Colbert, não conseguia instalar uma oficina em sua cidade predileta. Nomearam-no “Mestre manufatureiro de instrumentos junto à Universidade” e o inventor pôde trabalhar, pois tinha garantia de independência em termo de vida material e locais à sua disposição. Mais tarde Adam Smith se referirá à sua carreira em Glasgow como “de longe, o período mais útil e, por conseguinte, o mais feliz e digno de minha vida”.

Situa-se em 1764 a segunda guinada de sua existência. Abandona todos os seus cargos universitários para tornar-se “preceptor itinerante do duque de Buccleuch”. O contrato previa viagens e um salário elevado que devia ser integralmente transformado, no fim dos estudos do jovem nobre, em pensão vitalícia para o mestre. Ninguém lamentou esse contrato que foi escrupulosamente observado.

Os historiadores encontraram dificuldades para retrair o périplo, pois o preceptor e o aluno não escreveram cartas nem diário; não obstante, sabe-se que começaram com dois meses em Paris, seguidos de um ano e meio em Toulouse, depois uma passagem pela Côte d’Azur seguida de dois meses em Genebra (encontro com Voltaire)

e, finalmente, do Natal de 1765 a outubro de 1766, de novo Paris. Lá Adam Smith e o duque fizeram amigos, notadamente d'Alembert, Helvétius, Marmontel e sobretudo o abade Morellet, que os apresentou a Turgot, a Quesnay e ao grupo de fisiocratas. Com a volta a Londres o filósofo cumprira sua missão e travara-se entre seu aluno e ele uma amizade que durou até a morte.

Adam Smith voltou a Kirkaldy para a casa da mãe e da prima. Dividia seu tempo entre a redação de sua *magnus opus*, que durou uns dez anos, e longos passeios solitários na margem do Forth. As estruturas mestras desse livro, que ia conferir-lhe uma fama mundial, foram tiradas da quarta parte de seu curso em Glasgow, sobre economia política. Hume fez várias tentativas para levar o amigo a retomar a carreira universitária e a resposta era sempre a mesma: nunca tendo sido tão feliz e contente, o filósofo não via razão para mudar de vida.

*Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações) foi publicado em 1776. Hume, que se acreditava agonizante, em todo caso muito doente, encontrou forças para escrever uma patética carta de elogios, convidando o amigo a ir à sua cabeceira o mais rápido possível “pois não posso permitir-me esperar”. O encontro ocorreu e foi relatado por Adam Smith, que depois foi passar dois anos em Londres.

Então o duque de Buccleuch usou sua influência para que se desse a Adam Smith o cargo que seu pai ocupara de coletor geral da Aduana para a Escócia, uma sinecura gordamente remunerada que muito o contentou. Mas as duas mulheres que foram o centro de sua vida morreram, a mãe em 1784 e a prima em 1788, e parece que se iniciou um processo de declínio. Nunca se saberá se continuou a escrever, pois alguns dias antes de sua morte em Edimburgo em 1790 exigiu que se queimasse a totalidade de seus manuscritos, excluindo-se alguns ensaios selecionados, *A History of Astronomy*, *A History of Ancient Physics*, *A History of Ancient Logic and Metaphysics*, *An Essay on the Imitative Arts*, *On Certain English and Italian Verses*, *On the External Senses*, que foram objeto de uma publicação póstuma em 1795.

Em *The Theory of Moral Sentiments*, o filósofo tenta apresentar uma solução ao problema ético por excelência do século das Luzes, que descobria que a consciência moral, definida como a lei de Deus, não explicava nossas motivações de modo adequado. Haveria então um senso moral inato? O que é a virtude? Essas eram as grandes questões. *Grosso modo*, a resposta de Adam Smith decorre de uma dialética que vai do egoísmo à simpatia. Numa situação qualquer, só podemos sentir piedade imaginando-nos no lugar de quem sofre. Em consequência, há egoísmo – isto é, centralização em si mesmo – antes (indiferença) e depois (incapacidade de imaginar o sofrimento do outro) do movimento de simpatia, apresentando na verdade uma espécie de distanciamento, o que não deixa de ser paradoxal. Se o moralista se detivesse aí, sua visão teria a amarga dureza da de La Rochefoucauld, mas outro fator intervém para temperá-la e nesse ponto pode-se dizer que Smith prenuncia o célebre “Não se pode ser feliz sozinho” de Camus: “Por mais egoísta que se suponha ser um homem qualquer, há evidentemente alguns princípios em sua natureza que o fazem interessar-se pela boa sorte dos outros e que torna a felicidade deles necessária para ele.” Esse princípio dialético de relações inter-humanas é aplicado metodicamente às sete partes da obra: I) *Of the Propriety of Action*; II) *Of Merit and Demerit; or the Object of Reward and Punishment*; III) *Of the Foundation of our Judgements Concerning our own Sentiments and Conduct, and of the Sense of Duty*; IV) *Of the Effect of Utility upon the Sentiment of Approbation*; VI) *Of the Character of Virtue*; VII) *Of Systems of Moral Philosophy*.

Para além do primeiro objetivo visado, o impulso do sentimento moral inato no indivíduo vai muito mais longe. Por um lado ele não poderia ser concebido sem postular uma ordem natural, sem a idéia de que o homem está destinado, por solidariedade para com sua espécie, a esforçar-se para assegurar a maior felicidade possível ao maior número de homens, doutrina que vai ser desenvolvida e explorada nas obras de Hume, Bentham e dos utilitaristas. Em geral em seus escritos, e em particular a esse respeito, o filósofo, sendo resolutamente deísta, esforça-se em evitar

a palavra *Deus*, embora nem sempre o consiga. Esses móveis utilitaristas, submetidos a uma análise psicológica, social e metafísica, deviam necessariamente conduzir a meditações sobre a ordem social, segunda parte, e decerto a mais importante da obra de Adam Smith, na qual funda uma ciência nova, a economia política.

*Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* comporta cinco livros, sendo o primeiro de importância teórica capital. Nele o filósofo parte do princípio de que o trabalho, e não a terra nem o comércio, é a única fonte de riqueza, pois cria a utilidade e forma o valor das coisas. A divisão e a liberdade do trabalho são as condições da produtividade, e o produto do trabalho se distribui pela troca. Com relação à moeda, a combinação dos salários, dos lucros e das rendas determina os preços.

O segundo livro trata da formação e do emprego do capital, o terceiro é dedicado à organização econômica das grandes nações, o quarto desenvolve as teorias econômicas e, enfim, no último livro, são retomadas todas as grandes questões precedentes, mas encaradas pelo ângulo do Estado e não do indivíduo.

Para dar uma perspectiva que faça justiça a essa obra monumental, deve-se situá-la em relação às diversas zonas de influência de que é a encruzilhada.

a) Primeiro o mercantilismo, herdeiro da doutrina do excedente do comércio exterior, praticada sistematicamente por Colbert. *Grosso modo*, trata-se de uma combinação de medidas que visam a diminuir as importações e a aumentar as exportações, a vender cada vez mais aos estrangeiros e comprar cada vez menos deles. Então o Estado pode acumular os excedentes e enriquecer-se ano após ano. Essa política tem como condição *sine qua non* a proliferação dos regulamentos e dos controles. Adam Smith os considera repressivos e absurdos, pois a liberdade é indispensável à maior produtividade possível. Que importam as reservas do Estado, de ouro ou de metal precioso, se o produto nacional baixa e os súditos empobrecem? De fato, sejam quais forem ou possam ser os sucessos iniciais, o sistema está fadado à asfixia. Em sua apologia do *laissez-faire*, Adam Smith propõe todos os argumentos

do grande debate entre o liberalismo econômico e o dirigismo, que perdura ainda hoje. Por exemplo: “Cada indivíduo se esforça a cada instante para encontrar o melhor emprego de seu capital. É sua própria vantagem, claro, e não a da sociedade, que ele tem em vista. Não obstante, o estudo de sua própria vantagem o conduz naturalmente a preferir o uso que é melhor para a sociedade” (Sir Alexander Gray, op. cit., p. 25). Trata-se aí de uma probabilidade que o mais das vezes se realiza, mas por certo nem sempre. Haveria contudo outra opção? Adam Smith acredita que não: “O homem sistemático imagina que é possível colocar os membros de uma sociedade como o jogador coloca suas peças no tabuleiro de xadrez [...] Esquece que no grande tabuleiro social cada peça tem uma vontade independente, profundamente diferente daquilo que uma legislatura qualquer poderia procurar impor” (citado por J. R. Lindgren, *The Social Philosophy of Adam Smith*, Haia, 1973, p. 79).

b) Depois as teorias dos fisiocratas, em particular as de Quesnay, que Smith aceita com exceção do imenso valor por eles atribuído à terra. Quanto ao resto, o pensador escocês também pensa que toda intervenção do Estado é sempre condenável: se ela se dá na direção das forças econômicas naturais é fútil, se se opõe a elas será perniciosa e finalmente inútil. Como a liberdade é indivisível, a tirania econômica redundará na tirania e nada mais, e a de um tirano com fronte de touro, como a tolice definida por Baudelaire: “O homem de Estado que desejasse dirigir a maneira pela qual os indivíduos deveriam dispor de seus capitais não só encarregaria sua atenção de uma tarefa supérflua mas também assumiria uma autoridade que não se poderia delegar nem a um indivíduo, nem sequer a um conselho ou a um senado qualquer, e que não seria em nenhum lugar tão perigosa quanto nas mãos de um indivíduo bastante presunçoso e arrogante para acreditar ser capaz disso” (citado por Sir A. Gray, op. cit., p. 26). Assim, Adam Smith exclui ciosamente da área da economia os três poderes do governo, que devem ademais ser separados: “O legislativo, que faz leis para o bem público; o judiciário, que obriga os cidadãos a obedecer a essas leis e pune os desobedientes; o executivo ou, como o

denominam certas pessoas, o federativo, a quem pertence a paz e a guerra” (*Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*, Oxford, 1896, p. 17). Assim, o papel do Estado é o de assegurar a liberdade para que a economia possa desenvolver-se. Ao fazerem da exploração agrícola a única fonte de riquezas em nome do “ganho líquido”, os fisiocratas têm a tentação de penalizar o “trabalho inútil”, ou seja, de violar sua própria doutrina do *laissez faire, laissez passer*. Essa análise crítica conduz Adam Smith à descoberta de uma noção capital hoje, a de renda nacional: “O trabalho anual de cada nação é o fundo que fornece seu consumo, necessário ou simplesmente útil, e que consiste quer no produto imediato do trabalho, quer naquilo que esse produto permite comprar das outras nações” (*The Wealth of Nations*, Nova York, 1937, p. 1, § VII). Lúcida, até mesmo profética, é sua análise da divisão do trabalho, indispensável para aumentar a produção com mais rapidez do que os esforços necessários. Exaltado com a sua descoberta, Smith profetiza que essa divisão vai aumentar nas massas o espírito de cooperação e de assistência, a divisão do trabalho fortalecerá a solidariedade e o amor ao próximo, em suma, a profecia entra aqui no caminho da utopia e Adam Smith parece o herdeiro espiritual de Thomas More! Mas não tarda em cair em si de novo e, no livro V, no capítulo sobre a educação, recobra toda a sua acuidade intelectual: “O homem que passa a vida inteira a repetir uma operação simples cujos efeitos também serão os mesmos [...] não tem a oportunidade de exercitar seu julgamento, de fazer funcionar seu espírito de invenção, de procurar meios de sanar dificuldades que nunca ocorrem. Naturalmente perderá o hábito de tais esforços e, por conseguinte, se tornará tão estúpido e tão ignorante quanto possa tornar-se uma criatura humana” (citado por Sir Alexander Gray, op. cit., p. 22).

c) Finalmente, não se poderia omitir a influência de seu grande amigo David Hume, filósofo, claro, mas também autor de ensaios com títulos que revelam suas preocupações, *Of Commerce, Of Money, Of the Balance of Trade, Of the Jealousy of Trade*. Pode-se dizer que, quando retoma esses assuntos, Smith sempre chega às mesmas conclusões que Hume. Em economia ambos são

porta-vozes intransigentes do liberalismo, em filosofia ambos são “fenomenistas”, ou seja, céticos e materialistas, tendo como objetivo fundamental a idéia de introduzir o método experimental nos assuntos morais. Em política, isso levou Adam Smith a conclusões aterradoras por sua atualidade, como “Todo governo civil é na realidade instituído para defender o rico contra o pobre” (*The Wealth of Nations*, op. cit., p. 674) e, noutra passagem, “Leis e governo não parecem propor-se outros objetivos senão o de proteger o indivíduo que aumentou seus bens e o de dar-lhe segurança, a fim de que possa usufruí-los em paz” (*Lectures on Justice*, op. cit., p. 160).

Adam Smith terá sido um filósofo no sentido pleno do termo? A essa embaraçadora pergunta que fazem hoje os eruditos, para quem a especialização mede sua profundidade pela sua estreiteza, é-nos dada resposta num de seus primeiros ensaios, *The Principles Which Lead and Direct Philosophical Enquiries: Illustrated by the History of Astronomy*: “A Filosofia é a ciência dos princípios de relação na natureza [...] A filosofia, representando as correntes invisíveis que mantêm juntos todos os objetos desunidos, esforça-se em introduzir uma ordem no caos de aparências discordantes e contraditórias para apaziguar esse tumulto da imaginação e restaurá-la, quando ela percorre as grandes revoluções do universo, nesse tom de tranquilidade e de paz que é dos mais agradáveis em si mesmo e o mais bem adaptado à sua natureza. A filosofia, por conseguinte, pode ser considerada uma dessas artes dirigidas à imaginação” (J. R. Lindgren, *The Early Writings of Adam Smith*, Nova York, 1966, p. 45). Sabedoria em todos os sentidos da palavra, primazia da imaginação, Gaston Bachelard poderia ter assinado esse gênero de definição! Assim também, a escola de filosofia estruturalista pós-saussuriana não deveria deixar de prestar homenagem a Adam Smith, autor de um conjunto de *Considerations Concerning the First Formation of Languages, & C°*, em que vê, nas línguas, sistemas que imitam funcionamentos mecânicos, protótipos das artes de imitação bem como das de criação: “Em geral pode-se afirmar como máxima que quanto mais simples em sua composição for uma linguagem, mais complexa será em suas declinações e em suas conjugações e, ao con-



trário, quanto mais complexa for em sua composição, mais simples será em suas declinações e em suas conjugações” (*The Theory of Moral Sentiments*, op. cit., Apêndice, p. 532).

• *La richesse des nations*, Paris, Gallimard, 1976, col. “Idées” e “Folio”, 1990; *The Complete Works of Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press.

⇒ L. Bagolini, *Adam Smith*, Bolonha, 1954; T. D. Campbell, *Adam Smith's Science of Morals*, Londres, 1971; J. M. Clark, *Adam Smith, 1776-1926*, Chicago, 1928; S. Feilbogen, *Smith und Turgot*, Viena, 1892, Genebra, 1970; E. Ginzberg, *The House of Adam Smith*, Nova York, 1933; A. L. Macfie, *The Individual and Society: Papers on Adam Smith*, Londres, 1967; A. W. Small, *Adam Smith and Modern Sociology*, Chicago, 1907; A. S. Skinner e T. Wilson (ed.), *Essays on Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press; E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vol., Alcan, 1900-1903.

Paul GINESTIER

## SÓCRATES, 469-399 a.C.

*O objeto de uma crença* – A pessoa de Sócrates seria mais resultado de crença do que objeto de saber? Nada sabemos de Sócrates – dizia Léon Brunschvicg; e depois indicava, como tema de ironia socrática, que a única certeza que tínhamos era essa ignorância... De efetivo sabemos que Sócrates existiu, que morreu de morte legal com *aquela* violenta suavidade, depois de ter “socratizado” por uns cinquenta ou pelo menos trinta anos. Sabemos muito, portanto, segundo aquilo que “socratizar” quis dizer e, com um máximo de verossimilhança, segundo aquilo que ele disse; não conhecemos melhor nossos pais e parentes; menos, até, e com grande precariedade. A verdade é que essa pessoa ultrapassa a história: assim como não se procura Jesus Cristo numa relação de santos, Sócrates se esgueira e sorri entre as páginas de um dicionário dos filósofos; no início há um *diz-que-diz* de sabedoria, mas, quase em seguida, estão as exigências da fé. Assim, tal qual sábio humorista, depois da ritual declaração de ignorância, concorda-se *ser preciso* que nesse homem haja o que possibilite a *cicuta* e Platão. Ora, se soubéssemos dez vezes mais e tivéssemos a garantia de todas as críticas, nada mudaria: é uma questão de pessoa, ou seja, de uma natureza assumida (nesse caso até o para-

doxo), por um sujeito que se esconde e foge à medida que vai sendo pego. Que natureza? A que coincide, ou coincidiria, com o *lóγος*; porém, enquanto para o cristão a pessoa divina do Verbo assumirá a natureza humana, sem tomar o lugar de uma *outra* pessoa, no caso do filho de Fenareta é a cega substância individual, *monstro* por si só reconhecido, que tenta abrir passagem rumo à luz; no auge da aventura elas continuam sendo *duas*, como prova o anjo (a presença, também pessoal, do divino) comumente interpelado como “demônio”.

*Duas fontes?* – Uma vez reconhecida essa asunção do *lóγος*, é absurdo opor as duas fontes principais, Platão e Xenofonte. A acreditarmos na existência de Sócrates, na sua pessoa, a concordância de seus dois testemunhos parecem ser da mesma ordem da concordância existente entre João e Mateus nos Evangelhos; ela é menos decisiva porque os dois apóstolos não escreveram nada diferente nem sobre pessoa diferente, mas é mais imediatamente convincente por uma razão percebida por Aulo Gêlio em seu famoso capítulo de *Noites Áticas*: Platão e Xenofonte, que nunca se nomeiam mutuamente (exceto uma única vez, no que tange a Xenofonte), não permaneceram amigos numa mesma fé como os dois discípulos; uma espécie de rivalidade entre ambos e de depreciação recíproca junto a amigos nos garantem que neles foi exíguo o campo de invenção e maquinação. Receberam as lições do mestre na mesma época: o primeiro, de 407 até o processo; o segundo, de 408 a 401. Nos pontos em que concordam, suas diferenças reforçam a prova; ora, concordam no essencial, tanto que houve um debate contínuo sobre o original e a “cópia”; e, quando Platão começa a socratizar mais do que aquilo que ambos (e toda a juventude de Atenas) ouviram outrora, quem tem bom ouvido faz logo um reparo, e os outros se dão conta do fato *à parte*, com os textos homólogos de Xenofonte. Mesmo assim, são dois os graus: no primeiro, Platão só põe na boca do mestre o complemento de suas palavras entendidas literalmente, põe a condição ou o prolongamento que eram mostrados aos mais avisados pelo olhar, pelo sorriso, ou pelo que a confidência revelara; uma verdadeira tradição oral – quando, justamen-

te, se acredita na pessoa que lhe serve de fonte – é muito mais livre em relação à letra. Jamais alguém levou a sério a ficção das “disputas socráticas”, mas quem pode duvidar da voz que ecoa na *Apologia* (a de Platão) ou nos *Memorabilia*? Quanto ao próprio Xenofonte, moda recente empenhou-se em desacreditá-lo, sem recusar seu depoimento sobre Sócrates, mas apenas “denegrindo-o”; uns “filodoxos” ousam falar de sua mediocridade; por acaso não era ele oficial de cavalaria e proprietário de terras? Não faremos essa diferença; nem sequer precisaríamos dizer quando recolhemos a presença de Sócrates num ou noutro. Quanto ao *conceito*, ao conteúdo eidético próprio de Sócrates, dispomos do enfoque dado por Aristóteles nos pontos em que ele retoma com bastante clareza a herança não abandonada, mas ilusoriamente “superada” por Platão; e também dispomos da mais rigorosa análise já proposta dos temas virtude-ciência e impossível erro voluntário, em *Ética a Nicômaco*.

*O nascimento e a cidade* – Em primeiro lugar a humildade de uma terra pequena, uma Atenas à qual ele reduz sua tarefa, e ele nunca acreditou noutra Atenas mar afora; quase não transpôs o Muro a não ser por algumas guerras – é censurado por Fedro devido a isso –, e é impossível atribuir-lhe uma viagem ao Egito durante seus longos anos obscuros; suas distâncias são interiores. Os anos obscuros, justamente: quiseram sonhá-lo sofista, simplesmente um original, autóctone entre os metecos; e Crítias, que não gostava dele, legislou à frente dos Trinta contra ele, usando estes como pretexto. Ora, ele não tinha fortuna e não mendigava; antes de sua “celebridade” é provável que trabalhasse com as mãos: critica Aristarco por não pôr a trabalhar os catorze parentes que em sua casa se refugiam dos campos devastados; manda-o criar uma empresa com aquelas pessoas de classe liberal, que assim se tornariam *úteis* como artesãos. Sabemos como fala dos ofícios de que se vale para levantar a suspeita de que o verdadeiro bem dormita debaixo do útil aparente; mas a *mão*, quando quer persuadir Aristodemo da Providência do Deus único (*Memorabilia*, I, 4), iguala-se à inteligência e à fala; mais do que estas duas, ela é a dádiva que nos

possibilita “fazer a maioria das coisas graças às quais somos mais felizes que os animais”.

Na prisão, as Leis falam-lhe primeiro do casamento de seu pai Sofronisco com sua mãe Fenareta, da irredutível situação de nascimento que o Estado reconhece e garante. Nascer e morrer estão sob idênticas luzes, e a preocupação com esse fato humano original justifica Kierkegaard quando ele mostra Sócrates como quem primeiro soube que o pensador é um ‘*sujeito existente*’: não um “sujeito pensante”, mas um certo homem, filho deste homem e daquela mulher. Terá alguém atentado para o fato de que no nome do seu pai há *sophron* (a sabedoria que guarda o pensamento), e no da mãe o aparecimento da *areté*, valor ou virtude? Mais importante é que Sócrates recorre alegremente ao ofício dos pais para descrever seu próprio método, a *perseguição* do ente verdadeiro: mãe parteira, que teve a virtude de dar surgimento a seres vivos; e no original *maia* está a gentileza quase criadora do nome que a criança dá ao mesmo tempo à mãe, à avó e à babá. A lembrança do pai, marmorista ou escultor, cujo santo padroeiro é Dédalo, que confere movimento às suas estátuas, remete à *corrida* e mesmo à corrida em círculo das idéias empregadas por Sócrates; mas Sócrates dirige-se a Eutifron, o adivinho que arrasta seu pai à justiça em nome de uma moral devota e universal em que a relação com o pai se apaga diante do dever.

E Xantipa? Platão conta-nos apenas o pior, e o modo como Sócrates a afasta com os filhos do tribunal e da prisão. Xenofonte acrescenta que ele dizia ter-se casado para que a provação da acrimônia dela lhe permitisse agüentar o caráter de qualquer ateniense; há sobretudo o capítulo dos *Memorabilia* em que Lâmprocles, filho deles, insurgindo-se contra o terrível humor da mãe, ouve de Sócrates a *mesma coisa* que será repetida pelas Leis: o logos da situação de nascimento, regra de ordem das cidades, em que a superabundância original do dom fundamenta o paradoxo: “Se não és capaz de suportar mãe assim, tampouco poderás gerar nada de bom para o mundo.”

No mesmo sentido, Sócrates é um *patriota* ateniense como já não existem na Atenas de seu tempo; o equilíbrio que consegue manter entre seu amor às leis fundadoras – de uma espécie de

“país legal profundo” – e o legítimo desprezo pela prática da democracia – as decisões da fava – é pura maravilha, estranho a seus dois “evangelistas” que laconizam sem medida, se não sem remorsos, e que morrerá com ele; entretanto, é Xenofonte que descreve melhor esse patriotismo no sentido de desejo de *transmitir* mais ainda que a tradição literalmente recebida; ao filho de Péricles, isento de qualquer formação histórica e crítica, nomeado estrategista sem nada saber de armas nem de leis, Sócrates explica o que ainda seria possível fazer para salvar Atenas; cumpriria devolver altivez aos cidadãos e, “visto querermos que eles dêem ao valor o primeiro lugar, mostrar que o valor lhes pertenceu em tempos antigos, e que nele está o caminho para a primazia”. Também aí todo o passado por reviver, e passado ainda próximo, relatado por Êsquilo, “tempo em que combateram sozinhos contra os senhores da Ásia e da Europa até a Macedônia”. Exagero por certo? O sentido é de uma *tenência* histórica, em que a grandeza de Atenas, sua figura humana e a resistência ao bárbaro eram a medida do projeto político. Isso já não existe: Péricles desviou e transformou tudo; Alcibiades vai destruir a oportunidade de revivescência; historicamente, Sócrates recusa-se a ver o que não depende dele, fecha-se na tarefa política e moral de *tornar melhores* os atenienses. Acreditará nisso? Pelo menos não acredita na outra solução maciça, a do “grande animal”; deve ter nutrido esperança em certos momentos, por exemplo com o jovem Alcibiades, talvez mesmo até a Estratégia da Sicília; de fato, ninguém mais que Alcibiades teve condições de salvar Atenas e de impossibilitar Alexandre; pupilo de Péricles e ídolo do povo, apenas Sócrates lhe *falta* e lhe resiste; tarde, na noite do *Banquete* de Platão, revela-se que essa falta muito lúcida, somada à impotência de bem viver, roubava-lhe a paz do coração.

*Dos nomes de Sócrates* – Primeiro é preciso pronunciar alguns dos nomes que lhe foram dados em vida ou que ele reconheceu como seus; em termos de univocidade: *sábio*, *santo*, *músico*; em termos de analogia, *a arraia*, *a mosca*, *o Sileno*. Exemplos apenas, ou livre escolha? Pelo menos sua litania ingênua evitará vermos nele uma

“personalidade fascinante e pitoresca, eroticamente perita em descascar almas como frutas”...

*Sábio*, σοφός. Essa é a palavra do oráculo de Delfos; a Pítia respondeu à pergunta de Querefôn dizendo que ninguém é mais *sophos* que Sócrates. Ora, por nada ele é o *oitavo* Sábio da Grécia e tampouco mestre de uma ciência ou de uma arte particulares. Para compreender o que há de comum e misterioso nesse *sophos*, perguntemos ao verso de Eurípides “παπαῖ, σοφόν γε τὸξύλον τῆς ἄμπελω.” E o Ciclope, que acaba de tomar o vinho oferecido por Ulisses: “Ó Deus! O pau da vinha *sabe*!” E Sócrates é sábio (não, *ele sabe*) no mesmo sentido em que *se pega* o universal é *com* um sentimento singular e seguro.

*Santo*, ὅσιος; e desse modo não se traduz bem aquilo que o grego define como situação justa em relação ao divino; ὅσιος é acompanhado por δίκαιος, justo; sua piedade, seu senso das ἱερὰ, coisas sagradas, é mais desperto do que jamais foi em natureza somente humana. Parece cada vez mais certo que ele foi iniciado nos mistérios de Elêusis; aconselhava aos amigos só tomar decisões importantes depois de consultar o oráculo de Apolo. Mas – convém repetir – sua religiosidade e seu senso do divino fazem com a mesma força, tanto em Xenofonte quanto em Platão, a distinção entre o deus único (e já transcendente) e os deuses espalhados no universo: “E sobretudo aquele que cuida do mundo inteiro e o mantém unido, em que tudo é belo e bom [...] mais rápido que o pensamento, manifesto em suas obras supremas, mas invisível nas ordens mediante as quais ele as realiza”. Isto está em *Memorabilia* (IV, 3), não num diálogo platônico. Mas por certo é nos lábios de Platão que devemos colher o ὅσιον em sua perfeição quase divina: não são invenções do genial discípulo as derradeiras palavras de Sócrates no *Fédon* (o galo devido a Esculápio e a advertência contra a despreocupação, “μὴ ἀμελήσεις”) nem a prece do *Fédro*. Transcrevemos esta, no que nos permite a diferença, como um *memorial* do ὅσιον socrático: “Ó Pã e todos vós, deuses daqui, concedei-me chegar à beleza interior. Tudo o que tenho de fora fazei combinar-se com o de dentro; e possa eu crer que rico é o sábio! E quanto ao ouro, tivesse

eu tanto quanto o único homem de bem seria capaz de carregar e arrastar...”

*Músico*, μουσικός: decerto por acidente, pela força irresistível dos sonhos, ele se faz poeta, primeiro em honra a Apolo, cuja festa retardou sua morte, depois na versificação das fábulas de Esopo, intermediárias entre mitos e discursos. Ora, o sonho não é de um dia; volta sempre, acompanhado de imagens diferentes, mas sempre com as mesmas palavras: “Sócrates, ao trabalho; compõe música!” Ele acreditava antes que o deus o incentivava assim à sua tarefa habitual, “já que não existe música mais elevada que a filosofia”. Com *Sileno* conseguimos imaginar o que foi essa música da filosofia; ou se a filosofia era o instrumento tocado pelo deus? De qualquer modo, a evocação da letra do sonho, às portas da morte, não tem menos sentido do que o longo fingir poético de entendê-lo em imagem. A atitude platônica para com a poesia será marcada pelo dilema que Platão não criou e que nos parece, pela decisão final e pela escolha de Esopo mais ainda que de Apolo, essencial à *ironia* socrática: entre “saber” (ser σοφός) e “conhecer música” há um paralelo, ainda mais porque μουσική, em Atenas, também tinha o sentido de *habilidade*.

A *arraia* (νάρκη), embora presente somente em *Mênon*, é uma das mais verazes analogias de Sócrates: “esse grande peixe do mar entorpece a mão de quem o toca”: é o primeiro efeito da inter-rogação e condição terapêutica da *reminiscência*. Mas não há teoria propriamente socrática da reminiscência; ela seria puramente platônica... Nada menos seguro: em *Econômico*, o mestre de Sócrates em agronomia é assim interpelado por Sócrates: “*Iscômaco*, tu me conduzes por entre as coisas que sei, mostras-me as que são análogas e convences-me de que eu também conhecia aquilo que acreditava não conhecer.” Há, pois, uma área em que, assim como o escravo de Mênon, Sócrates “ignora” o que sabe, e “sabe” o que ignora. Será que ele *finge* ignorar? É justamente isso que, nas *Éticas a Eudemo* e a *Nicômaco*, Aristóteles chamará de ironia, εἰρωνεία, condenando-a menos que seu contrário, ἀλαζονεία, jactância; as pessoas desse tipo, os *ironistas*, “recusam-se à glória, como fazia Sócrates”. É tal recusa que entorpece (intimida, da mesma forma) o interlocutor e lem-

bra a figura da arraia; ora, essa figura seria apenas surpreendente e maldosa fora da maiêutica e da reminiscência, que nela estão pelo menos supostas.

Μύωψ, a *mosca*. Simone Weil considerava ser humildade a primeira virtude de Sócrates; foi o próprio Sócrates que se atribuiu esse nome pejorativo perante seus juizes, para expressar sua relação com o povo ateniense: “*Mandando-me à morte, tereis grande dificuldade para encontrar outro homem (e isso pode ser risível, mas assim é) que Deus tenha atrelado à cidade como cavalo esplêndido, cavalo corajoso, mas cujo tamanho torna um pouco preguiçoso: precisa ser incitado por uma mosca. Essa é a função que Deus me atribui, em nossa cidade; vou incitando-vos, exortando, repreendendo, aconselhando, e minha jornada inteira se passa junto de vós.*”

Enfim o *Sileno*; assim o Alcibiades do *Banquete* anuncia que vai elogiar Sócrates *em imagem*; a semelhança de Sócrates com Mársias ou qualquer outro sátiro modelado pelos artesãos de Atenas remete à “figura” da interioridade; não a da “consciência” no sentido moderno, mas a socrática, justamente; um Sileno, mas daqueles encontrados nas tendas dos artesãos, assim como Sócrates está ao alcance do espírito, na ágora; um Sileno surpreendido a tocar flauta como o outro *músico*; e que música? Uma inocente, cruel, doce-amarga, segundo Eros. A do Olimpo, diz Alcibiades: houve na Grécia uma música popular e religiosa, em uso na estrada de Elêusis e decerto inseparável dos mistérios; o discurso de Sócrates arrebatou muitos outros além do pupilo de Péricles, fez o coração deles saltar como o dos coribantes. Todavia – embora música e linguagem estejam ao mesmo tempo fora e dentro de nós – a relação silênica é ainda “externa”; interioriza-se, põe uma aparência que contém uma realidade encoberta: as estatuetas dos deuses, “divinas, de ouro puro, belíssimas e maravilhosas”; elas só aparecem quando Sócrates-Mársias fica sério e abre-se: σπουδασαντος δι’ αὐτοῦ καὶ ἀνοιχθέντος. A imagem faz-nos apreender um ritmo essencial a Sócrates, a passagem do εἰρωνευόμενος καὶ παίζων, do ironista encenando o Sócrates plenamente real, ὄντως ὢν, porque está pleno de Deus.

*O sol poente* – Entre esse sol que não acaba de pôr-se – enrubesce o Himeto longamente e ainda ilumina o calabouço – e a primeira manhã do processo, há trinta dias, segundo Xenofonte. Entre esse mesmo sol poente e a aurora que segue *O Banquete*, dezessete anos (*O Banquete* de Xenofonte situa-se mesmo seis anos depois daquele que ele imita). O tempo mais longo, não pela angústia mas pela *decisão*, é o primeiro. Em torno das três imagens, em que “toda linda” se anula, pode ser recolhida e ordenada a tradição precisamente socrática.

A decisão: nesses trinta dias, ou noites, Sócrates aprendeu e pôde transmitir aquilo que na noite de sua condenação só fizera conjecturar e propor aos poucos juizes que, tendo-o declarado inocente, permaneciam com ele: visto que a voz do anjo (“voz demoníaca que outrora eu tantas vezes ouvia, e tão viva que me detinha, mesmo quando eu estava a ponto de não agir bem em ninharias”) –, visto que essa voz se calou, então não é provável que a morte seja um mal. Assim, “ou aquele que morre já não é nada e não tem sentimento de nada, ou há mudança e migração da alma, do lugar onde está para outro”; a longa noite, da qual Montaigne fará mais do que *falar*, o sono profundo repleto de insipidez e de indolência, não estão excluídos dessa última conversa pública. Sócrates ensinou todos os dias o justo e o divino, mas não a alma pessoal e imortal. Entretanto, a sua coragem guerreira tanto quanto seu ensinamento sobre a coragem indicavam seguramente que, se há nesse valor um *saber* daquilo que realmente não deve ser temido, com a alegria que não tem provas daquilo que é de esperar, há possibilidade de a morte reservar uma boa surpresa. Boa para o justo, o valente, o forte... Os argumentos do *Fédon* estariam além do “socrático” simples? Por que não alguém em certos aspectos? A parvoíce garante que eles não são conformes ao Sócrates que professa nada saber; mas é historicizar arbitrariamente e privilegiar uma parte do testemunho (aliás corrigido pela tradição de Sócrates “especialista nas coisas do amor”) dizer que ele colheu essa gaia ciência junto a Diotima ou no convívio das prostitutas. *Estar junto de* (ἐγγύς), para ele, não é um εἶδος, uma forma como as outras, mas sim, no lugar e

no tempo, a condição de eclosão de tudo o mais: filósofo *existente* por excelência; pois, se a aproximação da beleza é maiêutica, se muda e pare o espírito, o ser junto da morte tem a possibilidade de não ser mais estéril. Assim como o Eros sumamente casto de Sócrates é o servidor necessário do aparecimento do verdadeiro, há uma castidade diante da morte (a ausência de temor e de avareza), sem a qual seu sentido se esquivava: μὴ γλίσχμενος τοῦ ζῆν, não *colar* na vida, não ser γλίσχρος, viscosamente apegado a ela; então se delinea a verdadeira vida através da morte ignorada e conhecida. As últimas palavras de Sócrates (é fácil provar e mais ainda sentir que Platão não as inventou, mas as presenciou) têm mais força ainda que o conjunto dos argumentos do *Fédon*. Quem mais poderia pensar na libação da cicuta, piedosa e suprema ironia, quando a aparência do mal é interrogada e obrigada a responder por meio do verdadeiro bem? Sócrates sabe de antemão a “não-resposta” do guardião: a regra é triturar ὅσον μέτριον, *só o suficiente* de cicuta; o útil, o χρήσιμον, é re-conhecido até lá; requer o μάνθανω, (ensinas-me), que, entretanto, não é a última palavra, como era antes desses trinta dias de “retiro”. Não, pois as últimas palavras podem ser apenas o optativo γένοιτο seguido de τοῦτη, o devir decerto, mas no *mesmo*, que foi objeto de um λόγος, que alguém pôs em paralelo com τὸ τι ἐστίν, “o que é”, até nessa ocasião final. Para transcrever é preciso tomar ainda mais cuidado do que com a prece do *Fédon*: “Mas orar aos deuses é permitido e preciso, para que seja feliz a passagem da morada daqui para a de lá. Assim é também minha prece, e oxalá isso mesmo aconteça!”

*Aparência e realidade do processo* – No dia do processo, Sócrates se defendeu? Platão e Xenofonte (nenhum dos dois assistiu ao processo) darão respostas aparentemente contrárias: Xenofonte sugere que ele não se defendeu, que até mesmo sua defesa irônica e irascível equivalia a um suicídio. Platão atribui-lhe uma apologia sublime, dialeticamente decisiva, no essencial confirmada pela narrativa que Xenofonte faz da testemunha Hermógenes; mas a versão platônica explica bem demais a condenação, e o acusado se espanta de que maioria tão pequena



dos seiscentos jurados – aproximadamente – se tenha pronunciado contra ele: “Com uma mudança de trinta votos, poderia safar-me...” Ora, o principal acusador, Meletos, foi deplorável: seus dois temas (Sócrates corrompe os jovens e não crê nos deuses, ou nos mesmos deuses, que seus concidadãos) não são verossímeis, principalmente o segundo. Interpelado por Sócrates, ele gaguejou e se contradisse. Por pouco isso determina a decisão: de um lado, o *antigo rumor* que ele reavivou, embora diga coisa muito diferente; do outro, a presença de Ânito e de Lícon, um notável dos “negócios” e um retor. Suas razões pesaram sem exprimir-se realmente; representam a parte silenciosa, e *atual*, da acusação.

O antigo rumor, com o qual Aristófanes brincou sem escrúpulos, 24 anos antes... Todavia a comédia logo caíra no esquecimento, e – considerando-se o gênero – não era tão malvada; o exagero é a lei de toda caricatura; o ataque visava aos sofistas e à sua “subversão”, mas Sócrates, mais popular em Atenas, misturava-se a eles, “assemelhava-se” a eles para combatê-los; um maltrapilho a mais, excêntrico e familiar. Contudo, subsiste uma espécie de vergonha em *As Nuvens*: se o caquético Estrepsíades ousa mesmo dar um presente a Sócrates, não se trata de honorários. E o que lhe propõe seu mestre? “Queres adquirir noção clara das coisas divinas, saber exatamente o que são?” Decerto não a revelação das Nuvens, deusas que não são loucas nem tolas, e Sócrates explica a mensagem delas, em que o pior e o melhor se entremesclam: “princípios (ἀρχαί!), dialética, inteligência, prestígio da palavra, arte de impressionar e aturdir...” Não tão longe da verdade, o gênio de Aristófanes chegou a apresentar uma técnica de ironia e maiêutica que Sócrates deve ter praticado, pelos menos durante certo tempo: *As Nuvens* – seu discurso – assume as formas que querem, *mimetizam* o doente que deve ser curado, assumem o aspecto de centauros e lobos para o salutar vexame das paixões. Entretanto, é certo que, se algo passou das *Nuvens* ao rumor (a não ser que já estivesse ali), foi o pequeno cesto e a preocupação com fenômenos celestes ou subterrâneos. Ora, mesmo que Sócrates, durante seus anos obscuros, tivesse ouvido os físicos, seu método constante, oposto tanto

a eles como aos sofistas, teria sido trazer o homem de volta a si mesmo e ao divino que há nele. Talvez fosse mais nociva a acusação de levar ao triunfo qualquer causa, e a boa e justa sobre a má: os atenienses, apesar de sensíveis à arte do bem falar, de encantados com a má-fé, de, em suma, serem os degenerados filhos de Ulisses, ainda assim temiam pela ordem moral; e o refrão de Meletos sobre os jovens “corrompidos” por Sócrates coincide na imaginação deles com as cenas de Estrepsíades ridicularizado pelo filho graças aos “truques” socráticos de linguagem. A derrota na guerra do Peloponeso em nada contribuía para aumentar a autoridade dos pais, e Sócrates não ignorava o problema: “*O que não ajuda nada é que os jovens que se apegam a mim – aqueles cujo ócio é maior, os filhos dos cidadãos mais ricos – vêm até mim espontaneamente, e alegram-se em ver-me assim pôr à prova as pessoas; e em geral tomam-me por modelo e tentam pôr à prova outras pessoas*”. Seus pais, às vezes...

A conjunção do rumor antigo com a atualidade social não explica, porém, a razão do crime legal. A democracia restaurada continuava, em 399, tão obcecada por Alcibiades (que morreria havia cinco anos) quanto Sócrates fora obcecado pelo Alcibiades vivo e jovem. É que o “camaleão” continuou suas farsas até o fim; o regime dos “quatrocentos”, origem da tirania dos Trinta, é obra sua; mas, desiludido com os oligarcas que não o chamavam, voltou ao partido de origem, fez-se eleger estratega pelos soldados de Samos, reconquistou Bizâncio, restabeleceu a primazia de Atenas no Mar Egeu. Sua volta a Atenas (em 407) é um triunfo, e os políticos têm dificuldade para livrar-se dele (nem que seja graças à derrota de um de seus prepostos); mas seu assassinio, no exílio frígio, é obra de um bárbaro aconselhado por um espartano. Eis por que, no processo, Meletos não pronunciou o nome de Alcibiades, que, ausente das duas Apologias, está presente em *Memorabilia*, mas porque Xenofonte quis responder ao sofista Policrates, e não a Meletos, Policrates que em 393 repetiu a acusação então estiolada e em parte vingada: acusação que Meletos e os dois outros calaram, ou seja, que Sócrates foi mestre de Alcibiades e de Crítias; mas

todos os juízes pensavam isso: se Sócrates escapasse à morte, se conservasse sua ascendência sobre a juventude de Atenas, havia o risco de outro Alcibiades; nem sequer pensavam “num Alcibiades bem-sucedido”, pois equiparavam aquilo que Alcibiades fora, causa de desastres e sinal de contradição, ao que Sócrates tentara com ele. Temor aumentado pela evidência de que Sócrates não era democrata; ele transforma quem o ouve em *διαλεκτικώτερος*, dialético demais (*Memorabilia*, IV, 6); a definição proposta logo mescla, todavia, duas coisas que a Apologia platônica distingue melhor: “Ele pensava” – diz Xenofonte – “que quem sabe o que é cada um dos entes também é capaz de expô-lo aos que o ignoram.” Coisa que o erudito *deveria* fazer, mas Sócrates mostra que ele não pode e, portanto, que definitivamente não sabe! E Sócrates, que sabe e ignora, não vai *expor* (*ἐξηγεῖσθαι*) como o retor ou o sofista. Para compreendermos o que ele fez de diferente e o que estaria decidido a continuar fazendo se não o matassem, esqueçamos por um momento o tribunal.

*A prova da ignorância e do saber* – Eis que chegamos – “remontando a partir da morte” – à clara manhã, segundo *O Banquete* de 416, em que Sócrates, mais jovem e mais velho do que era, dirige-se para o Liceu a passos largos: “*Então Sócrates, que havia levado todos ao porto, levantou-se e saiu; Aristodemo como de costume o acompanhou; foi ao Liceu, tomou um banho e passou o dia todo em suas atividades comuns; depois disso, perto da noite, foi descansar em casa.*” “*Ὡς περ ἄλλοτε ἡμέραν τὴν ἄλλην διατρίβειν...*” Nós dizemos *passar* o tempo; os gregos o “esfregam”, “esmagam” ou “desgastam”, o que *διατρίβειν* diz e já indica o que Sócrates faz: põe à prova aqueles que encontra, principalmente os jovens. Sim, mas pôr à prova em grego se diz *ἐξετάζω*, formado a partir de *ἐτός*, adjetivo que significa *verdadeiro*; é portanto o ato de fazer aparecer o ente verdadeiro; desse ponto de vista o ato tem primazia em relação à *ἀλήθεια*, estado daquilo que não mais escapa ao conhecimento. É original, para Sócrates, o *λαθεῖν*, experiência do ente fora de alcance, a que ele ora dá o nome de ignorância, ora – quando a re-conhece – de saber e até de “sa-

ber humano”, *ἄνθρωπινή σοφία*: é a própria finitude do homem, a fronteira entre cada homem e o ente oculto. Vimos que Sócrates é *σοφός*; foi afinal forçado a admitir que *sabe*. Como? Vive entre homens que, pela linguagem, lidam com a mesma fronteira obscura do ente, mas pretendem transpô-la, afirmam um saber que ultrapassa o homem, *μείζω τινὰ ἢ κάτ' ἄνθρωπον σοφία*. Na realidade, não transpõem absolutamente nada, porém se chocam contra os muros da linguagem, como dirá socraticamente Wittgenstein. De que modo, porém, Sócrates, diante daquelas pessoas que *acreditam em si* tanto quanto *ele sabe*, encontra força e direito de verificar, *ἐξετάζειν*? Ele não se safa, e nunca pensou em safar-se, com o mero “conhecimento do ignorar” que não é axiomáticamente melhor do que o ignorar nem sequer do que a pretensão de saber. O “Mas eu sei quem ignora” só é operante, sem transposição do limite descrito, pelo deus, o *δοῦμων*, e *junto* dele: ninguém pode *conhecer* sozinho sua ignorância, e “acreditar em si” é totalmente natural; a psicanálise (cujo inconsciente – como leva a pressentir o método mimético das *Nuven* – é apenas uma pequena parte do campo da ignorância que a ironia e a maiêutica se atribuem) exclui a análise de si por si; tem de existir um *primeiro*, que não foi analisado; isso provém, mal disfarçadamente, de Sócrates, que só pôde conhecer sua própria ignorância (e nisso foi único e primeiro) por revelação de uma “interioridade” que de modo algum preexiste a ele: nada de campo de consciência, mas sim um fato original em que o “monstro” Sócrates torna-se campo do saber divino. O inimigo mais radical de Sócrates, Nietzsche, reprova o *δοῦμων* por ser “o inconsciente tornado racional” e pretende uma outra prova, daquilo que ocorreria se o homem “deixasse de escoar-se em Deus”; isso o conduz à sua teoria da interpretação, ou seja, dos “erros” como inocência do devir, por meio de um transpor indefinido. Ora, na relação de Sócrates com seu “anjo”, o ignorado é revelado como tal; doravante – aí está a legitimidade das *provas* posteriores – uma natureza racional, um *λόγος* (não de determinado ente, mas do ente em seu conjunto no limite em que ele se perde no ignorado) foi conquistado inape-

lavelmente; porventura será lícito conceber (visto que Sócrates fala do δαίμων quase desde sempre) que ele foi primeiramente percebido como simplesmente lá, voz de advertência dentre outros sinais do mundo (essa é a presença que Xenofonte desejava) antes de tornar-se o πέρας, figura e medida da ignorância dominada e não abolida? Portanto, se o oráculo de Delfos confirma que Sócrates “sabe” mais do que ninguém, refere-se a esse grau primitivo, fundador do ἐξεταζεῖν. O trabalho então é pôr em contato esse “saber” único e estranho, σοφία, sem que venha à tona uma ciência particular – ἐπιστήμη –, com as ignorâncias comuns; quanto à forma geral, ele é produzido pela ironia, havendo em cada caso o aparecimento de um τι ἔστι – o que é? –, e nisso há (como garante Aristóteles) a aquisição do exercício socrático, se não única pelo menos a principal, a que comandou toda a filosofia.

Costuma-se vincular a ironia à interrogação; é erro, embora a ironia socrática tenha efetivamente a forma interrogativa; mas o sentido explicado por Aristóteles, de fingimento de um saber ou poder menores do que os realmente possuídos, deve ser aprimorado no caso de Sócrates: trata-se, quase sempre, do fingimento de ignorar sobretudo a ignorância do outro. Como não seria assim, a não ser que se comparasse o que o outro pretende com a forma particular de um saber já existente? O que σοφόν é tem que ver com uma pretensão ainda indefinida, uma “mas eu sei bem!” algo irritado daquele que se acredita. O forte inicial, a graça demoníaca de Sócrates é não acreditar que sabe o que não sabe, forma negativa, em litotes, daquilo cuja conquista foi descrita; mas nessa fonte do pensamento ocidental é impossível não escutar as próprias palavras; ἄ μὴ οἶδα aquilo que não sei: οἶδα é um perfeito, de εἰδέναι, ver e pensar; indica que se tem um ente que é mantido diante dos olhos ou no pensamento; mas é mantido e tido só porque pode ser sempre perdido (a idéia aristotélica de ciência como *ato primeiro* está aqui em germe); aquilo que é sabido deve então aparecer, é preciso reproduzir seu εἶδος. Por outro lado, οὐκ οἶμαι εἰδέναι (há aliteração evidente e oposição entre οἶδα e οἶμαι), não acredito que sei: οἶμαι é a conduta do futuro, do transpor aventuroso. Por-

tanto, se há um saber particular, das ciências (ἐπιστήμη, aquilo sobre o que se fica em pé) diferentes do saber da ignorância, ele será o efeito presente de uma ação antiga – é o que o *perfeito* quer dizer – uma *reminiscência* que não é uma invenção platônica contingente, mas um produto necessário da língua grega e da prova socrática. A reminiscência é mirada negativamente pelo saber negativo que o divino – a transcendência interior – induz. Portanto a ironia visa (e nisso o “tratamento” psicanalítico é sua caricatura moderna) a produzir no interlocutor, puxado de definição em definição, um análogo do saber da ignorância (Apuleio em seu *de Deo Socratis* afirma que todo homem tem seu anjo, como Sócrates) ou um εἶδος repentinamente *reconhecido*. Não nos deixemos enganar pelo caráter negativo e aporético dos diálogos denominados socráticos. O fingimento está ali, para que a ignorância não seja abolida, para que o contato seja mantido. Mas não há somente os interlocutores forçados a confessar que ignoram: no oco de suas contradições, as testemunhas podem perceber o pleno do λόγος e – em se tratando de prática – do *bem* (no caso o um-bem) que, faltando *ativamente*, torna claramente insustentável o procedimento; é o que acontece com a definição de Laquete, coragem como força de alma; antes da aporia já ficara claro que Laquete conferira um *gênero* – força de alma –, sem a *diferença* que excluiria que a coragem se associa à loucura. O mesmo acontece com as contradições – que sem isso se pareceriam com as palhaçadas de Eutidemo e Dionisodoro –, desenvolvidas para que apareça a mesma *participação* (μέθεξις) que Platão formalizará – não sem aporias ainda mais impossíveis –, participação que não é dita, porém necessária ao modo de condição transcendental do λόγος.

*Invenção do “o que é”* – Aristóteles interpreta a ironia socrática (*Ética a Nicômaco*, IV, 7) como recusa da ὀγκηρὸν, a falsa grandeza daqueles que se acreditam; não vê nela a necessidade original, de contato com o ignorante antes de qualquer prova. Entretanto, numa passagem capital de sua *Metafísica* (M, 1078b, 17 s.), situa a aquisição, segundo ele definitiva, do socratismo: “Sócrates, por sua vez, segundo a razão reta bus-

cava o ‘o que é’ (τὸ τί ἐστίν): queria reunir λόγῳι – ‘silogizar’ – mas o que comanda e começa o silogismo é a definição (ο τί ἐστίν). A dialética então não era forte o suficiente para poder tratar dos contrários independentemente do ‘o que é’ e examinar se uma mesma ciência tem os contrários como objetos. E há duas coisas que, para ser justo, deve-se tributar a Sócrates: os discursos indutivos e a definição universal.” A reserva histórica feita para proteger a contribuição original de Aristóteles bem poderia voltar-se contra ele: um esquecimento do τί ἐστίν e a quimera de prescindir dele em proveito de uma dialética dos contrários se tornaria o pecado da filosofia pós-socrática. Acontece que o τί ἐστίν, isso que é aquilo que é *alguma coisa* (um τόδε τί), visa ao que Aristóteles denominará οὐσίᾳ, a substância individual sem a absorver, sem que a resposta, que é um εἶδος, ou uma ἰδέα (idealidade ou forma ideal), possa ser separável daquilo a que visa nem fundar *outro* mundo; ο χωρισμός, à parte a doutrina das idéias, é um momento do platonismo – não de Sócrates –, que Aristóteles declara coincidir com ele nesse ponto; as “idéias” de Sócrates são καθόλου, universal, mas ele “não as fez separadas, tampouco as definições”. Todavia, não é em vista de nenhum raciocínio que Sócrates formula a cada vez o τί ἐστίν, mas para iniciar o movimento que tornará melhor aquele que ele interroga; Aristóteles sabe disso e lamenta que nele o universal seja buscado no campo das virtudes; acrescenta mesmo que “no tempo de Sócrates prosperou o uso da definição, mas faltou a investigação sobre a natureza” (*de part. anim.*, I, 1); censura-o por considerar as virtudes como λόγῳι, “razões”, ao passo que seriam somente “acompanhadas de razão”. Todavia, vamos ver que o esquema “virtude-ciência” não é socrático sem ironia; ademais, seria improvável um Sócrates renunciando ao mundo por abandonar a especulação dos físicos, mesmo sem a preciosa observação de Xenofonte (*Banquete*, cap. VII): “Não faltam maravilhas, se é isso que querem; elas são encontradas ao alcance da mão: na lâmpada que propaga a luz de sua chama viva, enquanto um espelho de cobre, não menos brilhante, não propaga, mas reflete os objetos em si mesmo. Por que a oliva líquida faz subir a chama, ao con-

trário da água?” O autor da *Metafísica* se lembrará dessas “maravilhas ao alcance da mão”, e os “problemata” encontrarão essa mesma presença curiosa no mundo cotidiano. Quanto às λόγῳι ἐπακτίκοι, as séries indutivas do texto citado acima, trata-se das enumerações dentro do *mesmo*, de que Sócrates é useiro e vezeiro, mais que da ἐπαγωγή aristotélica; a herança não é menos certa.

*Às voltas com a “virtude”* – Os atenienses acreditam saber melhor do que ninguém o que é virtude – ou valor: ἀρετή – como cada um dos gregos que ouviu a declamação dos poemas homéricos; Sócrates é posto diante dessa certeza, e é exatamente com uma ignorância “homérica” da ἀρετή que está às voltas. Ora, os heróis de Homero não são iguais entre si nem inertes; cada um deles encarna aquilo que Vico chamará de “gênero fantástico”; o conflito entre Ulisses e Aquiles, o exemplar e diferente domínio de Heitor já são *eidéticos*, para a imaginação e o coração; o valor é uno, é excelência, e (não *mas*) há várias excelências que alternadamente se esquecem e se empurram para a sombra. Portanto, se duas coragens não se igualam e são ἀνδρεῖα, se no entanto aparecem como virtude de homem à primeira pergunta feita por Sócrates (dize-me, tu sabes, não é?, o que...), então *entre* Sócrates e seu interlocutor ergue-se uma primeira forma, entre ideal e imaginária. Uma “nuvem”? Novas perguntas vão suscitar outras, com conseqüências tais que o “erudito” já não encontra *meios* de dizer no mesmo sentido, o que é propriamente a *aporia*. Para nada? Nunca foi perdida a preocupação com o que é *isso*, que cada nome novo pronunciado toca de alguma maneira, nem com a unidade de essência dos diversos exemplos sobrevindos. Sócrates, porém, não pretende saber, menos ainda ensinar; não garante que existe, apenas deve existir, já que o outro está dizendo. Certo, visto que a ἀρετή é o campo da investigação, conta a certeza de que *ele* é justo (sua resistência tanto aos Trinta como à democracia), que sua coragem guerreira é uma maravilha (provada ao menos em três batalhas), que estão acima de qualquer suspeita a sua resistência à fadiga e a dureza com que encara os prazeres; por fim, o oráculo reconheceu que *ele era sábio*; sua pessoa já

propõe alguma unidade da ἀρετή, permite dizer que o valioso *sabe* e como Sócrates; contudo o jogo entre a virtude e as *quatro* virtudes maiores – que perdurará através de Platão, de Aristóteles e do cristianismo pelo menos 25 séculos – tem outros efeitos: o simples pôr em contato o σοφόν demônico, a natureza racional, com o conteúdo das ignorâncias nunca desprezado de antemão, induz uma outra série de εἶδη: o útil (χρησιμὸν), o belo (καλόν), o ἄγαθόν, o bom sem privilégio inicial, dado como que ao acaso, de tal forma que se mescla ao resto na opinião comum... A propósito de tudo isso, o διδασκτὸν, a possibilidade de ser ensinado, mas, é claro, com todas essas peças do jogo da linguagem, as *regras*; o uno e os vários, o mesmo e o outro, o todo e a parte que são a matéria das trapaças dos sofistas, e que Sócrates põe à prova, verifica.

Ele não dispõe, como Platão, da noção de opinião verdadeira para abalar a falsa hipótese da virtude-ciência, nem do hábito, do ἔξις, que permitirá a Aristóteles relativizar a virtude prática. O que fará ele, aliás? Ele teima em *melhorar* seus concidadãos, e isso só poderia ser feito produzindo neles a centelha de que se falará na sétima carta de Platão a propósito do atrito dos εἶδη, mas com a falsidade e a verdade da essência inteira, portanto imagens, fantasmas, nuvens – como pedras-de-fogo... Restringe-se ao seguinte: visto que há σοφον na virtude, esse σοφον deveria poder ser transmitido, ensinado; no processo Meleto lhe balbuciará que *todos* transmitem a virtude, *com exceção* dele; mas Ânito, democrata porém conservador, teve de repetir-lhe com frequência que a virtude é transmitida pelos hábitos, fábulas e mitos, o que ao menos fornecerá a Nicômaco material para a moral. Ora, Sócrates não rejeita a educação tradicional, mas constata sua derrocada. Também ele é conservador, mas de maneira “subversiva” porque evidencia o fundamento da cidade e das virtudes no λόγος: não se comunica com animais comuns, mas com homens ignorantes. O “contra-saber” que tenta dissipar, e que um dia poderia permitir sair do “regime da fava” sem arruinar a substância da pátria, só toma a virtude-ciência, contrariamente ao que acredita Aristóteles, como objeto de *ironia*: pois se a virtude fosse uma ciência, haveria professo-

res; ora, não os há, nem nos políticos, mesmo – e sobretudo – quando dotados da genialidade de Péricles, nem nos charlatães sofistas ou retores, mesmo quando mostram Hércules hesitante entre o vício e a virtude. Esse argumento de fato não basta; apenas a existência de Sócrates poderia ser suficiente para refutá-lo; aliás a aporia está em outro lugar, no objeto dessa eventual ciência: se ciência houvesse, seria então a *moral*, que permitiria calcular atos, dominar desejos, proteger o espírito, portanto a intraduzível σωφροσύνη, que não é exatamente temperança nem sabedoria. Platão se divertirá em atribuir a Critias, seu detestável tio, o esforço mais coerente para definir uma σωφροσύνη positiva, análoga a uma “ciência”, no *Cármides*; em primeiro lugar recorrendo ao “Conhece-te a ti mesmo” delfico; Sócrates obriga Critias a reconhecer que não sabe qual ἔργον, qual obra, essa sabedoria-ciência de si faria em nós. É rápido? Mas Critias pensa num autoconhecimento útil, bom em si sem dúvida, como todo χρησιμὸν, mas que ainda deixa de definir a sabedoria. E – o mais importante – Sócrates nunca deixou de compreender a ordem delfica como lembrança da finitude do homem, saber de que ele nada é diante de Deus. Critias fecha-se então numa σωφροσύνη, “ciência das ciências”, que permanecerá como miragem de cada época, de cada estado da ciência, que apenas Sócrates ou o que é socrático poderão dissipar: pois se a virtude-ciência é a soma das ciências, precisará tomar de todas as ciências algo que seja alheio a cada uma delas, ou ver com seu olhar único a ligação existente com as outras, coisa de que nenhuma delas é capaz; ali ignorância, aqui usurpação do que seria apenas de Deus. Ciência impossível e inútil, se emergisse... Critias concorda; mas agarra depressa demais a tábua de salvação que Sócrates lhe estende, da “ciência do bem e do mal”: a diversidade dos “bens” que cada ciência proporciona e dos “males” que ela permite evitar leva de volta à ciência das ciências... Isto é um sinal decisivo: Sócrates se refere finalmente à *onomátese*, à divina imposição dos nomes, que evita pensar serem σωφροσύνη e ἀρετή desprovidas de sentido original, de εἶδος portanto, que deve ter sido “visível” no limiar do mundo humano. Se não formulou – e é pouco provável – sua



assunção do λόγος, os lembretes de seu demônio levaram-no a rejeitar claramente a virtude-ciência e a mantê-la no espírito de seus discípulos em “contato” com o σοφόν e com um “bem” que está além de todos os bens, alma do útil bem como do nobre e do belo. Ela seria então ἀρετή, uma presença do uno-bem, do melhor, ὁ ἄριστος. Mas a língua grega contém essa certeza: a mais provável origem de ἀρετή estará em ἀρείων, comparativo de ἄριστος. O valor sempre tem em si esse melhor, e sua transcendência só pode ser dita pelo modo como o δαίμων habita o sujeito individual (a matéria escura) de Sócrates.

*A questão do mal* – Pode-se então situar e limitar o tema socrático do caráter simplesmente negativo do mal. Ele só tem sentido em relação à hipótese da “virtude-ciência”. Por outro lado, o que não é hipotético e prova que Sócrates não duvidava de que houvesse faltas voluntárias, é a pergunta de Críton: “Diremos que a injustiça não deve ser cometida de modo algum por nossa vontade ou se isso pode acontecer de uma maneira, e não de outra?” A resposta é decisiva, e a injustiça é condenada como crime, e não como erro.

Por outro lado, na hipótese – por fim rejeitada – da “virtude-ciência”, cumpriria admitir de fato que ninguém comete erros por vontade própria: ὁμορτανεῖν é *errar o alvo*; por definição, ninguém o faz de propósito, ou então tem outro alvo, sobre o qual não se engana! Tudo isso está no plano da erística da mentira, na qual Sócrates caça de Hípias e de alguns outros, e não tem dificuldade em mostrar que, quando a questão do *bem* está ausente, o aritmético mente “melhor” do que o ignorante.

E quando já não se fala de “virtude-ciência”, mas de virtude e mal, o que Sócrates quer dizer é também simples: o homem não pode querer o mal com plena autenticidade e conhecimento de causa; só o quer sob o aspecto, o pretexto de um bem, e acredita saber aquilo que ignora: que “o resto” não importa. Nem por isso a falta e o crime são diminuídos, pois a falta não é “apenas um erro”, mas aparece como *tudo* um erro em que a alma se perde. O cristianismo não mudará nada nisso: o homem – criado bom e dotado do *dominium sui* – mesmo depois do pecado original só deseja o bem, ainda que sem a graça seja incapaz de re-

conhecê-lo e de não se enganar. Mas para o *justo* – Sócrates justo antes da redenção? –, à maneira de um Adão antes do pecado, o desejo do bem, que lhe ocupa toda a alma, não é posse nem visão do bem; seu δαίμων fala-lhe, e ele, como o primeiro homem, ouve a voz de Deus no Jardim; ele não é σοφόν; há σοφόν junto dele.

Um texto do *Hípias menor* resume portanto o que é socrático na matéria e afasta os contra-sensos: se a virtude fosse ciência, “aconteceria ao homem bom ser injusto ao consentir no erro, e ao maldoso cometê-lo sem querer (...); assim, quem peca consentindo no pecado e comete horrores e injustiças, em existindo tal homem, ele não seria outro senão o homem de bem”. Ora, é absurdo: logo, a virtude nada tem de científico!

*A parte de Eros* – Teremos deixado de lado, neste breve percurso, o lugar da beleza na existência e no pensamento de Sócrates? Diotima teria sido, para Platão, o meio de reservar ou de preservar a parte não socrática de sua dialética? Não, parece que Sócrates proclamou ser feio – sem dúvida alguma era –, assim como reconheceu ser ignorante, e sua feiúra reclamava, exigia, τὸ καλόν tanto quanto seu não-saber exigia σοφόν. A afetação de gostar dos belos rapazes, conforme ficamos sabendo por meio do discurso de Alcibiades e do testemunho de Xenofonte, era o meio de aproximação e a primeira justificação de sua obra. Não só isso: seu anjo não lhe fala o dia todo, e – principalmente – o *detém*; a visão e a proximidade da beleza permitiam-lhe atravessar os tempos de seca, sem dúvida reanimavam nele o desejo de melhorar Atenas. Aquilo que *Fedro* – o mais simples e, com a *prece*, o mais convincente – diz no segundo discurso (em 249 b s.) não pode ser estranho à prédica mais comum de Sócrates: o homem tem de compreender segundo o εἶδος, por meio da reunião do múltiplo, assumir todos os meios de encontrar sua vocação realmente divina; mas há uma situação singular da beleza, do καλόν: “*Nem a justiça nem a 'saber-doria' nem tudo o que pode ter valor para a alma encontram, naquilo que se lhes assemelha, a aparência delas no mundo, nenhuma luz (φῆγος, clarão luminoso); com muita dificuldade, usando instrumentos da sombra, alguns homens conse-*

*guem chegar ao gênero original a partir das aparências. Mas a Beleza! (...) Irradiava lá, com as outras, porém aqui nós a temos quase em seu clarão, brilhante à claridade do sentido que, por excelência, atrai em nós a luz da visão.*” Portanto apenas a Beleza tem o privilégio de ser “eidética”, de remeter ao que Platão descreve mas que continuamente Sócrates pressente como *anamnese* ou reminiscência, e também de ser sensível ao corpo. Sejam quais forem os delírios produzidos no homem por uma justiça assim reconhecível, esse não é o caminho escolhido pelo Deus.

Eros ser filósofo e mediador e a filosofia indicar um σοφόν luminoso (o único) sobre as coisas do amor são duas proposições equivalentes; ambas expressam a passagem real ao ser decidida pelo “o que é”, τὸ τί ἐστιν. Sócrates, graças à sua presença demoníaca e sem perder de vista a ignorância e a fealdade, iniciou-a a partir da ἐνδεής – necessidade ou carência –, o que primeiro se esgueira e foge, até em nossa “ciência”. Em Sócrates a filosofia nunca será um “aprender a morrer”, sobretudo na abordagem do canto do cisne. Ao contrário, segundo o ritmo de Eros, morrer e renascer para aprender, acolhendo, no mais puro, no mais seguro da prudência e dos saberes, o clarão negro que separa e que de nós nunca está separado.

⇒ Os primeiros depoimentos: Platão, *Os Diálogos*; Xenofonte, *Apologia*, *Memorabilia*, *O Banquete*; Aristóteles, *Ética a Eudemo*, *Ética a Nicômaco*, *Metafísica*, *Livro M*. – Diversos: Georges Sorel, *Le procès de Socrate*, 1889; Antonio Labriola, *Socrate*, Bari, 1909; Burnet, *The Socratic Doctrine of the Soul*, Londres, 1916; Festugière, *Socrate*, Paris, 1934; Guardini, *La mort de Socrate*, Paris, 1956; Gigon, *Sokrates*, 1947; Godel, *Socrate et le Sage indien*, Paris, 1953; Luccioni, *Xénophon et le socratisme*, Paris, 1953; Brun, *Socrate*, Paris, 1973; Strauss, *Xenophon's Socrate*, 1972; V. de Magalhães-Vilhina, *Le problème de Socrate*, Paris, 1952; T. Beman, *Socrate dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin*, *Rev. Sciences philos. et théologiques*, 29, 1940; Mario Monnier, *La légende de Socrate*, Paris, 1926; H. Pourrat, *Le sage et son démon*, Paris, 1950.

Pierre BOUTANG

## SPENCER Herbert, 1820-1903

Filósofo e cientista inglês, nascido em Derby. Seu pai experimentou no menino suas teorias pe-

dagógicas. Com mais de sete anos, ainda não sabia ler e enviaram-no à escola e não ao internato como requeria a tradição burguesa da época. Foi aluno medíocre, interessando-se mais pela criação de larvas e de casulos do que pelos conhecimentos escolares. Tinha treze anos quando um de seus tios, o Reverendo Thomas Spencer, pároco de uma paróquia próxima de Bath e homem excêntrico, radical e reformista, aceitou desempenhar o papel de preceptor. Isso durou três anos, Herbert odiava as línguas antigas e o francês, mas desenvolvia-se no estudo das ciências físicas e das matemáticas.

Em sua casa reinava um clima muito religioso mas anticonformista; por exemplo, domingo de manhã Herbert assistia a um culto *quaker* com o pai e à tarde devia ir à capela metodista com a mãe. As discussões entre os pais, e com os tios, sempre acabavam em brigas. Essas atividades fizeram do rapaz um livre-pensador, impermeável a qualquer fê, e isso, dizia ele, congenitamente. Evocava às vezes essas questões com sua terna amiga, a romancista George Eliot, que dizia ter perdido a fê; Herbert proclamava ignorar o sentido da frase: nunca tendo sabido o que era a fê, não podia perdê-la. Quando se tratou de saber se o rapaz ia prosseguir seus estudos na universidade, todos concordaram em reconhecer em Herbert uma total inaptidão para os estudos superiores tal como eram então concebidos; mesmo o tio preceptor, que tinha amigos em Cambridge, sua *alma mater*, renunciou a usar de sua influência.

Arrumaram-lhe um cargo de professor numa escola, onde ficou um ano escolar, sendo notado pela clareza de suas exposições de ciências. No outono de 1837, com dezessete anos de idade, foi contratado como engenheiro civil pela companhia London-Birmingham e trabalhou oito anos nas estradas de ferro, publicando vários artigos em revistas científicas ou profissionais e inventando o *velocímetro* (hoje chamado tacômetro). A crise pôs fim às grandes aventuras ferroviárias e, desempregado aos 26 anos, Spencer teve de partir outra vez do zero.

Lançou-se no jornalismo, publicou doze “cartas” muito notadas em *Nonconformist* e reuniu-as numa coletânea intitulada *The Proper Sphere*

of Government (1842), prelúdio a obras contestadoras tais como *State Tampering with Money and Banks* (1858) e *The Man versus the State* (1884). Foi então convidado a ocupar o cargo de redator-chefe adjunto no célebre semanário *The Economist* (1848). Ali, durante cinco anos, irá estabelecer uma sólida fama sem hesitar em colaborar em outros periódicos, notadamente a *Westminster Review*, cuja alma era Mary Ann Evans, que se tornará célebre sob o pseudônimo de George Eliot. Em 1852, com seu primeiro livro, *Social Statics*, Spencer expressa claramente e com violenta nitidez o individualismo intransigente que viria a dar o tom à sua obra. Em 1854, em *The Genesis of Science*, emprega a palavra evolução num contexto filosófico e formula a teoria evolucionista em 1857 em seu ensaio *Progress: its Laws and Causes*, ou seja, dois anos antes da publicação da célebre obra de Darwin, *A Origem das Espécies* (1859).

Contava passar vinte anos elaborando sua *opus magnus*, que começou a esboçar já em 1850 com o título *The System of Synthetic Philosophy*. Na verdade, trabalhou em sua sociologia descritiva 37 anos sem conseguir terminá-la, tendo no entanto esboçado seu plano. Sofreu de uma depressão nervosa quando estava acabando *Principles of Psychology* (1855) e ficou enfermo, padecendo de crises de dispepsia e de insônias, esmagado pela amplitude de seu projeto. Solteiro, após três temporadas no exterior, na Itália, no Egito e nos Estados Unidos, renunciou às viagens e depois morou em pensões familiares e hotéis no litoral sul, levando uma existência de inválido e recluso. Finalmente comprou uma casa em Brighton, onde logo morreu, em 8 de dezembro de 1903. Sua obra inventariada comportava 78 volumes! Seu caráter explica a qualidade particular de sua filosofia. A insubordinação crônica de sua adolescência o levou a uma natureza totalmente não conformista. A autoridade não tinha sentido para ele. O passado, as crenças, a opinião pública, os grandes nomes e as doutrinas estabelecidas o deixam completamente indiferente. Nunca fez citações alheias para apoiar suas próprias idéias. A única dívida que reconheceu foi com o antagonismo. Se estudava um grande pensador estrangeiro era para publicar uma

obra com título revelador, *Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte* (1864). Seu *Sistema de Filosofia Sintética* comporta cinco títulos (10 volumes) que basta analisar brevemente para ter uma perspectiva sumária de seu pensamento.

1) *First Principles* – No ponto inicial, uma consideração negativa porém revolucionária na atmosfera inglesa do século passado: a filosofia não visa a interpretar um universo essencialmente diferente daquele da ciência. Fenomenológica, ela não faz o menor esforço de transcendência e não procura explorar o Ser absoluto. É certo que temos consciência de uma Realidade absoluta, mas não se pode fazer nenhuma resenha sua.

Toda ciência procura a maior generalização possível no interior de seus próprios limites mais além dos quais começa a reflexão filosófica, cujo objeto é uma *síntese universal*. Esta se encontra na Evolução: os fenômenos cósmicos e físicos geraram os fenômenos biológicos que, por sua vez, causam os fenômenos psicológicos e sociológicos. Esse imenso movimento é ativado pela *incognoscível Potência*, que só conhecemos por suas manifestações. Assim, o universo é regido pela lei de *Perpétua redistribuição* da matéria e do movimento, a lei de evolução e de dissolução. Englobando a totalidade das mudanças, daquelas do cosmo àquelas da vida social, essa lei não poderia expressar-se de outra maneira senão num estilo abstrato e até simbólico: “A evolução é uma integração de matéria e uma dissipação concomitante de movimento, durante a qual a matéria passa de uma homogeneidade indefinida e incoerente a uma heterogeneidade definida e coerente” (*First Principles*, Londres, 1862, cap. XVII).

Por isso, a evolução estrutural, trate-se da transformação de uma semente em árvore, de um óvulo em animal, de uma sociedade primitiva numa sociedade avançada, sempre significa uma mudança de uniformidade para multiplicidade, de homogeneidade para heterogeneidade. O que não é evoluído permanece simples, o que evoluiu ficou complexo, mas de todo modo o processo original de integração primária deve manter-se. Daí uma ambivalência, a primeira parte da definição spenceriana da evolução é mecânica e quan-

titativa, a segunda, qualitativa e biológica. Se um crescimento da complexidade não é acompanhado por um aumento correspondente da unidade orgânica, tenderá à ruptura do conjunto e, por conseguinte, se orientará não para um processo de evolução, mas de dissolução. Trata-se de integrar, num sistema fundamentado sobre a conservação da Força, fenômenos irreduzíveis ao mecanicismo, à linha de evolução primeiro biológica, depois psicológica e por fim social. Para serem integrados, esses fenômenos devem primeiro ser decompostos em elementos assimiláveis à matéria a fim de poder em seguida ser combinados ao infinito segundo uma hipótese nitidamente vitalista. Já que todo movimento é rítmico (Bachelard retomará essa idéia com a ritmanálise de Roupnel), as forças de integração estão perpetuamente num conflito duplo, local e geral, com as forças de desintegração. Portanto, Evolução e Dissolução constituem juntas o ciclo completo da Mudança.

A filosofia deve fazer mais do que mostrar a universalidade da evolução, deve retrair não só a história dos fatos, mas também o nexo causal deles graças a uma referência às três leis universais:

- a) A homogeneidade é uma condição instável;
- b) Toda causa produz necessariamente vários efeitos;
- c) Num conjunto, os elementos dissemelhantes tendem a separar-se enquanto os elementos semelhantes tendem a agregar-se.

Essas leis da *Instabilidade do Homogêneo*, da *Multiplicidade dos Efeitos* e da *Segregação* são, como o resto da filosofia de Spencer, expressas em termos mecanicistas dos quais seria errôneo deduzir um materialismo qualquer. Trata-se de uma vontade de reduzir símbolos muito complexos a símbolos mais simples e, como escreve o filósofo, “o problema da Existência não é resolvido, é simplesmente postergado”. Matéria, Movimento, Força estão envolvidos no derradeiro mistério das coisas, sinais da *Incognoscível Realidade*, constituída pelo que resta quando enumeramos todos os caracteres cognoscíveis de um objeto e o podemos identificar com a *Força*, que denuncia o ímpeto vital bergsoniano, enquanto o *Incognos-*

*cível* repercutirá na visão filosófica de Gabriel Marcel e de Teilhard de Chardin.

2) *The Principles of Biology* – Toda filosofia vitalista é incompatível com a noção de ruptura: “Como a evolução é um processo universal, único e contínuo em todas as formas da existência, não pode haver interrupção, não há mudança de um grupo de fenômenos concretos para outro sem que haja uma ponte de fenômenos intermediários” (W. H. Hudson, *H. Spencer*, Londres, 1916, p. 28). Assim é rejeitada a possibilidade do menor hiato e de qualquer criação, de qualquer geração espontânea, confirmando dessa forma as teses que Pasteur propusera à Academia de Ciências três anos antes, em 1864. Isso requer a completa unificação de todo o Conhecimento, o que é manifestamente impossível. Spencer evita intencionalmente tratar da evolução inorgânica e passa rapidamente para as origens da vida. Imagina, com uma intuição espantosamente fina, o nascimento da matéria orgânica a partir da inorgânica em condições que ignoramos porque deixaram de existir; em seguida, sob o impulso do dinâmico elemento da Vida, a passagem do orgânico ao vivo, provavelmente de início sob a forma de protoplasma microscópico. Terminado esse problemático esboço do que ocorreu antes da emergência da Vida, Spencer desenvolve de modo mais completo e sistemático sua filosofia, ou melhor, sua visão filosófica.

Todo organismo apresenta certos fenômenos vitais de desenvolvimento e de decadência, e o mundo orgânico apresenta um conjunto desses fenômenos que podemos interpretar segundo duas teorias, a da *Criação especial* e a da *Evolução geral*. Spencer opta pela segunda, ilustrada pelo conjunto dos fatos da vida orgânica. No ponto mais baixo da escala estão os organismos mais simples: na estrela-do-mar, por exemplo, encontramos simples repetição de partes semelhantes que desempenham uma função semelhante e apresentam apenas muito pouca interdependência vital. Em contrapartida, no homem abundam as partes diferentes especializadas para funções diferentes e que, mediante uma divisão fisiológica do trabalho, perseguem a vida mais ampla do organismo em sua totalidade. A Vida define-se assim como “o ajustamento perpétuo

das relações interiores às relações exteriores. Todas as ações vitais, consideradas não separadamente mas em seu conjunto, têm o objetivo final de equilibrar os processos interiores com os processos exteriores” (ibid., p. 32). A morte marca o fim desse equilíbrio. Aí também, Spencer nos mostra o caminho materialista, mas apenas para que não o adotemos: “A vida em sua essência não pode ser concebida somente em termos físico-químicos” (ibid., p. 33). Mas é forçado, aí como em outros pontos e por definição, a tratar da vida sob o aspecto puramente fenomenológico, portanto em aparência materialista, uma vez que não se pode separar do meio esses organismos superiores que habitam ambientes mais complexos.

Para concluir, Spencer estuda os fenômenos da adaptação ao presente (o meio) e ao passado no presente (a hereditariedade). Para que uma raça qualquer continue a existir, suas forças de preservação precisam equilibrar as forças de destruição. Há uma dicotomia da preservação – o poder de cada indivíduo de preservar a si mesmo e o poder de reproduzir-se (a individuação e a gênese). Entre esses dois poderes reina um *antagonismo necessário* já que evoluem inversamente: para que uma raça sobreviva, a fraqueza individual deve ser compensada por uma fertilidade aumentada. Essa visão se opõe frontalmente às teorias de Malthus, muito em voga na época.

3) *The Principles of Psychology* – Também nessa área, Spencer teria pretendido descrever uma evolução gradual, mas tem de substituí-la por saltos, no sentido pascaliano do termo, o que ele sabe ser um fracasso. Tendo pulado do inorgânico para o orgânico, basta-lhe dar outro pulo para passar dos fenômenos da vida aos da consciência. Encontrando-se em terreno conhecido, procura compensar o conseqüente abismo: “Da simples ação reflexa mediante a qual a criança mama até os processos elaborados do raciocínio do adulto, o progresso se dá a cada instante de maneira infinitesimal” (ibid., p. 40).

Para ele, a psicologia é apenas uma parte específica de uma ciência geral da vida baseada na evolução; por conseguinte, a inteligência humana já não pode ser tratada como isolada ou única. Para compreender a mente, deve-se aprender a situá-la na evolução geral (do organismo vivo monocelular

à complexa especialização do cérebro) e na evolução individual representada pela biologia (do nascimento à morte), evoluções estas situadas num mundo estudado pelas ciências, o meio ambiente. O campo de estudos da psicologia é o cruzamento entre essas duas evoluções e o meio. Todas as relações existentes na consciência conotam esses conjuntos de relações exteriores que se tornam cada vez mais complexas devido aos progressos do conhecimento. O fenômeno da inteligência apenas mostra uma outra face do fenômeno geral da vida. As categorias da inteligência como instinto, memória, razão, sentimento e vontade situam-se numa evolução geral em que as coisas se complicam cada vez mais e devem ser explicadas “em termos de relações entre fenômenos interiores e exteriores” (ibid., p. 42).

Os psicólogos tradicionais da época teriam sido incapazes de prosseguir, bloqueados por uma visão mecanicista. Spencer vai mais longe com seu *Postulado Universal* ou *Teste de Verdade*. Sua última análise o leva a afirmar que tudo repousa no mecanismo do axioma. Decidimos que uma proposição é axiomática quando é impossível negá-la logicamente, quando os termos, perpetuamente ligados desde a noite dos tempos na experiência universal, aparecem como indissolivelmente fundidos, exteriormente no mundo e interiormente nos esquemas nervosos.

A ambição de Spencer de acompanhar o fenômeno psíquico que evolui lado a lado com a evolução do fenômeno biofísico, como duas faces de um único processo, parece singularmente profética em nossa época de descobertas psicossomáticas. Aí também o mecanismo simplista é rejeitado em favor da transcendência do *Ego*, que sobrevive constantemente em razão das mudanças de seu estado porque é “essa porção da *Incognoscível potência* integrada estaticamente às estruturas nervosas e animada dinamicamente pela *Energia*, ela mesma parte da *Incognoscível potência*” (ibid., p. 48). Por isso, Mente e Matéria são apenas símbolos diferentes da mesma *Realidade última*. Bergson, Marcel e Teilhard de Chardin foram profundamente influenciados por esses esquemas spencerianos.

4) *The Principles of Sociology* – Como as células num corpo humano, os indivíduos se dife-



rencia e se organizam, de uma maneira ainda mais complexa, em corpos sociais submetidos a uma evolução superorgânica, homotética à evolução orgânica:

- a) A massa de uma sociedade tende a crescer, depois a decrescer;
- b) Quando ela aumenta, sua estrutura fica cada vez mais complexa;
- c) Essa complexidade crescente é acompanhada de integrações correspondentes;
- d) As partes ficam cada vez mais interdependentes e, por fim, a vida e a atividade de cada parte dependem da atividade e da vida do resto;
- e) Há três sistemas correspondentes para o organismo e para a sociedade, um sistema de nutrição (agricultura e indústria para a sociedade), um sistema de distribuição (comércio e transporte para a sociedade) e um sistema de regulação (governo para a sociedade, sistema nervoso e cérebro para o corpo).

Citando apenas um exemplo, o verbo irrigar tem duas conotações, uma em biologia e a outra em geossociologia. Pode-se pensar evidentemente em múltiplas diferenças e, se o filósofo inglês cita algumas, é para mostrar que não são realmente significativas. Para ele, a sociedade é de natureza orgânica e portanto a sociologia deve inspirar-se nos métodos da biologia.

A evolução social é sobretudo uma luta pela vida (expressão empregada por Darwin, *the struggle for life*) que acaba criando sociedades militantes, fundamentadas na subordinação do indivíduo. Com o tempo essas massas sociais aumentam, ficam menos militantes e sentem necessidade de cooperação industrial e comercial em escalas cada vez maiores. Uma vez encerrada a obra da disciplina imposta pela autoridade superior, ela se enfraquecerá e os indivíduos poderão encarnar a lei e recobrar sozinho a liberdade. Por perderem sua razão de ser, os controles centralizados despóticos e o mecanismo elaborado de regulamentação desaparecerão: “Com o declínio da luta pela vida e o crescimento da solidariedade entre as nações, os organismos políticos passarão das formas próprias da guerra crônica para um estado de paz estabelecida e permanente”

(ibid., p. 60). Assim Spencer acrescenta sua contribuição à longa lista das Utopias, desde a *República* de Platão, passando pela visão de Sir Thomas Moore (1516), prenunciando o paraíso comunista que virá, dizem-nos, depois da ditadura do proletariado.

5) *The Principles of Ethics* – Essa ciência é própria das últimas fases da evolução sociológica, em que o tipo humano mais elevado viverá cada vez mais em função do seu próximo. Trata-se de estabelecer normas de conduta novas, próprias para esse período da evolução e destinadas a coordenar harmoniosamente as ações e a finalidade delas:

- a) Servir as vidas individuais;
- b) Servir a vida da espécie;
- c) Servir a vida de grupos particulares combinando as duas formas precedentes.

À medida que esses três tipos de ação se vão integrando mais, a plenitude da vida aumenta proporcionalmente. Como essa plenitude não é estática, progride continuamente numa evolução cada vez melhor. Teilhard de Chardin denominará esse movimento de progresso universal, atribuindo-lhe o infinito do célebre ponto ômega. Para Spencer, a virtude não é um fim e sim um meio. Voltamos assim, por uma dialética fulminante, à doutrina utilitarista de J. S. Mill segundo a qual “as ações são morais na medida em que acarretam a felicidade, e imorais se fazem o inverso” (ibid., p. 67). A consciência moral é portanto uma espécie de evolução fossilizada de todos os acontecimentos que, desde a noite dos tempos, favoreceram com a alegria a vida da espécie e seu dinamismo.

6) *On the Evolution in Religion* – No momento em que redigia sua *Ética*, Spencer lançava no papel pensamentos sobre a religião que desistiu de reunir num Tratado.

Uma vez que todas as questões metafísicas e teológicas pertencem à categoria estéril do *Incognoscível*, o filósofo deve limitar-se ao estudo de suas manifestações psicossociológicas. Reconhecem-se aqui os princípios diretores dos pensamentos de Comte, Stendhal e Camus.

Spencer considera o culto dos ancestrais a fonte primeira de qualquer religião. Sonhar com o pai morto é aceitar a existência do fantasma do pai, portanto o passado da humanidade, dimensão insondável do tempo. Um mecanismo inverso prolonga a mesma idéia no futuro da espécie: se meu pai não morreu, não posso morrer, portanto não quero que meu pai esteja morto (daí certos ritos, como o de levar oferendas e alimentos ao túmulo). Esses ritos transformam o túmulo em capela, depois em igreja... e depois essa igreja, com a morte excepcional, gera o herói imortal e o culto desse deus. Por fim os deuses se hierarquizam, um se torna o rei dos Deuses, acaba eliminando os outros e passamos do politeísmo ao monoteísmo. Essa história imaginária do espírito religioso parece tão plausível quanto a lei dos três estados, mas só conduz ao materialismo e ao ateísmo caso se suponha que a primeira crença primitiva (fantasma do pai) é totalmente falsa, hipótese em relação à qual Spencer se abstém. Ademais, esforça-se, como muitos pensadores de sua época, em conciliar ciência e religião, sendo a verdade final da Ciência a *Persistência de Força*, ou seja, a persistência de uma Causa que transcendendo nosso conhecimento e nossa percepção.

Numa carta a William James de 9 de maio de 1908, Bergson escrevia, falando de Herbert Spencer, “o filósofo a quem eu aderiria quase sem reservas”, e contamos nas obras do pensador francês, cuja mãe era inglesa, cerca de trinta referências ao mestre, três delas de várias páginas. Mas um verdadeiro filósofo se alimenta dos erros de seus predecessores: “Há uns cinquenta anos, eu era muito apegado à filosofia de Herbert Spencer. Um belo dia, percebi que nela o tempo não servia para nada, não fazia nada. Ora, o que não faz nada é nada.” Bergson vai substituir o evolucionismo sem evolução pelo tempo da evolução, pela duração, e manterá a promessa que Spencer não cumprira. Assim nasceu uma nova filosofia, mas há outras relações com o bergsonismo fora do campo do pensamento puro; em 1857, Spencer publicou o segundo volume de um estudo sobre *Origins and Function of Music* e, em 1860, *Physiology of Laughter*.

Herbert Spencer foi um dos mestres do pensamento mundial, tanto pela amplitude de sua filo-

sófia quanto por sua influência. Profético, soube expressar também o tema do absurdo criador que obceca a segunda metade deste século: “É procurando continuamente saber e sendo continuamente repellido na convicção profunda da impossibilidade de saber que podemos manter nossa consciência desperta e alcançar uma maior sabedoria.” (“Para o artista, a seqüência de suas obras é apenas uma coleção de fracassos. Mas, se esses fracassos conservam todos a mesma ressonância, o criador soube repetir a imagem de sua própria condição, fazer repercutir o segredo estéril de que é detentor”, Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, 1942. Ver Paul Ginestier, *Pour connaître la pensée de Camus*, Bordas, 1980 [reimpressão].)

• Traduções francesas: *Premiers principes*, 1871; *Principes de biologie*, 1878; *Principes de sociologie*, 1976, trad. Cazelles; *Abrégé de psychologie*, 1882; *Principes de psychologie*, 1875, trad. Ribot; *Essai de morale, de science et d'esthétique*, 1891; *L'individu contre l'Etat*, 1895; *Morale des peuples et morale personnelle*, 1896; *De l'éducation intellectuelle, morale et physique*, 1897; *Autobiographie*, nova ed., PUF, 1987.

⇒ C. Renouvier, *Examen des "Premiers principes" de Spencer*, Alcan, 1886; W. H. Hudson, *An Introduction to the Philosophy of Herbert Spencer*, Londres, 1897; H. Mac Pherson, *Herbert Spencer, the Man and his Work*, Londres, 1900; A. Lalande, *Les illusions évolutionnistes*, Paris, 1930.

Paul GINESTIER

## SPENGLER Oswald, 1880-1936

Ideólogo alemão nascido em Blankenburg; filho de um funcionário do correio, fez os estudos secundários no liceu de Halle e os estudos superiores nas Universidades de Munique, Berlim e Halle. No início professor de matemática no Henrich Hertz Real Gymnasium de Hamburgo, logo largou o ensino para consagrar-se à sua obra. Granjeou em 1918 fama internacional com a publicação de seu livro *O Declínio do Ocidente*, que escrevera antes da guerra mundial. Adepto da “revolução conservadora”, militou em favor das virtudes prussianas tradicionais: trabalho, disciplina e autoridade. Muitas de suas posições foram adotadas pelo nacional-socialismo, mas o próprio Spengler foi um crítico firme des-

se movimento e, em especial, do racismo. Morreu em 8 de maio de 1936 em Munique.

A obra magistral de Spengler foi concebida durante a crise de Agadir, mas só foi notada por ocasião da crise alemã causada pela derrota de 1918. Segundo as teses de Spengler, a cultura européia estava chegando ao fim e a Europa só tinha diante de si o progresso da civilização: a decadência era, portanto, unicamente da cultura, pois um novo destino se desenhava no Ocidente possibilitado pela técnica. Por isso o autor incentivava os europeus a enfrentar seu destino de cimento armado e concreto. Retomava à sua maneira a oposição nietzschiana entre cultura apolínea e cultura dionisiaca (por ele denominada “faustiana”): a apolínea é a do passado (pois as culturas antigas se resumiam ao apolinismo), o faustismo olha para o futuro. A cada qual a sua verdade. Apesar da excessiva simplicidade da esquematização histórica que adota, Spengler ainda assim é um precursor ao anunciar a preponderância das massas, os exércitos pessoais de um partido, a intervenção de novas ditaduras. Atém-se a dar continuidade às grandes previsões nietzschianas, mas limitando-as e concretizando-as na Europa presente, que já contém seu futuro próximo.

Com *O Homem e a Técnica*, escrito em 1931, Spengler prossegue o mesmo desígnio: olha desde a perspectiva dessa civilização técnica anunciada por ele. Meditando sobre os dois dados presentes desde o final do século XIX, o avanço da técnica das máquinas e o crescimento da população, Spengler estuda os seus efeitos sobre as coletividades e os indivíduos. Não seria apropriado qualificar a visão spengleriana de pessimista em nenhuma de suas obras: ela é, acima de tudo, intuitiva, induzida com base nas constatações positivas ao alcance de qualquer indivíduo. Analisando o fenômeno da técnica a partir da antiga técnica “tátil vital”, Spengler, antes de Heidegger, mostra que o que diferencia o homem do animal é a “preocupação” que dirige seus olhos para o futuro, ao passo que a cogitação animal permanece no aqui e agora. Assim a técnica humana está dissociada da vida da espécie humana. Partindo dos poderes da “mão”, a potência do homem conseguiu libertá-lo das coerções

genéricas na coordenação entre a “mão” e a “ferramenta”. O que caracteriza o homem é o “pensamento da mão”, ao passo que o “pensamento dos olhos” caracteriza os grandes animais de rapina. A era da “mão armada” foi sucedida pela do “falar”: nova coordenação, aquela entre “fala e empreendimento”. O último ato da tragédia ocidental situa-se na época do advento e da dissolução próxima da cultura das máquinas. Depois da “cultura da mão”, depois das culturas fundadas sobre a linguagem e o empreendimento, vem a cultura faustiana, fundada sobre uma verdadeira “ficção” spengleriana no que se refere a seus fundamentos históricos, que parte da perspectiva imaginária de duas espécies de “viquingues”, os do sangue e os do espírito: mitologia histórica e geográfica desenvolvida por Spengler para pôr em cena as personagens da tragédia. Mas Spengler tem razão quando dissocia a paixão do inventor técnico das consequências de sua invenção: a riqueza da imaginação técnica só se iguala à sua imprudência! Obra de “futurólogo”, *O Homem e a Técnica* prevê a “náusea das máquinas” que se apoderará do próprio técnico. A traição da técnica vai levar a civilização tecnicista à sua perdição: resta ao homem dessa civilização morrer de cabeça erguida; seja como for, ele deve morrer!

• *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 vol., 1918-1922; *Preussentum und Sozialismus*, 1920; *Der Mensch und die Technik*, 1933; *Jahre der Entscheidung*, 1933. Obras traduzidas em francês: *Le déclin de l'Occident, esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, I: *Forme et réalité*, II: *Perspectives de l'histoire universelle*, Gallimard, 1931 e 1933; *L'Allemagne et le développement historique du monde*, Mercure de France, 1934, reed. Copernic, 1980; *L'homme et la technique*, Gallimard, 1958; *Ecrits historiques et philosophiques. Pensées*, Copernic, 1980; *Prussianité et socialisme*, Actes Sud, 1986.

⇒ A. Fauconnet, *Spengler*, Alcan, 1925; Adorno, *Spengler nach dem untergang. Prismen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976.

Angèle KREMER-MARIETTI

## STIRNER Max, 1806-1856

Filósofo alemão. Johann Caspar Schmidt é o nome verdadeiro de Max Stirner, apelido que

seus colegas lhe deram por causa de sua testa desmedidamente larga (*Stirn* = testa) e que depois conservou como pseudônimo. Nasceu em 25 de outubro de 1806 em Bayreuth (Baviera) numa família protestante da pequena burguesia. Em 1826 matricula-se na Universidade de Berlim, onde durante dois anos segue cursos de filologia, teologia e sobretudo de filosofia: Hegel o inclui entre seus discípulos. Em 1833 obtém apenas uma *facultas docendi* limitada que não lhe permite lecionar nos estabelecimentos do Estado. Finalmente exerce a função de professor num estabelecimento privado de instrução para moças de 1839 a 1844.

A bulia que parece atingi-lo marca não só sua vida profissional mas também sua vida privada. Casa-se em 1843 com Marie Daehnhardt, a quem fica conhecendo no círculo de seus amigos denominado os “Homens livres”. O dote que esta lhe traz é rapidamente dilapidado. Em 1847, Marie Daehnhardt separa-se dele. Cinquenta anos mais tarde, em 1896, ela declara a Mackay, o biógrafo de Stirner, a propósito do antigo marido, que “ela não o havia amado nem estimado e que ele era demasiado egoísta para um dia ter tido um amigo”.

Depois de publicar alguns artigos na *Gazeta Renana* de Karl Marx e na *Revista Mensal* de Ludwig Buhl, Max Stirner atinge o auge de sua atividade filosófica em 1844 com a publicação de *O Único e sua Propriedade*. O declínio é imediato; sua obra-prima é seguida apenas de algumas traduções e compilações. Em 1852 publica dois volumes de uma *História da Reação*, composta quase exclusivamente de trechos de Burke, de Auguste Comte e de outros autores contemporâneos.

A situação material de Stirner piora continuamente com o passar dos anos. Em 1853, é preso duas vezes por dívidas. Morre aos 49 anos, em 25 de junho de 1856, por seqüelas da picada de uma mosca-dos-estábulo. O atestado de óbito assinala: “Nem mãe, nem mulher, nem filhos.”

*Um livre provocador* – A fama de Max Stirner repousa inteiramente num único livro intitulado *O Único e sua Propriedade*. Título explosi-

vo que, ao proclamar que o homem é único, ou seja, hostil a qualquer submissão, seja ela religiosa, política ou social, e que, partindo dessa unicidade que o torna soberano ele tem o direito de considerar tudo como sua propriedade, só pode causar escândalo. Ora, todo escândalo, pelo efeito de ampliação e de deformação que fatalmente produz, é duplamente perigoso para o livro que o causa; suscita rejeição e admiração, condenação e fascinação. Assim é que o acesso a *O Único e sua Propriedade* é estorvado tanto por um enfado prudente, que traduz a reprovação da filosofia oficial a um “contestador” do século XIX, como por uma vulgarização, geralmente de mau gosto, tentada por discípulos ingênuos, cuja mente ficou embriagada com essa bebida forte demais.

*O Único e sua Propriedade*, depois de obter certo sucesso no momento de seu lançamento, sucesso por sinal com repercussão suficiente para que Marx e Engels julguem necessário fazer em *A Ideologia Alemã*, sob o título de *Santo Max*, uma crítica dele que ultrapassa em extensão o próprio livro cujas idéias pretende dissecar, é arrastado no naufrágio geral de todas as publicações de “esquerda” que o fracasso da Revolução de 1848 provocou na Alemanha.

Por volta do final do século passado, Stirner é redescoberto pelo poeta anarquista John Henry Mackay. Revisto e atualizado, o autor de *O Único e sua Propriedade* vê-se assim colocado entre os “pensadores da anarquia” e proclamado patrono da retomada individual. Seu pensamento é qualificado de anarquismo individualista e oposto ao anarquismo comunista de inspiração essencialmente bakuniniana. Ora, se essa inserção na linha anarquista proporcionou-lhe certo vigor, deve a isso seus limites. O entusiasmo despertado pelo iconoclasta junto aos homens de letras e aos artistas que então compõem o batalhão dos anarquizantes impede que se reflita, mantendo a cabeça fria, sobre o verdadeiro lugar que lhe cabe na história do pensamento alemão. Aliás, o próprio Stirner desmente de antemão esse recrutamento póstumo. Percebe perfeitamente que o anarquismo pregado por Proudhon, a exemplo dos outros sistemas políticos e sociais, precisa do princípio de uma har-

monia preestabelecida e padece, por sua vez, da maldição da transcendência.

*Stirner e Nietzsche* – Partindo dessa recuperação, na verdade claudicante, do pensamento stirneriano, muitos foram os que não hesitaram em vinculá-lo à filosofia radicalmente individualista de Nietzsche, também ela reivindicada pelos anarquistas de então. Mas, além de nada provar essa filiação, porquanto, segundo A. Lévy, “não temos nenhum documento que permita afirmar que Stirner exerceu influência sobre Nietzsche”, eles pertencem a duas linhagens filosóficas diferentes, uma das quais remonta a Hegel e a outra a seu adversário Schopenhauer. O Único corresponde ao espírito absoluto enquanto o Super-homem é simétrico ao querer-viver. Foi André Gide que, numa carta a Angèle datada de 1899, distinguiu com nitidez os dois filósofos. Gide sente-se próximo do Super-homem nietzschiano que é senhor porque os outros são escravos; despreza a unicidade stirneriana que é concedida a todos. Em vez de pôr sob um mesmo denominador Stirner e Nietzsche, convém, segundo ele, fazer deles antagonistas.

*A Unicidade* – Se Bergson tem razão de dizer que “um filósofo digno desse nome sempre diz apenas uma coisa”, a aparente debilidade do pensamento de Stirner, condensado não só num livro único mas ainda numa única frase, é na verdade a prova mais palpável de seu valor singular. O enunciado fundamental, o eixo ao redor do qual giram todos os desenvolvimentos do livro, é-nos fornecido pela afirmação que abre e fecha *O Único e sua Propriedade*: “Não apoiei Minha causa em nada.” Estabelecendo assim o Eu em sua unicidade depois de tê-lo libertado de tudo o que o aperta, sufoca, amordaça, em suma, de tudo o que lhe contraria a soberania, Stirner defronta-o com o Nada. Mas, se empurra assim uma porta que parece dar para o vazio, se submete o Eu à experiência do Nada, é para permitir-lhe exercer plenamente seu poder criador.

Quanto ao Eu, princípio primeiro, ele não se identifica a nada; não pode ser apreendido pelo pensamento. É para evadir-se do mundo das definições que Stirner emprega a palavra Único;

pois apenas ela parece realizar a indeterminação completa. O Único não expressa o que somos, ou seja, o que é comum a todos nós, mas quem somos, ou seja, Eu, Tu etc., seres diferentes uns dos outros. Assim, antes de Heidegger, Stirner encontra essa tautologia do ser que acarreta a eliminação do sujeito exaltado abusivamente na metafísica. Dissociando o pensar do ser, ele é o primeiro a romper com uma tradição ocidental que remonta a Sócrates. O Eu acaba voltando à sua solidão fundamental. A genial tentativa de uma racionalização integral empreendida por Hegel redundava assim, em seu último herdeiro, na eliminação da própria razão. Para salvar a particularidade do Eu, Stirner se põe ao abrigo de qualquer intervenção racional. Escreve estas linhas que anunciam o fim da metafísica clássica que Heidegger enterrará definitivamente: “Um sobressalto tem a mesma utilidade que a mais laboriosa reflexão, basta-me esticar meus membros para sacudir o tormento dos pensamentos; um pulo expulsa do meu coração o pesadelo do mundo religioso, um grito de alegria deita por terra fardos seculares.”

*O Eu e as instituições* – As relações estabelecidas por Stirner entre o Eu e as instituições decerto aparecem melhor na demarcação que ele traça entre a sociedade e a associação. Se ataca todas as formas de organização que servem para reunir os homens, não é para negar a necessidade humana que as fez nascer, mas para suprimir-lhes o caráter estático que as torna rapidamente inaptas para o papel que deveriam desempenhar. Tão logo o homem as cria, essas estruturas se tornam autônomas e acabam exercendo uma dominação sobre aqueles mesmos que as queriam a seu serviço. Dá-se o mesmo com a sociedade que é, a bem dizer, o estado original do ser humano. A criança é inseparável da mãe. Mas é precisamente porque os laços entre a criança e a mãe são naturais que a criança, no decorrer de seu crescimento, procura livrar-se deles. À sociedade com sua mãe, que lhe é dada por nascimento, logo prefere a companhia de outras crianças que compartilham suas brincadeiras.

Assim é que a livre associação baseada na mutualidade, e cujo contrato é rescindível à vonta-



de, é a dissolução da sociedade imposta. Entretanto, estaríamos errados em acreditar que a superação da sociedade pela associação é uma conquista definitiva. Muito pelo contrário, esta é continuamente ameaçada de voltar ao estado anterior; assim como um pensamento torna-se idéia fixa quando perde sua capacidade de questionar-se sem descanso, assim também a associação torna-se sociedade quando o fato de se reunir degenera no mero fato de estar reunido. Acaba-se então a fluidez indispensável a uma adaptação precisa da associação às necessidades individuais daqueles que a compõem.

A diferença entre associação e sociedade não se insere nas dimensões de uma liberdade maior ou menor. Além de dar à liberdade um conteúdo negativo, ou seja, considerá-la unicamente o fato de ser livre, de se desvencilhar de algo, Stirner a situa entre as inumeráveis entidades que, geradas pelo Espírito, envolvem a unicidade numa espessa neblina. Embora seja verdade que a associação me liberta de certas coerções políticas e sociais, ela não deixa de comportar outras, decorrentes em particular do contrato, provisório, é verdade, que concluí ao comprometer-me.

A vantagem essencial da associação consiste em sacrificar a liberdade não a um poder que me domina e oprime como no caso do Estado e da sociedade, mas ao Eu que encontrará assim melhores possibilidades de desenvolvimento. O Eu, reduzido ao papel de escravo numa sociedade sacralizada, mantém sua soberania numa associação da qual está consciente de ser o criador.

*Contra o humanismo feuerbachiano* – A crítica de Stirner dirige-se sobretudo a Ludwig Feuerbach, autor de *A Essência do Cristianismo* (1841), cuja influência sobre toda a esquerda hegeliana é então, se não inconteste, pelo menos incontestável. Para Stirner, contrário ao idealismo hegeliano, o Espírito Absoluto de Hegel encontra sua última encarnação no Homem, na Essência humana, no Ser genérico que Feuerbach lembra à nossa consciência. Feuerbach realiza assim, segundo Stirner, a concepção cristã que situa o Espírito em nós mesmos.

Ao salientar o caráter humano da essência divina, Feuerbach espera banir para sempre qual-

quer transcendência. Mas essa corrente horizontalista que o autor de *A Essência do Cristianismo* julga estabelecer e alimentar é, na realidade, apenas uma nova perspectiva teológica. Feuerbach “cinde-nos num eu essencial e num eu não-essencial” e “toma o gênero, o homem, uma abstração, uma idéia, como nosso ser verdadeiro, diferentemente do Eu individual e real que considera o não-essencial”. A situação do Eu permanece, pois, fundamentalmente a mesma; se Deus já não esmaga o homem, doravante é a espécie que lhe dita suas leis. Feuerbach se esquece, aliás, de levar seu raciocínio até o fim. É precisamente porque o Espírito não se confunde com Nós que somos coagidos a projetá-lo fora de nós. Ele difere de nós, esteja fora de nós ou, como sustenta Feuerbach, em nós. Feuerbach se atém a transpor para o homem a operação mediante a qual Deus foi inventado. Seja como for, a alienação, mesmo tendo se tornado humana, provoca e mantém a opressão do Eu.

À substituição de Deus pelo Homem corresponde aquela da lei divina pela lei humana. Feuerbach pretende que “basta inverter a filosofia especulativa, ou seja, fazer sistematicamente do predicado o sujeito, o que tem por consequência transformar o sujeito em objeto e em princípio, para obter a verdade nua e sem véus”. Mas que interesse haverá em substituir a afirmação segundo a qual “Deus é o Amor” por esta outra sentença “o Amor é divino”? O que importa é o caráter divino que é reivindicado para o Amor em ambos os casos; o Eu continua submetido ao Amor assim como devia submeter-se antes a Deus. A única diferença consiste no fato de Deus residir no céu, enquanto o Amor se instala em nosso próprio coração. “Expulsar o Deus de seu céu e despojá-lo da ‘transcendência’”, escreve Stirner, “isto não justifica de modo algum vossas pretensões a uma vitória definitiva enquanto vos limitardes a recalá-lo no coração humano e a conceder-lhe a dádiva de uma imanência indestrutível”.

Há portanto, para Stirner, uma oposição fundamental entre o Homem feuerbachiano e o Eu. Minha tarefa não consiste, como queria Feuerbach, em realizar o ideal do homem que me é exterior e estranho, mas em realizar a mim mesmo. O Ho-

mem é apenas um pensamento, um absoluto que veicula todas as forças de opressão, a moral, a religião, as leis; o Eu, em compensação, dispõe de suas próprias capacidades, grandes ou pequenas, para assegurar seu próprio desenvolvimento.

*Marx contra Stirner* – O encontro entre Stirner e Marx é determinado por sua pertença comum à esquerda hegeliana. Ambos acabam indo além do humanismo feuerbachiano, Max Stirner em *O Único e sua Propriedade*, que é publicado em 1844, e Karl Marx nas *Teses sobre Feuerbach* e em *A Ideologia Alemã*, textos redigidos alguns meses mais tarde, em 1845. Marx não deixa de criticar com veemência o pensamento stirneriano; reprova-lhe não sair da área delimitada pela esquerda hegeliana, ao passo que sua rejeição do humanismo feuerbachiano resulta numa visão política e social inteiramente nova. Stirner tem razão, segundo Marx, em afirmar que a permuta feuerbachiana do sujeito e do predicado, de Deus e do divino, não resolve nada e que o divino, posto no lugar de Deus, herda transcendência. Mas Marx ressalta que Stirner não procede de outra maneira. É porque Stirner transforma por sua vez os predicados em sujeitos e faz assim dos pensamentos as potências dominadoras do mundo, é porque transforma todas as representações em manifestações do sagrado que pode pretender lutar contra todas as forças de opressão, reduzidas previamente ao estado ideológico, com a ajuda apenas da consciência.

À consciência criadora de Stirner, Marx opõe a práxis, ou seja, a atividade transformadora do homem. Afirmar que nada existe fora do Eu único e que, por conseguinte, tudo depende da consciência, como faz Stirner, talvez seja negar radicalmente o estado de coisas existente, mas não significa transformá-lo. Muito pelo contrário. Uma vez que tudo é apenas uma questão de interpretação, não há necessidade de mudar o mundo. Sejam quais forem as condições políticas e sociais, nada se opõe a que as dotemos de um sentido novo. De fato, toda doutrina consciencial é por essência conservadora. Não interfere no mundo exterior, que ri de suas injunções.

Por se recusar a ver na consciência o fundamento do homem Marx o vincula à evolução das

relações sociais. Mesmo tendo denunciado o caráter derivado da consciência, nem por isso atribui à sociedade uma soberania novamente disponível. Longe de ser algo absoluto, definitivo, esta depende da atividade concreta e prática dos homens. Ao Homem feuerbachiano, concepção abstrata que escapa a qualquer determinação histórica, Marx opõe assim o homem determinado pela sociedade e que também a determina mediante uma práxis que domina a evolução histórica.

Ninguém duvida que, do ponto de vista social e político, a práxis marxista seja superior à consciência stirneriana. Uma doutrina que, partindo das condições de vida reais, redundando na revelação das contradições sociais e que, com conhecimento de causa, exorta o homem a transformar o mundo, está, é claro, mais apta para conceber, quando não para criar, uma sociedade nova do que uma filosofia que menospreza o estudo dos próprios fatos sociais para oferecer apenas uma interpretação nova deles.

A verdade é que a transformação da sociedade, fosse ela tão perfeita quanto o possível, não soluciona todos os problemas da personalidade cuja complexidade ultrapassa em larga medida os âmbitos sociais e políticos. A dialética que rege as relações sociais permanece incompleta enquanto outra dialética não a embasa, a saber, aquela que equilibra a pressão social e a resistência individual. Ora, o risco de ver a sociedade mostrar-se intransigente para com qualquer manifestação de uma vontade individual é tanto maior quando o poder temporal já não é temperado pelo poder espiritual. O socialismo, em particular, dificilmente resiste a esse totalitarismo virtual que redundando na sacralização integral do poder temporal. É por isso que o unicismo stirneriano, mesmo apagando-se diante da eficácia social da práxis marxista, é particularmente apto para servir-lhe de contrapeso, ou pelo menos de resguardo. Afirmando que cada ser humano possui em si mesmo um valor eminente, ele permite desprender a dignidade humana do capricho ou do interesse da coletividade. O homem conserva sua independência em relação à sociedade, já que é julgado com base no uso que dá às suas possibilidades próprias.

• Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, Philipp Reclam Jun., 1972; *Max Stirners kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: "Der Einzige und sein Eigentum"*. De 1842 até 1847. Editado por John Henry Mackay, Berlim, Schuster und Loeffler, 1898, 2ª ed., 1914. – Obras traduzidas em francês: Max Stirner, *Oeuvres complètes, L'unique et sa propriété et autres écrits*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1972 e 1988; Max Stirner, *Le faux principe de notre éducation; L'anticritique*, ed. bilingüe; trad., introd. e notas de Henri Arvon, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

⇒ John Henry Mackay, *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk*, Berlim, Schuster und Loeffler, 1898, 2ª ed., 1910; Victor Basch, *L'individualisme anarchiste. Max Stirner*, Paris, Félix Alcan, 1904; Martin Buber, *Dialogisches Leben*, Zurique, Gregor Müller, 1947; Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 2ª ed. Stuttgart, Kohlhammer, 1950; Henri Arvon, *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*, PUF, 1954, col. "Epiméthée"; Hans G. Helms, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners "Einziger" und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewusstseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik*, Colônia, M. Du Mont Schauberg, 1966; R. W. K. Paterson, *The Nihilistic Egoist: Max Stirner*, Oxford University Press, 1971; Giorgio Penzo, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Turim, Marietti, 1971; D. Dettmeijer, *Max Stirner*, L'Age d'Homme, 1979.

Henri ARVON

### STRAUSS David Friedrich, 1808-1874

Teólogo e historiador das religiões, Strauss é conhecido sobretudo por sua *Vida de Jesus*, obra em que interpreta os Evangelhos como a expressão de mitos coletivos.

Nascido em Ludwigsburg, estuda em Blaubeuren de 1821 a 1825 com o teólogo F. C. Baur, de tendência hegeliana, depois na Universidade de Tübingen de 1825 a 1831. Terminou seus estudos na Universidade de Berlim como aluno de Hegel e de F. Schleiermacher. Depois de lecionar na Universidade de Tübingen, publicou em 1835-1836 sua obra principal, *A Vida de Jesus Examinada Criticamente*, que provocou vivas polêmicas e sua exoneração definitiva da Universidade.

Ao empreender seu estudo dos Evangelhos, Strauss queria extrair um núcleo propriamente histórico das considerações teológicas que os cercavam. Mas logo chega à conclusão de que o valor dos Evangelhos não é histórico mas sobretudo filosófico: os Evangelhos apresentam, sob

uma forma esteticamente aceitável, certos temas religiosos da religião judaica. São a expressão de um mito objetivo, o resultado longamente amadurecido de uma tradição e de uma Idéia, no sentido hegeliano do termo. Trata-se, para Strauss, de distinguir a Idéia cristã por meio da crítica histórica. Assim, em face das interpretações tradicionais ortodoxas e das elucubrações dos teólogos racionalistas da época que tentam esvaziar o elemento sobrenatural dos Evangelhos, Strauss reivindica para eles o caráter de uma invenção coletiva, cujo objetivo é transcender a finitude histórica. Embora os Evangelhos não sejam a prova de uma intervenção divina na história humana, são preciosos como documentos do ponto de vista antropológico.

A publicação de *A Vida de Jesus* numa época de fortalecimento da reação política e intelectual na Alemanha fez de Strauss uma vítima, que os meios liberais não hesitaram em aceitar em suas fileiras. Strauss se aproximou progressivamente do materialismo e fez o elogio do liberalismo burguês em sua obra *Der politische und der theologische Liberalismus*, publicada em 1848.

Posteriormente Strauss renegou os fundamentos hegelianos de sua *A Vida de Jesus*. Tomou a defesa da Revolução Industrial e do liberalismo político, que ele considerava a realização das aspirações dos Evangelhos. Estes últimos posicionamentos acarretaram-lhe a hostilidade de Marx, que denunciou seu oportunismo teórico e político, bem como a de Nietzsche, que considerava Strauss o "filisteu cultural" por excelência.

• *Gesammelte Schriften*, ed. por Eduard Zeller, 12 vol., Bonn, 1876-1878. – Obras traduzidas em francês: *Vie de Jésus, ou examen critique de son histoire*, Paris, 1839-1840; *L'ancienne et la nouvelle foi, confession*, Paris, 1876; *Monologues théologiques*, Genebra, 1867.

⇒ K. Barth, *Die protestantische Theologie in 19. Jahrhundert*, Munique, 1947; E. Zeller, *David Friedrich Strauss in seinem Leben und seinen Schriften*, 2 vol., Heidelberg, 1876-1878.

René ZAPATA

### STRAUSS Leo, 1899-1973

Filósofo político e historiador da filosofia alemã, cujos trabalhos foram em sua maioria pu-

blicados em idioma inglês. Proveniente de um meio judeu ortodoxo, Strauss estuda em Marburgo com Hermann Cohen e obtém um doutorado em Hamburgo em 1921. Estando em Berlim nos anos 1920, assiste à ascensão do nazismo. De 1932 a 1937, mora na França e depois na Grã-Bretanha. A partir de 1938, reside nos Estados Unidos e leciona sobretudo na New School de Nova York e na Universidade de Chicago.

Podemos distinguir três fases em sua obra. Os primeiros trabalhos de Strauss traduzem sua participação ativa na vida intelectual da comunidade judaica. Dedicado ao *Tratado Teológico-político* de Espinosa, seu primeiro livro (1930) refuta, do ponto de vista de uma ortodoxia aberta, um pensador que, para ele, é o precursor da democracia liberal e do judaísmo extraviado, pois secularizado, que é o sionismo. À crítica racionalista da Bíblia, Strauss, apoiando-se nas teologias “radicais” de Rosenzweig e de K. Barth, opõe o mistério insondável da Revelação. Achará mais tarde que, a exemplo de seu mestre H. Cohen, compreendia então Espinosa “com demasiada literalidade” porque não o lia “com suficiente literalidade”; menosprezara o ensinamento esotérico dissimulado pela “arte de escrever” de um pensador convicto de que o verdadeiro não está destinado aos “ignorantes” (*La persécution et l'art d'écrire*, pp. 205-67). O livro sobre Espinosa esboça, em compensação, dois dos temas centrais da obra posterior: a desconfiança para com o racionalismo moderno – em que a “destruição da razão” parece a Strauss, bem como a Horkheimer e a Adorno, ser seu resultado último – e a recusa de considerar como definitivo o triunfo desse (falso) racionalismo sobre a fé tradicional. Centrado em Maimônides, o livro *La philosophie et la loi* (1935) traduz claramente o arraigamento de Strauss nessa fé. Mas seu interesse pela filosofia medieval árabe e judaica não é exclusivamente religioso; ela o fascina por intensificar ao máximo a tensão entre razão e revelação, entre “Atenas” e “Jerusalém”, que nutre todo o pensamento ocidental. Por outro lado, o convívio com pensadores forçados à mais extrema prudência – não era próprio comentar Aristóteles no Islã triunfante – é fonte das teses sobre a arte de escrever, assim como da sutil e

paradoxal arte de ler que Strauss teorizou em *La persécution et l'art d'écrire* (coletânea publicada em 1952): deve-se compreender os autores como eles próprios se compreenderam, o que exclui uma leitura ingenuamente literal. O melhor exemplo dessa arte de Strauss talvez seja o comentário de *A República* (*La cité et l'homme*).

Strauss salientará mais tarde que o problema teológico-político foi o tema diretor de suas pesquisas. Mas incorporou-o progressivamente a uma crítica estritamente filosófica da modernidade que resulta em *Droit naturel et histoire* (1953) e *Qu'est-ce que la philosophie politique?* (1959) e consiste em revisar o veredicto da rixa entre Antigos e Modernos. Numa resenha do *Conceito de Política* de Carl Schmitt (1932), Strauss propõe radicalizar a crítica do liberalismo que ainda permanece presa ao horizonte de seu objeto. Uma crítica dessas passa por um confronto com Hobbes, que é o “fundador do liberalismo” e do pensamento moderno (*Le testament de Spinoza*, p. 321). Esse programa é realizado a partir do livro sobre Hobbes, publicado em 1936. O traço decisivo do pensamento hobbesiano não é tanto a adoção do paradigma galileano e de uma antropologia materialista quanto “a renúncia sistemática à questão do justo e do bem”, portanto, a ruptura com o “racionalismo clássico” cujo arauto é Platão (*La philosophie politique de Hobbes*, pp. 217 e 229). A partir daí, Strauss sustenta com vigor cada vez maior que a filosofia antiga, política no sentido mais elevado porque governada pela preocupação com a vida justa, é uma alternativa sensata ao “hedonismo respeitável e terra-a-terra” do liberalismo que, através das “três ondas da modernidade” (Maquiavel, Hobbes, Locke; Rousseau, Kant, Hegel; Nietzsche, Weber, Heidegger), conduz ao relativismo, ao historicismo e ao niilismo contemporâneos. A superioridade da filosofia antiga clássica está em três pontos. É um pensamento do *fim* (político, depois filosófico) do homem, enquanto o individualismo e o utilitarismo do direito natural moderno arruinaram a filosofia prática submetendo-a ao paradigma da ciência da natureza. É orientada pela preocupação com o *melhor regime*, aquele que favorece uma excelência humana cujo lugar verdadeiro (a vida teórica) é supra-

político. Enfim, apóia-se, particularmente em Aristóteles, na “compreensão de senso comum das coisas políticas” (*La cité et l’homme*, Introdução), enquanto o racionalismo moderno, que pretende erradicar o senso comum, condena-se a soçobrar no “politeísmo dos valores”.

Uma vez convencido de que a filosofia política antiga é a alternativa coerente e atual aos desvios do pensamento moderno, cujo resultado é o irracionalismo que culmina com a barbárie nazista, Strauss passa a se dedicar até a morte ao comentário dos grandes autores clássicos: Tucídides, Xenofonte, Aristóteles e sobretudo Platão, cujas visões fundamentais ele quer aclimatar ao nosso presente. Quando lhe acontece ainda ler os pensadores modernos (Locke, Maquiavel), ou quando reflete sobre o mundo contemporâneo para lhe estigmatizar o falso liberalismo e a inconsciência ética (*Le libéralisme antique et moderne*, 1968), é de um ponto de vista que ele mesmo define como platônico.

O pensamento de Strauss é sistematicamente paradoxal: é seu modo de forçar o leitor a praticar, também ele, “a arte de ler”. Podemos meditar sobre três exemplos. A filosofia política, cujo objeto é a “natureza das coisas políticas”, não é uma disciplina histórica, mas toda a obra de Strauss é a de um historiador; decerto é porque “a história assume uma dimensão filosófica para homens que vivem numa época de declínio intelectual” (*La philosophie de l’histoire* de Collingwood, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, julho de 1987, p. 369). Numa “época de decadência”, a história é um remédio contra o historicismo e sua desesperança. Outro paradoxo: a filosofia política é uma filosofia da relatividade do político, pois, “o objetivo final da vida política não pode ser atingido pela vida política, mas somente por uma vida consagrada à contemplação” (*Qu’est-ce que la philosophie politique?*, p. 91); contudo, Strauss não escreveu nada concernente à filosofia especulativa. Desconfia-se que a razão disso seja o terceiro paradoxo, a tensão irresolvida entre Jerusalém e Atenas que é a marca do Ocidente. O fracasso do hegelianismo foi definitivamente dirimido em favor da segunda: “o combate eterno entre razão e Revelação” (*Le libéralisme antique et moderne*, p.

336); no entanto, “a obediência e a atenção de todos à Divina mensagem da Cidade dos Justos são insuficientes” (*La cité et l’homme*, p. 7) e a exigência da filosofia não desaparece. A fonte final dos paradoxos de Strauss talvez seja o fato de sua fé lhe proibir escrever como filósofo sobre o que lhe era mais caro filosoficamente.

• Obras (citadas na medida do possível em tradução francesa): *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Berlim, Akademie-Verlag, 1930; *La philosophie et la Loi* (1935), in *Maimonide* (coletânea), PUF, 1988; *La philosophie politique de Hobbes* (1936), Belin, 1991; *De la tyrannie* (1948), Gallimard, 1954; *La persécution et l’art d’écrire* (1952), Agora, 1989; *Droit naturel et histoire* (1953), Plon, 1954; *Pensées sur Machiavel* (1958), Payot, 1982; *Qu’est-ce que la philosophie politique?* (1959), PUF, 1992; *La cité et l’homme* (1964), Agora, 1987; *Le libéralisme antique et moderne* (1968), PUF, 1990; *Le discours socratique de Xénophon* (1970) seguido de *Le Socrate de Xénophon* (1972), Editions de l’Eclat, 1992; *Argument et action des Lois de Platon* (1975), Vrin, 1990; *Etudes de philosophie politique platonicienne* (1983), Berlim, 1992; *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago UP, 1989; *Le testament de Spinoza* (coletânea), Editions du Cerf, 1991.

⇒ Estudos (em francês): G. Almalch, A. Baraquin e M. Depadt-Ejchenbaum, Apresentação de *Le testament de Spinoza*; A. Bloom, Leo Strauss, un vrai philosophe, *Commentaire I* (1978), pp. 91-105; A. Kojève, Tyrannie et sagesse, republicado em L. S., *De la tyrannie*; H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique*, Julliard, 1990; O. Seydein, Apresentação de *La cité et l’homme*.

Jean-François KERVÉGAN

## SUÁREZ Francisco, 1548-1617

Teólogo espanhol. Nascido em Granada, de família bastante abastada. Estudou na Universidade de Salamanca (aluno de Juan de Guevara). Logo tornou-se jesuíta, lecionou em Segóvia, em Salamanca, em Ávila, em Valladolid, em Alcalá, em Roma (1580-1585) e em Coimbra (1597-1615). Faleceu em Lisboa, onde está enterrado. Apelidado o *doctor eximius*, desempenhou um grande papel na controvérsia *De auxiliis* sobre a graça e o livre-arbítrio, assim como na luta contra o anglicanismo de Jaime I. Defensor oficial da filosofia barroca, concebeu a metafísica como uma investigação independente. Sua influência,



que se estendeu aos protestantes alemães, perdurou mais de um século e meio.

Teólogo católico, Suárez demonstra uma imensa erudição, que vai dos autores antigos aos humanistas do Renascimento, passando pelos autores árabes e judeus; mesmo adotando o tomismo, separa-se em muitos pontos do Doutor Angélico e funda uma tradição nova de pensamento, mais aberta para a experiência. Os grossos *in-folio* de suas *Disputationes metaphysicae* (Salamanca, 1597) passam em revista todas as doutrinas antigas ou contemporâneas, a fim de constituir uma metafísica preliminar a qualquer teologia e distinta da Revelação. Essa ontologia autônoma não é tão estreitamente calcada em Aristóteles como a dos primeiros escolásticos. *A analogia do ser* é sua chave: o conceito de ser não é nem unívoco nem equívoco, mas somente análogo; fundamenta-se numa analogia de atribuição intrínseca e de modo algum, à maneira do tomismo, numa analogia de proporcionalidade. Por conseguinte, a distinção tomista entre a essência e a existência não é real, mas somente “de razão”. A pessoa humana não deve o que ela é ao princípio de individuação da matéria nem à hecceidade, mas antes ao fato de ser criada por Deus como um todo finito e limitado. Dentre as provas da existência de Deus, Suárez rejeita a prova física (pelo movimento) e a prova extraída dos graus de perfeição; só aceita as provas metafísicas, fundamentadas no princípio de causalidade. A teoria do conhecimento de Suárez recusa igualmente a hipótese tomista do *verbum mentis*.

O *De legibus* (1612), escrito contra o absolutismo e contra o naturalismo, aprofunda magistralmente o conceito de soberania e a natureza da lei. O poder é dado por Deus a toda a comunidade e não apenas a esta ou àquela pessoa. Suárez pressente a democracia. O *Defensor fidei* chega mesmo a dizer que um tirano pode legitimamente ser morto. Quanto ao direito internacional, ele repousa no direito natural e no direito das gentes.

• *Opera*, Veneza, 1740, 1751, 23 vol.; Paris, 1856-1878, 30 vol.; *Disputationes metaphysicae*, texto com trad. esp., 2 vol., Madri, 1960-1966; *De legibus*, texto, com trad. esp., Madri, 7 vol., 1972-1975; *Defensio fidei*, texto com trad. esp., Madri, 1965 e 1978-1979; *De anima*, Madri, 1978, reed. com trad. esp., 1981; *De iure iuramentis fidelitatis*,

ed. crítica, Madri, 1978; *Marie de Nazareth*, trad. P. Leonardo, Laurier, 1986; *Archives de philosophie*, n° 42, Beauchesne, 1979.

⇒ Raoul de Scorraille, *F. Suárez*, 2 vol., Paris, Beauchesne, 1911; Léon Mahieu, *F. Suárez*, Paris, 1921; Roger Labrousse, *La philosophie politique de l'ancienne Espagne*, Paris, 1937; Alain Guy, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, Toulouse, 1956, t. I e t. II; Id., *L'analogie de l'être selon Suárez*, *Archives de philosophie*, Paris, abril-junho de 1979; id., Suárez y nosotros, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Salamanca, 1980; André Robinet, Suárez dans l'oeuvre de Leibniz, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Salamanca, 1980; Luciano Pereña Vicente, *La teoría de la guerra en Suárez*, 2 vol., Madri, 1954; J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, PUF, 1990.

Alain GUY

### SUSO Heinrich, 1300-1365

Místico alemão, nascido numa família senhorial de Berg. Do pai, homem de ação, e da mãe, mulher devota, herdará traços de caráter opostos; doçura e ardor serão a marca de seu espírito. Em 1313, entra no convento beneditino de Constança, depois estuda teologia em Colônia, onde tem a oportunidade de escutar as prédicas de Mestre Eckhart. Começa para ele um período de ascese, de luta contra si mesmo que ele leva ao mosteiro de Constança antes de iniciar, aos quarenta anos, uma carreira de pregador itinerante que o conduz à Suábia, à Suíça, à Alsácia, formando prosélitos para a sociedade dos “amigos de Deus”, enfrentando numerosos perigos e a acusação de heresia... Seus últimos anos são dedicados à reunião de suas obras e à redação de sua biografia. Em 1365, falece no convento dos dominicanos de Ulm.

Sua vida, da qual escreveu alguns fragmentos, é-nos conhecida pelos trabalhos de uma religiosa dominicana, Elisabeth Stagel, de quem era diretor espiritual.

O pensamento de Suso traz o timbre de Mestre Eckhart: a mística renana acostuma-nos, dentro da linha do neoplatonismo, à idéia de um Deus “superessencial”, para além de qualquer forma ou atributo, vazio não por defeito mas por excesso, a exemplo do atmã dos budistas, fonte de toda essência, mas não se confundindo com nenhuma: portanto, um Deus assim não poderia

ser alcançado por uma operação particular do entendimento, mas apenas por um despojamento literal da alma que deve renunciar a qualquer imagem singular para alcançar-se a esse nível do irrepresentável e do indeterminado. A obra de Suso traça as etapas de tal desapego, que começa no esforço humano e termina na revelação divina, no diálogo entre o aspirante e a “Sabedoria”. Suso não é desses místicos que se beneficiam já no início de uma iluminação que lhes decide a carreira posterior. Sua biografia insiste, ao contrário, na aspereza dos combates que teve de travar para sair-se bem dessa operação de desapego. Toda a ambigüidade do ascetismo – cujos excessos os comentadores procuraram velar – manifesta-se aqui. Lemos, por exemplo, no capítulo XVI de sua *Vida*, que no dia da Saint-Clément “pegou seu açoite com os agulhões e bateu no corpo, nos braços e nas pernas, de modo que o sangue escorreu de alto a baixo como quando se escarifica”. Essas práticas de mortificações ainda freqüentes na época – e nas quais o autor insiste – parecem implicar uma valorização excessiva do sofrimento, podendo-se inclusive detectar nelas uma complacência doentia, até mesmo, como diria Kant, uma atitude incompatível com a alegria e que esconderia um “ódio secreto pela lei”. O gosto da maceração do sofrimento voluntário corresponderia, na linguagem de Nietzsche, a uma forma perversa, invertida de “vontade de poder”, ou, na dos analistas, a uma conduta de “autopunição”, por sua vez consecutiva a um sentimento inconsciente de culpa. A meta buscada pelo asceta seria atingir, mediante a dor que ele se impõe, uma libertação, um alívio – em termos religiosos, uma via de salvação, de redenção... O paradoxo está em que o meio ou o remédio se torna o último fim visado, o sofrimento passa a ser desejado por si mesmo e de modo passional. Deveremos por isso diagnosticar em Suso um masoquismo qualquer? Na verdade, o que essas tendências marcadas – mas passageiras – para a maceração, para a valorização da dor revelam é o conflito, o estado de contradição de uma alma em luta consigo mesma: quem busca a perfeição não pode renegar ou querer superar tudo o que entrava essa busca, toda uma dimensão que resiste e se furta à vontade pura. O prin-

cipal inimigo do aspirante à vida espiritual é ainda ele próprio: o sofrimento – seja ele voluntário ou recebido – é apenas a expressão viva desse conflito pelo qual uma ordem suplanta outra. No início do itinerário de Suso cumpre portanto identificar “um ódio de si” que Pascal teria julgado salutar, mas que muitos considerarão um indício de patologia.

Segunda etapa: depois do esforço para refrear a vontade, impõem-se as renúncias que Deus inflige à alma. Solidão, despojamento, aridez espiritual formam as etapas dessa depuração progressiva: o paradoxo do ascetismo está em que a renúncia à vontade individual era ainda uma prova de vontade. Nesse plano, em contrapartida, ela vê furtar-se o próprio objeto de sua cobiça: é só pela experiência de um vazio radical, de um deserto espiritual, que a alma poderá atingir o divino. Só é possível enriquecer-se se houver um total despojamento: era o que já ensinava o velho Mestre Eckhart. Lemos no capítulo XXII da *Vida* estas terríveis palavras atribuídas a Deus: “Batias em ti mesmo com tuas próprias mãos, paravas quando querias e tinhas piedade de ti mesmo. Quero agora tirar-te de ti mesmo e colocar-te sem defesa à mercê das mãos alheias.” A alma de Suso experimenta literalmente um rapto: doravante o sentido de seu destino lhe escapa, sendo esta a única condição da iniciação. A alma deve separar-se de si mesma a fim de alcançar a vida segundo o Espírito. Aqui começa realmente a experiência mística, quando o aspirante se vê despojado do próprio sentido de sua demanda: da mesma forma que a ênfase era posta antes na dor do trabalho preparatório consigo mesmo, agora a idéia de graça e de leveza se afirma “... o espírito criado é arrastado pelo Espírito superessencial para onde não podia penetrar por sua própria força. Esse arrebatamento o despoja de imagens, de formas e de toda a multiplicidade, chega a uma ignorância que o faz esquecer de si mesmo e de todas as coisas... *Ponto em que já não há luta nem esforço*, pois o começo e o fim se tornaram um” (*Vida*, cap. LIII).

Esse desaparecimento do esforço, substituído por um transporte inefável, contrasta com a valorização inicial da dor: no ponto em que Kant insistirá na necessidade de um esforço permanente

em função do caráter arraigado do “mau princípio”, e fará da santidade um ideal assintótico que requer a imortalidade de nossa alma, Suso considera *hic et nunc* a possibilidade de um arrebatamento total. O despojamento da alma a assimila ao Nada da deidade: é quando por fim ela renunciou a tudo, que tudo lhe é devolvido centuplicado, que fica inundada de graça. É nessa “noite dos sentidos”, mais tarde celebrada por São João da Cruz, que vai fazer-se a maior luz: se o esforço era ainda o sinal de uma deficiência, a desenvoltura, a leveza são a marca de uma perfeição doravante adquirida, fora do domínio do querer humano. Suso pode então começar seu diálogo com a “Sabedoria eterna” em que seria difícil não ver uma reminiscência da *sophia* celebrada pelos gnósticos, sabedoria que ilumina o entendimento de Suso, que o inicia nos maiores mistérios. O desaparego encontra aqui sua recompensa. A ênfase é dada a uma fusão panteísta da alma com Deus: “Nesse objeto ela encontra então sua satisfação e sua eterna beatitude; e quanto mais tiver se separado, libertado, emancipado, mais se elevará livremente, e, quanto mais se elevar livremente, mais longe penetrará no deserto selvagem, no abismo profundo da Deidade sem modo em que está mergulhada, submersa, consumida na união... e ela se torna a *mesma* essência que Deus, ou seja, frui pela graça da felicidade que ele frui por natureza” (*Livro da Sabedoria Eterna*, cap. XII). O temperamento “visionário” de Suso o terá arrastado para a vertente perigosa de um delírio da *Schwärmerei*? As privações físicas o teriam levado a esse tipo de experiência autoalucinatória de que Hegel zomba nos iogues que repetem incansavelmente “om... om...”? Pretendendo retirar os véus de Ísis, o místico entregue

a uma “visão teofânica” não trará sua pedra ao “vasto e superabundante *corpus* do gênero apocalíptico” (J. Derrida)?

Essas perguntas tão pertinentes nos levam a fazer duas observações: num místico como Suso, o auge da vida espiritual não poderia ser uma visão, uma intuição supra-sensível que só pode atingir uma imagem singular, separada do absoluto, mas sim a superação de toda visão, um “abandono ao abandono” que se situa para além de qualquer passividade ou atividade: nessa *Gelassenheit*, o esquecimento do místico em Deus chega ao esquecimento de si mesmo. A última palavra dessa desapropriação de si não é a abertura, o apocalipse, mas sim a ocultação, a ruptura selada com toda “metafísica do próprio”. É por isso que, por mais fecunda que possa ser a explicação da atitude mística, no limite nada podemos dizer dessa experiência: todo discurso, todo logos que permanecem exteriores a ela necessariamente fracassam em apreender seu conteúdo. Não dizer mais nada... não ver mais nada: isso não é permanecer fiel à mensagem de Suso?

- Sua obra principal intitula-se *O Livro da Sabedoria Eterna*, que ele escreveu em alemão e depois traduziu para o latim sob o título *Horologium Aeternae Sapientiae*. Traduzida em francês em 1389, foi objeto de impressões um século mais tarde (em 1494, 1499, 1530) por João de Suábica em Paris. Os textos alemães de Suso foram impressos a partir de 1482, o cartuxo Surius os parafraseia em 1855: intitulam-se *Le Livre de la Vérité*, *Le Grand livre des Lettres*, *Le Livre de l'amour*. Em 1829, Diepenbrock publica as *Oeuvres complètes* em Ratisbonne. A edição mais acessível e a mais completa em francês é a da Ed. du Seuil: nela Jeanne Ancelet-Hustache apresenta uma tradução acompanhada de comentários e de uma introdução esclarecedora (*Oeuvres complètes*).

Jean-Pierre MAUPAS

# T

## **TAINÉ Hippolyte-Adolphe, 1828-1893**

Filósofo francês nascido em Vouziers (Ardenas) e falecido em Paris. A posteridade vê em Taine um historiador e um crítico, muito mais do que um filósofo. E, contudo, o próprio Taine escrevia, aos vinte anos de idade, ao amigo Prévost-Paradol: “Quero ser filósofo.” Vocação irresistível nascida do entusiasmo despertado pelo estudo das doutrinas clássicas e sobretudo pela leitura de Espinosa. Em 1848, depois de brilhantes estudos secundários, Taine é o primeiro colocado no exame de admissão à Ecole Normale Supérieure. Por três anos a fio, acrescenta aos trabalhos escolares prescritos múltiplas leituras e estudos pessoais, prenunciadores da diversidade que lhe caracterizará a obra. Mas sua dispersão é apenas aparente. À doutrina de Espinosa e à combinação de panteísmo e de geometria que, junto com seu século, ele retém da *Ética*, acresce como prolongamento e aprofundamento a meditação sobre o aristotelismo e, com inebriamento, empreende o estudo da filosofia hegeliana. Se é rápido o empréstimo de sua terminologia, penetrará mais tarde seu espírito e suas grandes teses. Tais inspirações são onipotentes. Impedem Taine de representar a comédia do espiritualismo que a ortodoxia espera dele: conquanto se distancie, e de longe, de todos os seus competidores pela amplitude de suas leituras e pela solidez de suas argumentações, fracassa ainda assim no concurso para professor de filosofia por dar provas de um espinosismo por demais ostensivo. Alguns meses de ensino na província, foi essa toda a carreira de professor de filosofia de Taine. Como a

dominação autoritária desconfia dos egressos da Universidade, Taine abandona essa carreira para voltar a Paris e viver de aulas particulares e de artigos enviados a revistas e periódicos, depois reunidos em volumes. Com a ajuda do sucesso, conseguirá na Escola de Belas-Artes um cargo de professor de estética. Folga financeira e tempo livre lhe permitirão voltar à especulação pura e terminar, após diversas modificações, o tratado do conhecimento em que meditava desde os anos 50, publicado afinal sob o título *De l'intelligence*.

Foi esse, diz-nos o autor, o livro em que mais refletiu. É, de todos os seus textos filosóficos publicados, o mais construído, o menos colorido de polêmicas ou de fantasia. Sua contribuição para a constituição e para a vulgarização de uma psicologia experimental ainda balbuciante é considerável; além de algumas observações de primeira mão, o conjunto mostra-se uma síntese das experimentações e dos estudos de patologia multiplicados desde o início do século e que permitem integrar o racionalismo empírico de um Condillac à edificação de uma teoria moderna do conhecimento.

A difusão e a notoriedade de tal livro suplantam as de um tratado técnico, mas ficam aquém daquelas dos artigos que Taine consagrou, para criticá-los, aos mestres do ecletismo francês. Reunidos e publicados em volumes sob o título *Les philosophes classiques en France*, esses artigos ridicularizam Victor Cousin, resumido a um avatar de Bossuet e reduzido à personagem do orador indigno de pretender a qualidade de filósofo;

refutam com muita seriedade o finalismo de um Jouffroy e denunciavam a linguagem complicada de Maine de Biran, mas sem negar a contribuição e a fecundidade do biranismo. À recusa do verbalismo correspondem a defesa e a ilustração de um método positivo fundamentado no dualismo entre a “análise” e o “sistema”. A primeira assume a herança cartesiana revitalizada pela crítica nominalista dos empiristas: toda noção complexa pode e deve ser resumida a componentes mais simples, mais gerais, e, portanto, mais inteligíveis. Mas essa primeira etapa, que respalda o trabalho científico com uma crítica dos enunciados pelos quais se constitui a ciência (prenunciando – de longe – o positivismo lógico do século seguinte), etapa de pesquisa, será completada por uma fase de exposição dos resultados, progressiva e não mais regressiva, e que ressalta, entre os diversos graus de generalidade dos caracteres classificados pela análise, vínculos de necessidade que delineiam e acusam as estruturas lógicas da realidade e podem exprimir-se sob a forma silogística. Oriunda de Aristóteles, em cujos *Analíticos* Taine meditou longamente, essa ambição dedutiva se une à forma de exposição do espinosismo. Constituída em tais bases, a metodologia tainiana mostra-se fundamentalmente sincrética, para não dizer eclética. Apóia-se numa idéia totalmente lógica, e até logicista, da ciência, que deve mais à inspiração das filosofias clássicas do que à experiência dos laboratórios.

Une-se também aos ensinamentos da história natural; os estudos, muito reais, que Taine empreende da anatomia e da fisiologia animais e vegetais ganham importância depois do aprendizado das filosofias clássicas e do hegelianismo. O rigor que Taine descobre nas ciências naturais, notadamente nas considerações dos princípios nos quais Cuvier fundamentou o desenvolvimento da anatomia comparada, parece-lhe corresponder ao da lógica: em ambos os casos, esse rigor consiste em classificar as proposições que expressam os caracteres da realidade de modo que se possa *deduzir* o caráter particular de um caráter mais geral.

Esse encontro da lógica com a história natural está na base das ambigüidades da situação histórica de Taine; pois faz convergir, num esforço às

vezes desesperado de unificação, o levar em conta uma tradição aristotélica aparentemente arcaizante e o esforço deliberado para enriquecer a reflexão filosófica com a aquisição das ciências, sobretudo experimentais. Por meio delas, um herdeiro das filosofias clássicas se aproxima do movimento das idéias de seu tempo dominado pelo próprio fato do progresso científico. Isso aproxima Taine do positivismo, entendido de uma maneira ampla e vaga, para além das diferenças, entretanto essenciais, com a filosofia de Auguste Comte. Taine caçoou de tudo o que, no comtismo, vai além da crítica epistemológica, mas, contra o ecletismo de Cousin, aderiu à idéia de um lugar central e decisivo do conhecimento científico com fundamento experimental e da busca da verdade independente dos outros valores. Mas Taine jamais seguirá Comte em sua recusa da investigação metafísica: em vez de limitar a ciência à constatação, atribui-lhe o escopo de uma inteligibilidade racional; quando Comte diz lei, Taine diz causa; quando Comte detecta sucessões constantes de fenômenos, Taine busca a explicação classificando e hierarquizando os fatos. Contra o positivismo de Mill, Taine salienta, em cada operação lógica, o que a abstração traz, uma racionalidade provocada pela necessidade das relações que ela permite distinguir; para Taine, a relação que liga a causa ao efeito é analítica e, por isso, necessária, ao passo que Mill salienta a heterogeneidade entre a causa e o efeito, reduzindo a relação de causalidade a um simples aporte da experiência, a uma hipótese confirmada pelos fatos, a uma regra empírica. A distância que afasta Taine do positivismo é aquela que separa a prova do pôr à prova, a demonstração da experimentação; se Taine compartilha com Comte a convicção de que a filosofia vive de uma reflexão *a posteriori* sobre a realidade de ciências constituídas e consistentes, separa-se dele ao recusar limitá-la a uma classificação racional das ciências e ao procurar, mediante uma série de abstrações progressivas, formalizar uma representação da natureza íntima do real. Raramente desenvolvida, afora em alguns fragmentos póstumos, essa representação, inteiramente metafísica, aflora em seus estudos de psicologia e embasa sua teoria da ciência; ela une dinamismo



e panlogismo para afirmar a continuidade e a racionalidade do real. De sorte que a ontologia justifica a metodologia: a continuidade da realidade e sua homogeneidade autorizam a extensão a outros tipos de investigação dos princípios estruturais da história natural que organizam os seres vivos e formam totalidades inteligíveis. Prolongando os recursos do procedimento dedutivo como instrumento privilegiado da exposição científica, essa extensão fortifica a unidade formal da ciência, idéia central da concepção de Taine. Sistematização e meta do absoluto aprofundam as distâncias que separam Taine do positivismo verdadeiro. Longe de reduzir-se à descrição delas, a ciência é uma travessia das aparências. Conduz-nos ao cerne do real e nos torna inteligível a sua organização.

Essas perspectivas dão continuidade ao caráter unitário da ciência, que fundamenta a unidade da obra de Taine para além da diversidade de suas pesquisas históricas e críticas marcadas pelo sucesso, dentre outras publicações, de *Histoire de la littérature anglaise* (1863), *La Fontaine et ses fables* (1853-1860), *La philosophie de l'art* (1865-1869); e, depois de 1870, de *Les origines de la France contemporaine* (1875-1893), que constitui uma grande investigação sobre o passado francês. Mas, para Taine, unidade significa pôr em perspectiva e não reduzir. Seja qual for a área estudada, os procedimentos lógicos pelos quais se obtém o rigor científico são idênticos: comparações, abstrações, generalizações, induções e comprovações de uma hierarquia de importância na realidade constituem meios universais; assim, em crítica, a faculdade-mestra, que permite ordenar os traços das individualidades criadoras, sempre é apenas uma transposição da essência dos lógicos, até mesmo da simples definição, que formula uma característica da qual se podem deduzir os outros traços do indivíduo estudado. E, para além dos indivíduos, o confronto dos caracteres das obras principais de uma época ou de uma sociedade possibilitará abstrair e induzir um caráter dominante, espírito de um povo ou de um tempo. Na introdução de *Histoire de la littérature anglaise*, seu grande discurso do método histórico, Taine denomina essa dilatação coletiva da faculdade mestra de “estado moral ele-

mentar”. As fontes históricas desse estado podem ser classificadas segundo as três categorias da raça, do meio e do momento. Mas Taine não confunde a natureza desse estado com a de suas fontes, sobretudo materiais. A universalidade dos procedimentos lógicos não significa a identidade dos objetos aos quais Taine os aplica. Das ciências do mundo material, entende transpor para o campo do humano uma exigência de rigor analítico, mas de modo algum restringir o segundo ao primeiro. A aproximação dos métodos em nada implica a assimilação dos objetos; aí não há confusão, nem materialismo, pois Taine não ignora os caracteres específicos e irreduzíveis do humano; a ciência é ligação de fatos, mas a noção de fato não parece unívoca; existem fatos que são apenas coisas, ao passo que outros têm valor de sinais; os fenômenos humanos são atos, muito mais do que fatos; e, como tais, carregados de intenções e de significados. As obras e documentos que o historiador e o crítico estudam devem ser tidos menos como vestígios do que como mensagens; para além da realidade material e tangível deles, o historiador e o crítico procuram reconstituir uma realidade espiritual, os pensamentos dos autores desses documentos. A coleta dos fatos só é válida quando confirmada pela elucidação das motivações. Por esse cuidado, Taine se distancia do naturalismo para ir juntar-se à coorte dos teóricos da hermenêutica e dos fundadores de uma reflexão sobre a especificidade e a autonomia das ciências humanas. Como Dilthey, mas antes dele, enuncia como princípio a busca dos atores por trás dos atos e a subida das formas ao espírito do qual elas são a projeção na realidade, a subida dos produtos à produção. Daí, a promoção da psicologia como disciplina central encarregada de esclarecer o sentido das condutas e a vivência de seus atores, de acompanhar a busca das causas específicas com as de razões subjetivas e a explicação com a compreensão.

Convergindo para um saber psicológico, crítica e história se respaldam mutuamente: a história permite *compreender* melhor as obras cujo estudo permite *conhecer* melhor a verdade histórica: o conhecimento dos costumes da corte de Luís XIV confere à leitura do teatro de Racine um acrésci-

mo de inteligibilidade, ao passo que a exegese do teatro raciniano traz elementos suplementares para o nosso conhecimento do século de Luís XIV. O melhor das grandes páginas de crítica histórica de Taine reside nessa apreensão dos estados de espírito comuns aos criadores e ao seu público. A meio caminho da crítica sociológica e da história cultural, a obra de Taine tece na realidade relações inteligíveis e constitui conjuntos sintéticos e vivos. Agindo assim, ela ultrapassa as reduções que um positivismo tacanho imporá à história resumindo-a a coleções de fatos homogêneos. Taine esclarece situações históricas e culturais mediante a construção de verdadeiros “modelos” que estilizam os traços de uma época ou de um período. Com isso, crítica e história atingem a categoria de criações autônomas: o cidadão antigo, o cavaleiro medieval, o homem da corte, o puritano, o jacobino tornam-se assim as personagens de uma comédia humana renovada; essas personagens são evidentemente apenas seres de razão, símbolos cômodos, instrumentos para figurar concretamente os traços gerais, mas específicos, que constituem a identidade distintiva de uma época ou de uma sociedade. Pois a denúncia de abstrações ocas e a crítica nominalista da própria noção de conceito, desenvolvidas pela filosofia de Taine, permitem compreender o sentido de sua obra crítica e histórica: não mais do que no da natureza, no domínio do humano os caracteres gerais não têm existência autônoma. Raça, meio e momento representam menos fatores históricos efetivos do que pontos de vista, perspectivas; não são seres em si, são âmbitos de classificação. A esse nominalismo acresce-se um verdadeiro pragmatismo do conceito. Taine escolhe na realidade psicológica, literária, histórica, traços que erige em características dominantes em razão de sua expressividade significativa, em geral mais do que de sua generalidade puramente lógica. Nisso, sua prática efetiva antecipa a de um Max Weber, teórico dos tipos ideais obtidos por acentuação de um traço significativo. Com um senso da diversidade e da especificidade das épocas que assimila o conhecimento histórico à arte da viagem. Muito antes de Lucien Febvre e de Marc Bloch, que ignorarão esse precursor, Taine tem o senso das diferenças irreduti-

veis que separam o passado do presente e da necessidade de saber desprender-se do segundo para apreender o espírito do primeiro. O homem antigo, o homem medieval, o homem da corte aparecem-lhe radicalmente diferentes, movidos por móveis diferentes, animados por uma lógica que não é a mesma. Padrão dessas diversidades, a psicologia desempenha um papel mediador entre situações e reações que flexibiliza singularmente as fórmulas deterministas: estudando em *La philosophie de l'art* a “produção da obra de arte”, Taine empenha-se em estabelecer entre uma situação histórica e dado conjunto de obras relações que são menos de causalidade do que de inteligibilidade, mediante abstração de um espírito comum a cada um dos dois termos da relação, espírito, ou seja, conjunto de traços psicológicos. Dos dados materiais à produção artística de uma civilização, existe o vínculo, mas não é direto; cumpre contar com a mediação constituída por necessidades, aptidões e sentimentos fortificados por esses dados materiais. Ao deixar explícita essa mediação, Taine logra alargar singularmente o campo da pesquisa histórica assim fecundada pela psicologia. Inversamente, a história se torna uma contribuição importante para o conhecimento dos homens. Das psicologias particulares fundamentadas no estudo das diversas atividades humanas, poderão distinguir-se os elementos de uma psicologia geral do conhecimento e da ação: *De l'intelligence* contribui para tratar a primeira parte do díptico. Relacionada com esse lugar central da psicologia na organização das disciplinas constitutivas da ciência do homem, a estética, ou melhor, a filosofia da arte, induz do exame das obras uma psicologia da criação que enfatiza a representação da realidade que se impõe ao artista e que ele procura expressar. De uma maneira paralela, *Les origines de la France contemporaine* dão a Taine a oportunidade de praticar uma história que vai além da narração de encadeamentos de fatos particulares mediante a descrição analítica de comportamentos fundamentais: comportamentos individuais, mas também coletivos; a tentativa de Taine situa-se aquém das dissociações da psicologia e da sociologia que marcarão tão profundamente a tradição sociológica francesa; fundamentalmente

sintética, ela dá assim seguimento ao enciclopedismo romântico bem como prenuncia a idéia moderna de ciências humanas. Mas, repleta de conhecimentos objetivos, às avessas do espiritualismo universitário, tal filosofia, já iniciada pelos ideólogos, devia ceder sob as duras palavras conjugadas do bergsonismo e da reação reflexiva, ao passo que o conhecimento do homem e de seus produtos se fragmentava em disciplinas autônomas, daí o desprestígio que deveria atingir por tanto tempo Taine, a ponto de o excluir do panteão dos filósofos franceses.

• Com a exceção da tese de doutorado sobre La Fontaine, por sinal reformulada em *La Fontaine et ses fables*, as obras de Taine foram publicadas pela Editora Hachette e compreendem 39 volumes in-12.

⇒ A bibliografia tainiana recente é muito restrita. Sobre a vida do filósofo, dispomos agora do primeiro volume da biografia iniciada por François Leger (Paris, Albatros, 1981), que abrange os trinta primeiros anos (1828-1858); Colin Evans, *Taine, essai de biographie intérieure* (Paris, Nizet, 1975); Leo Weinstein, *Taine*, Nova York, 1972; J. T. Nordmann, *Taine et la critique scientifique*, PUF, col. "Écrivains", 1993.

Jean-Thomas NORDMANN

## TALES DE MILETO, 625-546 a.C.

Tales é o primeiro dos pensadores jônicos, "fisiologista" e filósofo a um só tempo, e Mileto era uma colônia grega da Ásia Menor. Platão, em *Teeteto*, apresenta-nos uma imagem de Tales que é a imagem mesma do filósofo segundo seu coração: "E como Tales, ocupado com astronomia, olhava para o ar, caiu dentro de um poço" (174 a). Mas que serão aqui os astros dessa astronomia? Já são o que serão ainda, no termo final da filosofia grega, para Plotino: deuses, "alguma coisa que brilha no céu divino" (*Ennéades*, III, 2, e 14; ed. Bréhier, Belles-Lettres), divino, ou seja, sobre-humano, e alheio a esta terra. Ocupar-se com astronomia é, portanto, distanciar-se do cotidiano da vida, do campo que a filosofia chamará de "prático", ou seja, da ação. Com efeito, estudar os astros é obrigatoriamente olhá-los; os "onipotentes estrangeiros" (P. Valéry, *La Jeune Parque*, verso 18), recuados em sua lonjura, só se entregam ao olhar da contemplação, ou, para di-

zer como os gregos, só se entregam a um olhar "teórico". Assim, na aurora do pensamento, a atitude própria do filósofo já é definida como sendo *théōria*, contemplação, ou melhor, pensamento especulativo. E isto não só na interpretação platônica da lenda de Tales, pois Heródoto apresentava nos mesmos termos outro dos Sete Sábios, Sólon, a quem o rei Creso declara: "Visitaste muitos países como um filósofo, com o intuito de saber" (*Hist.*, I, 30, e 11-2: ὡς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωρήτης εἵνεκεν ἐπελήλυθας). Assim, o filósofo "anseia conhecer as coisas do céu", observa Platão, "e as que estão próximas dele, sob seus pés, esquece-as" (*Teeteto*, 174 a: τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ' ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παραπόδας λανθάνει αὐτόν). Assim, uma pequena serva trácia, testemunha do tombo de Tales, caçoa fartamente dele, e não terá razão de zombar dele? Pois ele se pretende estrangeiro nesta terra, e no entanto permanece nela. As moças da Trácia parecem conhecer melhor a verdadeira sabedoria quando, seguindo o conselho de Píndaro, consideram mais "o que está aos nossos pés".

Contudo não é nada disso. É precisamente porque despreza todo o terra-a-terra das pequenas almas que Tales é para Platão o primeiro dos filósofos, aquele que desde o início se expõe ao risco filosófico que Nietzsche chamará de perigo das estrelas, e que faz que se caia dentro dos poços.

Existe um provérbio grego estranho que declara: "A verdade está dentro de um poço" (Demócrito, fr. B 117 DK: ἐν βυθῶι γὰρ ἡ ἀλήθεια). Sem dúvida alguma, trata-se do poço de Tales; portanto, é no oco mesmo do ramerrão que o sábio encontra seu triunfo e sua desforra. Essa desforra nos é contada por Aristóteles quando, em sua *Política*, apresenta-nos o fim da história de Tales, que Platão omitira. E esse fim vai dar uma feição muito diferente à contemplação, provavelmente sua feição original, que Platão no *Teeteto* desfigura um pouco porque, através de Tales, é em Sócrates que pensa. Seu conhecimento da astronomia permite a Tales prever para o ano seguinte uma abundante colheita de azeitonas: assim, aluga "todas as prensas de azeite de Mileto e de Quios" (I, 1259 a; trad. franc. J. Aubonnet, Belles-Lettres, t. I). Depois, "tendo che-

gado a safra, como se procurassem ao mesmo tempo e sem demora muitas prensas, ele as sublocou pelo preço que quis; graças à grande fortuna que amealhou, provou que é fácil aos filósofos se enriquecerem quando quiserem” (id., *ibid.*). Assim, tudo o que nos contam das especulações matemáticas de Tales não passa de uma aplicação espetacular de seu saber a alguma dificuldade real: prediz o eclipse que, aterrorizando dois exércitos em luta, põe um fim ao combate (Heródoto, *Hist.*, I, e 74; Belles-Lettres, p. 77); desvia o curso do rio para evitar que o exército de Cresus construa uma ponte (id., e 75, p. 78); mede, do alto de uma torre, a distância que separa navios no alto-mar assim como, graças à sua sombra projetada comparada àquela do corpo de um homem, mede a altura de uma pirâmide (Diógenes Laércio, *V. Ph.*, I, 27; trad. franc. R. Genaille, I, p. 53). É por isso que se dá em geometria o nome de Tales ao teorema das proporcionais, cuja posse é implicada por todos esses cálculos. Claro, também os egípcios, que Tales foi visitar, eram capazes de proezas desse gênero, mas fazendo intervir apenas técnicas empíricas, receitas de agrimensores, de “atadores de corda” como diziam os gregos, sem se alçar ao plano propriamente teórico. Essa maneira de resolver os problemas práticos mediante recurso prévio ao abstrato parece, ao contrário, própria de Tales, porque propriamente grega. Os egípcios tiveram a agrimensura, os gregos inventaram a geometria; os babilônios durante séculos observaram os astros, pertence à Grécia estabelecer a verdadeira certidão de nascimento da ciência astronômica.

Tales não estudou no Egito apenas as matemáticas; o tratado pseudo-aristotélico *Sobre as Cheias do Nilo* atribui-lhe uma explicação do fenômeno. Não há por que guardar a própria explicação; a verdade é que vemos aqui Tales ocupar-se com a natureza, mais precisamente com um rio, ou seja, com a *água*. Esse interesse dirigido ao mundo interpretado como natureza (*physis*) faz de Tales o primeiro daqueles a quem a tradição chamará os “fisiologistas”, ou seja, os cientistas que conhecem os vínculos profundos da natureza. Ora, a afirmação central dessa “fisiologia”, que nos é relatada por Aristóteles, é a seguinte: “O princípio é a água” (*Metafísica*, I,

3, 983 b 21; τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν εἶναι). Platão acredita ver aqui o enigma intencional de uma frase profética: “Para os Antigos, que envolvem de poesia suas palavras ao público, a geração de todas as coisas se produz pelo fluxo de Oceano e de Tétis” (*Teeteto*, 180 c, d). Desse modo, uma frase assim é mais poética do que filosófica, por ser extraída de um poeta, o próprio Homero, de quem Platão cita este verso: “Oceano, gerador dos deuses, e Tétis, sua mãe” (id., 152 e; trad. franc. A. Diès, Belles-Lettres, p. 172).

Agora, será verdade que a afirmação de Tales, “o princípio é a água”, seja afirmação essencialmente poética, como parece pensar Platão? Esta não é a opinião de Aristóteles, para quem “de fato é um ponto que é sem dúvida muito incerto” (*Metafísica*, A, 3, 984 a 1; trad. franc. J. Tricot). Com efeito, a preocupação de Tales parece mais filosófica do que poética; pronuncia a palavra “princípio” (*archè*) e o princípio que invoca é um princípio *único*. Preocupação de sistematização muito alheia aos poetas que, embora tenham como Hesíodo a preocupação do começo de todas as coisas, multiplicam os princípios a um ponto tal que perdem toda a força de explicação. É precisamente esse cuidado da unidade em Tales que causará a admiração de Nietzsche: “Não se pode dizer que Tales, expondo essa hipótese da unidade do universo fundamentada na presença da água, tenha ultrapassado o nível muito baixo das teorias físicas de seu tempo. Pelo contrário, ele o transpôs com um salto. As observações medíocres, incoerentes e totalmente empíricas que fizera sobre a presença e as metamorfoses da água ou, mais precisamente, da umidade, não teriam de modo algum permitido nem sequer sugerido essa gigantesca generalização; o que o impeliu foi um axioma filosófico, (...) foi o princípio de que ‘tudo é um’. É notável ver a que ponto tal crença dispõe tiranicamente de todo o real empírico; em Tales, justamente, pode-se observar como a filosofia se prendeu a ela, sempre, para se encaminhar ao objetivo cuja atração mágica sentia, a despeito dos obstáculos da experiência. Respalhada em frágeis esteios, precede correndo a experiência” (*Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. franc. G. Bianquis, Gallimard, p. 35).

Com efeito, ver a razão de tal afirmação, “O princípio é água”, na observação de alguns fatos positivos (secura das plantas não regadas etc.), leva a tachá-la de puerilidade, puerilidade que, pensa-se, deveria ser natural aos Antigos. Convém perguntar-se se não é, antes, a explicação proposta que é pueril. Se em Tales trata-se apenas de observação empírica, seu caráter parcial fica por demais manifesto para que ele próprio não lhe tenha sido sensível; a fórmula em questão é antes afirmação metafísica. Aliás, é assim que a compreende Aristóteles. De fato, o que é ao certo essa “água”? A água é o elemento dúctil por excelência; sendo informe, ela é suscetível de todas as formas, que ela assume e abandona sucessivamente. Assim, a maleabilidade do fluido torna possível uma infinita diversidade a partir de uma realidade única, o que para Tales é a própria definição da natureza. Com efeito, a fórmula do milésio enuncia um princípio, ou seja, uma origem da qual procede todo o resto; ora, esse princípio é um: a água. Ela é “aquilo de que todos os seres são constituídos” (Aristóteles, *Métaphysique*, I, 3, 983 b 8, trad. franc. J. Tricot: ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα). Uma palavra exprime sua natureza, é o termo *hupokeiménon*, que significa “sujeito”. *Hupokeiménon* em grego quer dizer propriamente o que está subjacente, assim como *subjectum* em latim significa “lançado embaixo, subposto”. Uma outra palavra também pode servir-nos para compreender o que é essa “água” original. Aquilo de que uma coisa é feita, chamamo-na de sua substância; ora, a substância é etimologicamente o que sustenta embaixo (*sub stare*), o que sustenta a forma do ser. É por isso que Tales nos diz que “a Terra flutua na Água” (Aristóteles, *Métaphysique*, I, 3, 983 b 21: τὴν γῆν ἐπ’ ὕδατος ἀπεφύνατο εἶναι); a imagem da flutuação exige que o que sobrenada em cima, na superfície, repouse sobre amontoados líquidos. Essa substância é também subsistência (Aristóteles, id., ibid., 983 b 13: “Essa natureza primeira sempre subsiste”, e 983 b 10: “A substância persiste sob a diversidade de suas determinações”); no decorrer dos nascimentos e das mortes, ela permanece imutável; apenas se modificam as formas sucessivas que assume. “A matéria permanece e a forma se perde”, dirá o

poeta Ronsard. Eis pronunciada a palavra “matéria”, que esperávamos. Com efeito, essa plasticidade pura e polimorfa, essa massa mole, da qual é feito todo o resto, se determina no *Timeu* se não já como *hylé*, pelo menos como *chôra*, e Aristóteles reconhecerá sua *hylé* na água de Tales, porquanto declara que os primeiros filósofos “só consideravam como princípios de todas as coisas os princípios de natureza material” (id., 983 b 6; trad. franc. J. Tricot). A grande diferença entre “o mais sábio dos Sete Sábios” no dizer de Cícero e os platônicos não está, portanto, na descrição da matéria, mas na afirmação de Tales de que a matéria é substância; a substância, ou seja, a essência das coisas, já não será em Platão e em Aristóteles material, mas formal.

Essa água talesiana não é, pois, o elemento que conhecemos com esse nome; não é sequer o líquido ou o úmido em geral. Tales só diz “água” para expressar a necessária fluidez do único elemento primordial. Cumpre tentar pensar para todas as coisas o que dizemos da pedra preciosa: que é a mais bela *água*. Ao olhar do milésio, todas as coisas se tornam assim diamantinas. Da mesma maneira, porém muito mais tarde, Zóximo o Panopolitano dirá, em seu *Comentário do Timeu de Platão*, que a raiz de todas as coisas é o mercúrio (ver M. Berthelot, *Les origines de l'alchimie*, pp. 177 ss.); esse metal é de fato dotado, como a água em Tales, do poder das metamorfoses, que lhe permite transformar-se continuamente e aparecer sob todas as figuras. Portanto, é esse corpo primeiro que a metafísica procura.

Essa unicidade do elemento primordial acarreta, portanto, uma profunda unidade do cosmos, uma estreita correspondência entre os seres. Da mesma maneira a segunda, e última, frase de Tales que possuímos afirma essa unidade: “Tales pensou que todas as coisas estavam cheias de deuses” (*De anima*, I, 5, 411 a 8; trad. franc. G. Rodier, Paris, Leroux, 1900, t. I, p. 57: Θαλῆς ᾤήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι). O que significa isso, e de quais deuses se trata? Aristóteles, citando esse fragmento em *De anima*, pensa que significa (“talvez”, acrescenta) que “ela (a alma) é misturada com todo o universo” (id., ibid.: ἐν



τῷ ὅλῳ δὲ... αὐτὴν μεμῖχθαι). Assim, portanto, “deus” toma aqui o sentido de “alma”. Mas não é tanto a palavra deuses que importa quanto o “todas as coisas” e o “estão cheias”, sendo nelas que se deve aprofundar-se. A intuição que quer expressar a fórmula de Tales é de fato a de uma simpatia de todos os seres que se correspondem e concordam e tocam em todo o universo uma única sinfonia. Uma mesma alma circula através da multiplicidade; cada indivíduo é como que obcecado por todos os outros; em face de cada objeto o homem ouve vir deles sua própria voz; no meio das coisas ele é como o pastor de Victor Hugo: “Ouve seus próprios fantasmas que lhe falam por trás” (*Contemplations*, III, 30; *Magnitudo Parvi*).

A noção de alma (*psyché*) pela qual Aristóteles interpreta a sentença de Tales implica, aliás, essencialmente a idéia de uma coesão, de uma reunião de elementos entre os quais circula uma mesma vida; a alma é potência de unificação; é ela que assegura o vínculo das partes do corpo. Dizer que tudo está cheio de deuses é dizer que uma mesma vida estreita o universo, portanto é significar a unidade do cosmo; assim Tales se preocupa em mostrar mediante exemplos a afinidade das coisas, entre as quais passa uma corrente quase elétrica: atração exercida pelo âmbar (*électron*), poder magnético do ímã (Aristóteles, *De anima*, I, 2, 405 a 20-21). A sabedoria para o homem é conformar-se com essa lição de unidade e de harmonia que o cosmo lhe dá; é por isso que a lição política fornecida por Tales a seus concidadãos é uma lição de entendimento estreito e de federação: “Aconselhava aos jônicos ter um conselho único cuja sede seria em Teos, pois Teos ficava no centro da Jônia” (Heródoto, *Hist.*, I, 170, e 13-5; trad. franc. Ph.-E. Legrand, *Belles-Lettres*, p. 171). Assim, a unidade parece ser a primeira preocupação da filosofia grega, como será ainda com Plotino sua grande e derradeira preocupação.

• F. Adorno, *La filosofia antica*, Milão, Feltrinelli, 1991, t. I, cap. 1; L. Blanche, *L'éclipse de Thalès et ses problèmes*, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1968; A. Döring, *Thales*, *Zeitschrift für Philosophie*, 1909; W. Jaeger, *A la naissance de la théologie*, trad. franc., Paris,

Cerf, 1966, cap. II; R. Mondolfo, *La genesi e i problemi della cosmologia di Talete*, *Rivista di Filosofia*, 1935; J. Rudhardt, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berna, 1971; P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, Albin Michel, 1934; P. Tannery, *Thalès de Milet: ce qu'il a emprunté à l'Egypte*, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1880; id., *Pour l'histoire de la science hellène: de Thalès à Empédocle*, Paris, 2ª ed., 1930; A. Wasserstein, *Thales and the Diameter of the Sun and Moon*, *Journal of Hellenic Studies*, 1956; B. Wisniewski, *La morale de Thalès*, *Giornale italiano di Filologia*, 1959.

Gilbert ROMEYER-DHERBEY

### TEILHARD DE CHARDIN Pierre, 1881-1955

Pierre Teilhard de Chardin é antes de mais nada um homem de ciência, tendo bem depressa alcançado enquanto tal uma notoriedade internacional. Antes de mais nada, ou seja, cronológica e profissionalmente, mas também no sentido de um imediato e primeiro interesse, contemporâneo de um interesse, também ele original, pelas coisas religiosas, tomadas e compreendidas em experiência e profundidade. Dois interesses que, conjuntamente, nutriram e animaram do começo ao fim a existência de um pensador que se tornou filósofo por uma reflexão secundária, solicitada pela coexistência desses dois interesses, ou melhor, dessas duas convicções das quais se devia saber se a dualidade e a tensão poderiam ser superadas por uma convivência a ser experimentada e por uma convergência a ser inventada.

Pierre Teilhard de Chardin nasceu em 1º de maio de 1881, no castelo de Sarcenat em Auvergne, numa família da pequena nobreza rural, arraigada também numa fervente tradição católica, e em que se tinha o gosto pelas ciências naturais. Sua orientação científica já está assegurada quando entra, em 1899, no noviciado da Companhia de Jesus em Jersey e pretende desde então, como disse, “pegar as duas pontas do fio”. Já é e continuará a ser geólogo.

Dessa carreira científica, basta guardar alguns marcos filosoficamente significativos. Teilhard, discípulo de Marcellin Boule, o especialista do homem fóssil de Neanderthal, sob cuja orientação escreverá sua tese sobre os mamíferos do Eoceno

superior (1922). Cátedra de geologia no Instituto Católico de Paris. Numerosas e frutíferas viagens e estadas na China num tempo e em lugares em que a pesquisa científica *in situ* era uma aventura de alto risco. Participação no “cruzeiro amarelo” (1931-1932). Contribuição capital para a descoberta do homem fóssil de Chu-Ku-Tien perto de Pequim: Teilhard descobria o meio ambiente cultural (ferramentas líticas, cama de cinzas), que autenticava como *homo faber* o famoso sinantropo, e deixará definitivamente a China em 1946. Na última década de sua vida, depois de uma estada na África austral, Teilhard emite a hipótese de uma origem africana do homem, mas dessa vez do *Homo sapiens*, e acha que se pôde operar em alguma parte da costa de Tanganica a decisiva emergência de nossa espécie.

Teilhard morreu em Nova York em 10 de abril de 1955. Se teve uma vida de viajante e de explorador nos quatro grandes continentes, se ficou com tanta freqüência afastado da França, não era somente pelas necessidades da pesquisa geológica. Vítima de uma repressão eclesiasticamente dissimulada que lhe vedava uma expressão pública de seu pensamento religioso, convidado discretamente por seus superiores a não se aventurar fora e mais além de sua competência científica, Teilhard era, porém, a despeito das aparências, o contrário de um dissidente e de um exilado. Assim como sempre se manteve próximo do centro invisível de sua Igreja, mesmo quando o achavam correntemente distante e marginal, Teilhard, filho da Igreja, pretendia-se e sentia-se tão filho da terra que, em qualquer hemisfério e sob qualquer latitude que fosse, estava em toda parte em casa, vivendo a única cidadania cósmica capaz de satisfazer uma necessidade fundamental de unidade e de universalidade, se é permitido já antecipar sua doutrina.

Não há saber que não implique um movimento para ir mais longe do que ele mesmo. Nessa síntese se resumiria a epistemologia de Teilhard. Primeiramente a geologia, mas a geologia será mais do que a geologia e levará a um saber da terra considerada como um todo, uma terra que se modifica no tempo e traduz sua unidade no espaço pela correspondência entre as estruturas apesar das fraturas e dos abismos. A geologia só

é a geologia se apela, como acima de si mesma, para a paleontologia e a antropologia. Assim delineia-se, imanente à prática da ciência, um projeto de integração do inferior no superior, mostrando-se a terra a matriz da qual sairá a vida, e a vida mais tarde a matriz da qual surgirá o pensamento. Um pouco de positividade vivifica o senso da totalidade. Porque quis fazer uma experiência integral da ciência, Teilhard foi levado, não por adjunção exterior mas segundo a própria lógica de seu propósito, a uma extrapolação da ciência, ao que se resume um aspecto maior de sua filosofia.

A ciência nas ciências naturais não consiste numa reconstrução do objeto conforme normas *a priori*; ela vai às próprias coisas que desvela tais como foram, tais como serão; para Teilhard, tudo se passa como se o realismo fosse a filosofia natural da ciência, e ainda mais inelutável porque o cientista se acha em contato direto com a natureza. Teilhard era desses espíritos que não poderiam respirar na irreabilidade da abstração e do ideal. E esse mesmo realismo será encontrado num pensamento religioso que não reconhece o gosto e o sabor do sacro nas representações teológicas tradicionais, com demasiada freqüência conceptuais e jurídicas, que apresentam o risco de deixar escapar, no rigor abstrato delas, o objeto concreto da fé. Ademais, essa mesma fé, Teilhard era incapaz de vivê-la como uma polarização para o alhures que tornaria este mundo não essencial e insípidas as tarefas neste mundo. Um sobrenatural que não animasse a natureza transfigurando-a, natureza das coisas e natureza humana, teria sido, para Teilhard, impossível de acreditar e impossível de viver. Assim delineava-se muito cedo em Teilhard um paralelismo, que depois só se aprofundou, entre a idéia que fazia da ciência e a idéia que fazia da religião, idéias ligadas ao modo como vivia a ambas.

A partir daí compreende-se melhor o problema que Teilhard pretendeu expor e resolver. Homem de duas pátrias, e apegamo-nos a uma pátria porque dependemos dela e ela depende de nós, a ciência e a religião. Teilhard não se suportava dividido. Portanto, cumpria que, mediante uma extrapolação literalmente metafísica da ciência e mediante uma humanização de uma reli-

gião que exalta as energias do mundo, se realizasse uma convergência que Teilhard julgava indispensável tanto para a salvação do mundo quanto para o futuro da religião, e desse modo seu pensamento se fazia mensagem.

Uma obra saiu desse propósito. Uma obra sobre a qual nos indagaremos se é verdadeiramente filosófica. Com efeito, parece que, por uma espécie de conspiração, no sentido próprio, mentes vindas de todos os horizontes, e que não chegam a um acordo entre si, ficam porém todas de acordo para recusar a Teilhard a qualidade e a dignidade de filósofo. À pergunta *quem e qual* é Teilhard, todas as respostas, e até as mais elogiosas, seriam possíveis com a exceção de uma só.

Teilhard, um cientista que força os limites da ciência para fazê-la dizer mais do que ela sabe? Um apologista que traduz os temas cristãos na linguagem dos filhos de um século científico e técnico? Um poeta tomado de uma embriaguez panteísta diante dos esplendores visíveis do cosmo, e tentado, a cada claridade surpreendida, a fazer de beleza verdade? Um místico a um só tempo iluminado e inflamado por um contato com o além das coisas, ou melhor, desse falso avesso do mundo que, uma vez sentido ou ao menos pressentido, põe o mundo de volta ao direito?

Assim a busca da identidade teilhardiana não poderia fracassar; é muitíssimo bem-sucedida; e a cada uma das identidades que acabamos de dizer pode corresponder um juízo de valor positivo ou negativo; de modo que Teilhard sempre terá encontrado um lugar numa das categorias culturalmente aceitas desde que cada uma delas seja alheia ou exterior à filosofia. Todas essas determinações implicam a mesma negação.

É possível, contudo, que submeter Teilhard a um tipo de questionário burocrático seja ficar cego à originalidade de um pensamento votado, por uma inspiração primeira e constantemente renovada, a deslocar os limites e a contestar as fronteiras. Uma filosofia pode conter outra coisa e mais do que filosofia mesmo ficando filosófica. O Eros de Platão, que é essencialmente Eros filosófico, tem a arte de fazer-se poeta e pedagogo, cientista de aventura marginal e mística. Nenhuma designação é por si só válida e todas podem convir-lhe desde que seja assegurada uma

passagem viva e sutil de uma categoria para a outra. Ocorre, enfim, que tal pedra lançada como não filosófica por uma filosofia estabelecida numa cultura se torne a pedra angular de uma filosofia vindoura. Por isso não nos devemos inquietar se os puros que vigiam as portas da cidade santa – sacralizada à força de querer-se apenas profana e laica – vedem-lhe o acesso ao pensamento teilhardiano.

Teilhard, porém, e essa é a última dificuldade, parece ter-se tornado cúmplice dessa conspiração para pô-lo para fora da filosofia. São numerosos os textos nos quais se recusa a dizer-se filósofo, a não ser no sentido, acrescenta ele com certo humor, em que eram filósofos os “físicos” da Grécia antiga, tão preocupados em procurar e em encontrar o elemento constitutivo da essência das coisas. Referência significativa, veremos logo. Observaremos por ora que outros além de Teilhard procuraram nos pré-socráticos a origem da filosofia, sem com isso comprometer, muito pelo contrário, uma alta reputação de filósofo.

O “eu não sou um filósofo” esclarece, de fato, tanto a trajetória de um pensamento como seu mais autêntico conteúdo filosófico. Teilhard conservava uma lembrança mediana da filosofia com que fora nutrido no noviciado da Companhia. Não a conhecera naquele tomismo organizado em ecletismo um pouco açucarado que lhe era servido em seus anos de aprendizado. E que ele só compreendia como uma manipulação de maior ou menor habilidade de noções abstratas, forma e matéria, potência e ato, essência e existência que lhe pareciam pouco capazes de alcançar o concreto e a vida. Generalizando com ou sem razão, Teilhard era inclinado a ver na filosofia dos filósofos apenas um discurso de dedução do real a partir de um jogo de conceitos. Mas, sobretudo, e à medida que ia avançando em seu próprio caminho, Teilhard opunha uma recusa absoluta a qualquer empreitada ontológica, que apresentasse, sob qualquer forma que fosse, uma intuição do ser distinta de imediato da apreensão dos fenômenos. Não que Teilhard nunca tenha caído num relativismo hesitante, mas, para ele, é a partir do fenômeno tal como ele se manifesta à percepção e à ciência que pode desenvol-

ver-se legitimamente uma ambição sintética. Não o conceito de homem, mas “o fenômeno humano”, para repetir o título mais significativamente filosófico de suas obras.

Intenção filosófica: negativamente primeiro, porque recusa como ideológico, para empregar a palavra própria embora ela não seja do vocabulário teilhardiano, qualquer sistema que tivesse a pretensão de fazer que todas as coisas fossem abrangidas no espaço e no tempo, na terra como no céu, na conclusão de um discurso integralmente coerente; positivamente depois, pois conferir como máxima à pesquisa: nada além que o fenômeno mas todo o fenômeno, de maneira que se levem em conta todos os seres e o todo do ser, este necessariamente aberto e inacabado, não é excluir o fenomenismo em nome de uma fenomenologia que é por isso mesmo uma nova forma de ontologia?

Ir fenomenologicamente às próprias coisas é descobrir que não estão no tempo como um conteúdo dentro de um continente, mas que o tempo é o próprio estofo delas. Disso já estava persuadido o homem de ciência que juntara geologia e paleontologia no que denominava uma geobiologia. Uma percepção do tempo, que resolve as antinomias clássicas, e que, sem recorrer a nenhum *a priori* que seja, e é sempre porque encontra nela um *a priori* que Teilhard recusa o que chama de “a filosofia”, assegura a identidade de uma fenomenologia integral e de uma ontologia concreta, tais são o perfil e o estilo do pensamento teilhardiano. O menos kantiano que se possa conceber: o tempo não é a forma *a priori* de uma subjetividade transcendental, é a verdade viva do mundo dentro de uma perspectiva sem perspectiva na qual se juntam, até a identidade, verdade e realidade, ser e devir. O pensamento teilhardiano se desenvolve num clima bergsoniano, sem que se possa encontrar na obra muitas referências a uma obra que, ao que parece, Teilhard conhecia sobretudo através do discípulo do mestre, Edouard Le Roy, e com quem manteve relações de confiança e de confiança. Mas Teilhard não é um epígono. O tema da evolução é central e fundamental tanto de um lado como do outro. Mas a evolução de Bergson que, criadora, inventa divinamente a si mesma, não é a evolução segundo

Teilhard, orientada para um termo final nomeado “ponto ômega” e cujo movimento evolutivo pronuncia virtualmente a figura. Ademais, às explosões imprevisíveis e dissociações de correntes que caracterizam a evolução bergsoniana, opõem-se as convergências e a unificação, que são os traços principais da evolução teilhardiana. O “herói” da moral da aspiração e o místico da “religião aberta” em “Les deux sources”, pessoais no sentido primeiro e absoluto da palavra, introduzem uma inversão do curso natural das coisas, ao passo que, segundo Teilhard, a humanidade, reunida num só corpo e que aspira eficazmente à sua unificação real numa comunidade personalizada, cumpre as promessas de solidariedade e de superconsciência contidas na gênese do mundo.

Portanto, duas cosmologias e no fim duas filosofias da religião, ainda que a dualidade de movimento, um descendente, entropia da energia que se dissipa, o outro ascendente, e de uma intensidade vitalizante crescente, se encontrem nas duas versões da evolução. Ainda que a moral e a religião tenham tanto aqui como lá fontes biológicas, ou, se preferirem, metabiológicas. Ainda que tanto de um lado como do outro se observe um bem surpreendente retorno de uma filosofia dogmática e realista da natureza, ou, mais brevemente, de uma cosmologia, tidas geralmente como impossíveis desde as críticas cartesiana e kantiana. Notar-se-á que antes da brutal reação estruturalista, decerto regressiva, a reflexão sobre o tempo se tornara, notadamente com Bergson e Heidegger, o centro e o núcleo da filosofia moderna. Encontrando-se finalmente a questão do tempo no cerne de toda problemática filosófica.

Duas famílias doutrinárias poderão então ser distinguidas: para uma, que poderíamos dizer hegeliana, o tempo comporta em si mesmo uma contradição, uma autonegação, motrizes de todo devir. Dar um valor positivo a esse negativo será construir uma filosofia do tempo, tornando doutrina antinomias clássicas que, longe de dissolver o tempo, lhe dão animação e mobilidade segundo uma estrutura dialética; para a outra família de espírito, à qual pertencem Bergson e Teilhard, os obstáculos ao ímpeto vital e à evolução, outros nomes do tempo real, são-lhes exteriores na matéria refratária, nos resíduos do movi-

mento ascendente; a ilusão de uma natureza dialética do tempo vem das representações que o traem a pretexto de traduzi-lo intelectualmente; desvanecem-se as antinomias e o tempo, assumido em sua verdade, isto é, em sua realidade, é iluminador e libertador. *Tempus index sui et omnium rerum*.

Deveremos, portanto, pôr uma intuição do tempo na fonte do pensamento teilhardiano? Bergson professava que não existe grande filosofia que não tenha sua origem, e não lhe deva sua originalidade, numa única e mesma intuição, incessantemente reiterada, mas nunca esgotada, já que é inesgotável. A melhor fórmula dessa intuição seria a mais rudimentar, a menos tecnicamente elaborada porque mais próxima das origens. Assim é tentador vincular o pensamento teilhardiano a uma intuição e a uma intuição da unidade essencial do tempo expressa numa fórmula que data dos primórdios: “Uma única coisa é desejada, uma única coisa se faz através da agitação universal” (*Ecrits du temps...*, p. 122, nº 1).

Esse pensamento da juventude pode parecer pré-crítico e alguns críticos o acharão de um peso dogmático. Nós o compreenderemos melhor se percebermos que é mais ainda conquistado do que dado, menos uma intuição do que uma certeza, ela própria negação de uma negação. Acrescentar que tomar a fórmula pelo contrário e dizer que se apenas uma e única coisa não é desejada, se a agitação universal, em sua multiplicidade movente e incoerente, é a última palavra do universo, o contra-senso prevalece sobre o senso, conclusão intolerável para a mente, uma glosa assim não falsaria com uma inflexão abusiva o pensamento de Teilhard, mas o restituiria em sua gênese e em seu princípio fundador.

Cumpriria então referir-se antes a Sócrates do que a Bergson. Se uma intuição que lhe é própria faz o pensador, este tem mais originalmente seu impossível próprio. Esse caminho lhe é interdito e a proibição é absoluta, daí o imperativo muito categórico de encontrar outra coisa. Essa é a mensagem do demônio de Sócrates. O impossível próprio de Teilhard é que o mundo seja irreduzivelmente plural. A pluralidade das coisas e dos seres, alternadamente agressiva e sedutora, mas sempre desnorteante, é um dado irrecusável

do mundo tal como é primeiramente apreendido pela consciência, mas que não pode ser verdade última do mundo. A pluralidade só tem sentido e realidade por e para a unidade, pois ela é em si mesma, Teilhard nunca tem bastantes epítetos negros e negativos para dizê-lo, “assombroso, enlouquecedor, desesperante”. Daí a necessidade de *um* projeto, de *um* desígnio, de *uma* ação, os únicos capazes de absolver isso a que Teilhard denominou com uma palavra que diz tudo: “O mal de pluralidade.” Compreende-se então que Teilhard possa ter escrito: “Pluralidade e Unidade, problema único ao qual se resume no fundo toda a Física, toda a Filosofia, toda a Religião.” (*Esquisse d'un Univers personnel*, p. 73). Entendamos que Física (ou seja, a ciência da natureza, Filosofia e Religião são expressões, cada qual em sua ordem, dessa exigência de unidade que agarra a mente no contato com o múltiplo. O Uno não estava errado em pretender-se o contemporâneo dos pré-socráticos.

O cosmo dos Antigos, repetitivo de si mesmo, o saber dos Modernos substituiu por um mundo em evolução, uma cosmogênese, para empregar o vocabulário teilhardiano. Mas como compreender esse movimento evolutivo a não ser por meio das categorias do uno e do múltiplo? Não há mundo se não há *um* mundo, não há evolução se não há *uma* evolução. Algo deve fazer-se, portanto faz-se uma única coisa, mediante lentas maturações e depois breves explosões, da matéria à vida, da vida ao humano, e até preparado, mas inimaginável segundo as figuras do passado, um ultra-humano. Segundo o postulado realista do pensamento teilhardiano, a inteligência da evolução se aproxima de uma inteligibilidade imanente a essa evolução. Tudo é lançado já na primeira frase que abre *Le Phénomène Humain*. “Movimentar um objeto para trás rumo ao passado equivale a reduzi-lo em seus elementos mais simples.” A alternativa é clara: a unidade só pode ser para trás ou para a frente. Rumo à unidade cada vez menos diferenciada das partículas originais ou rumo a uma unidade cada vez mais diferenciada, que seria o futuro do mundo.

Uma leitura da evolução de frente para trás seria uma leitura reducionista, exatamente materialista, no sentido em que, segundo Auguste



Comte, o materialismo é uma explicação do superior pelo inferior; bastará substituir nessa definição inferior por passado e superior por futuro para encontrar o sentido que Teilhard dá à oposição entre um materialismo que recusa não sem conservar que ele tem razão no que toca aos arranjos, às inércias, às infra-estruturas e um espiritualismo que ele entende renovar substancialmente pela leitura certa da evolução, a que se dá no bom sentido, aquele mesmo do tempo do mundo cujo movimento não seria o que é se não fosse aspirado pelo futuro. A palavra capital aqui é sentido, em seus dois significados, que formavam apenas um aos olhos de Teilhard, pois são identificados a *direção*, que é irreversível, e a *inteligibilidade*, que é decisiva por solucionar numa luz irrecusável o enigma do mundo.

Desenrolado ao inverso, ou seja, em sentido contrário, afundando-se o presente no anterior, desfazendo-se o superior no inferior, o filme do mundo seria um irrisório festival de absurdo. Se se desenvolve no sentido certo, segundo o próprio movimento do tempo, o filme do mundo afirma ainda mais a cada seqüência sua consistência e sua coerência, na glória cada vez mais visível da mente, segundo a lei de “complexidade-consciência” revelada sem mistério pelo próprio desenrolar da evolução.

Se a matéria não parece ter interioridade antes do surgimento da vida, os viventes, à medida que a corrente de vida sobe da ameba à proximidade do humano, passa através de organismos cada vez mais complicados, complicação, ou melhor, complexidade que se manifesta nas espécies mais recentes por um cérebro cada vez mais bem diferenciado, e paralelamente aparece, afirma-se, aprofunda-se uma certa espécie de interioridade, uma pré-consciência que já é consciência. Com o homem, ou melhor, com a humanidade, pois a genialidade da vida é sobretudo inventiva na criação de espécies novas, a interioridade já presente na Vida anterior assume, assim que é transposto o “limiar de reflexão”, dimensões inéditas; ademais, a complexidade crescente se mostrará nas solidariedades e nas dependências que tornam os homens e os grupos cada vez mais solidários aos outros, numa rede de comunicação cada vez mais densa e sutil. Assim

edifica-se uma espécie de cérebro coletivo com interações múltiplas ao qual, derradeira verificação da lei de complexidade-consciência, não pode não corresponder uma hiperconsciência que Teilhard, cujo vocabulário é fértil em neologismos, nomeará noosfera.

A lei de complexidade-consciência não se refere a uma continuidade, à vida da matéria ou ao pensamento da vida como o explícito do implícito. Se o universo é num sentido de um único estofo, e se não há ser que não esteja enraizado no todo, há de uma ordem à outra descontinuidades que proíbem fazer da vida um produto da matéria ou do pensamento um fenômeno biológico, mas essas rupturas da identidade e da repetição por um salto para a frente não rompem a unidade daquilo que se faz no mundo por um prodigioso desenvolvimento de figuras e de energias e que continua “uma única coisa”. A lei de complexidade-consciência é a resposta especificamente teilhardiana à questão do uno e do múltiplo. Um múltiplo cada vez mais singularizado e personalizado deixa de ser alegação de absurdo desde que tais diferenciações crescentes se situem no seio de uma unidade que não é formal mas tem a consistência substancial e coerente de um desígnio em via de realização. As duas fórmulas “Tudo o que mostra converge” e “a união diferencia” traduzem um mesmo projeto do qual se vai ver que é humano-divino.

Sendo direção, o sentido requer um termo. Da evolução não se pode dizer que ela vai a lugar nenhum porquanto é um propósito de organização, que continuamente organiza e sobreorganiza organizações. A evolução vai a algum lugar porque redonda no homem, que não poderia ser o resultado de um processo aleatório e cego já que é a flecha que com seu ímpeto e com sua trajetória designa o sentido do universo. Mas, desse homem tal como se tornou, dir-se-ia que é apenas uma meta provisória dessa máquina de fazer deuses que é o mundo, se Teilhard pudesse tomar emprestado de Bergson a última palavra das *Deux sources* como numa corrida de revezamento um corredor passa a tocha para o corredor que o segue. O homem, ou melhor, a humanidade, não se procuraria com tanta paixão através das experiências dramáticas, que Teilhard sempre recusa-

rá dizer trágicas, se pela multiplicação dos laços entre os homens e pelo gosto logo irresistível do universal em cada homem a humanidade já não se tivesse encontrado e constituído num corpo ainda não plenamente consciente de si mesmo. Mas a humanidade só pode tornar-se o que é, ou seja, total, sendo mais do que si mesma. Para esse decifrador dos sinais do tempo, tudo indicava que viria o dia da grande mutação, uma vez que no humano de hoje estão desenhados em pontilhados os traços de um ultra-humano.

Tal salto, para ser pensável, requer uma pré-moção e conversão da filosofia. A linha, virtual para o saber humano, poderá então ser escrita em traços cheios. Já a evolução na imanência de sua dinâmica só é inteligível reportada a um fim, ou seja, a um termo que dê sentido, pois o indefinido, incapaz de reunir a diáspora do múltiplo, só teria de definitivo um contra-senso continuado. O mundo de Teilhard se organizava metafisicamente como uma vasta prova da existência de Deus. Os dois significados da palavra fim serão apenas um se “o para a frente” e “o além” se juntarem. Não há fim sem origem. Teilhard não coloca de imediato Deus como explicação do começo. Um mundo em evolução designa um Ômega e de ômega a alfa a conseqüência é boa. Mas Deus ficaria o “Deus dos filósofos e dos cientistas”, transcendente e distante, se não fosse o Deus dos cristãos, ou seja, um Deus encarnado no mundo e que corresponde à expectativa, ou melhor, à aspiração desse mundo.

Com essa referência a Cristo, homem-Deus para a fê cristã, um pensamento deixará de ser filosófico? A questão fica aberta: observaremos somente que, quando Malebranche vê na encarnação do verbo uma glorificação do mundo tornado assim digno de Deus, ou quando Bergson considera o Jesus dos Evangelhos como um místico completo, ponto culminante do ímpeto vital e que anuncia, pelo que é mais ainda do que pelo que diz, “a divindade de todos os homens”, é enquanto filósofos que reclamam algo suprafilosófico, cumpre dizer uma superação ou uma consumação da filosofia? Procedimento similar em Teilhard: não somente experiência pessoal de um homem de fê, confrontado com a presença eucarística, mistério central de uma dogmática cristã,

mas também visão totalizadora de um acabamento do universo; quando o padre pensador consagra o pão e o vinho do sacrifício, dizia sua “missa sobre o mundo” tornado consubstancial ao Corpo de Cristo. A meditação cristológica será do começo ao fim o momento mais forte e o mais constante da temática teilhardiana. A evolução não é crescimento somente natural para um melhor indeterminado, é o próprio crescimento do corpo de Cristo que faz a consistência da humanidade e, gradualmente, a coerência de um mundo tornado “o meio divino”. Da encarnação à parúsia, de que Teilhard se fazia o profeta e que lhe parecia muito escatologicamente mais como uma consumação última do que como um juízo final. Por sua exigência de unidade, o espírito não enganou o espírito, mas essa exigência vai ainda melhor até o fim de si mesma porque é sustentada por essa “paixão do Uno” da qual a existência e o pensamento de Teilhard de Chardin foram um exemplo tão elevado e tão convincente.

Enquanto pensador religioso bem como enquanto filósofo, Teilhard está condenado a ser e a ficar um signo de contradição. Deixando de lado comunicações e contribuições propriamente científicas, a obra conhecida em vida do autor através das laudas datilografadas tinha o prestígio amargo da semiclandestinidade; mesmo que tenham caducado as censuras eclesiásticas, não podem faltar objeções e refutações vindas de todos os pontos do horizonte a um pensamento cujas determinações abruptas e vigorosas atraem negações e contestações.

A teoria tradicional o acusa sempre de ceder à vertigem de um otimismo, desatento à profundidade do mal e à gravidade dos ferimentos infligidos pelo pecado original à natureza humana; de menosprezar a especificidade do sobrenatural ao naturalizar as coisas da fê e da graça; de revelar todos os equívocos do panteísmo pela sua convicção da “infalibilidade do mundo”; de inventar um neocristianismo que renova perigosamente a substância dos dogmas: valor próprio da Encarnação em si mesma e não mais como Redenção do pecado, a Trindade considerada como um processo pelo qual Deus se torna trino no ato produtor do mundo, donde se seguiria que a Criação já não seria gratuita e livre.

O tomismo não poupou suas críticas ao pensamento teilhardiano. Embora reconheça que no ponto inicial de sua pesquisa está “uma intuição poética extremamente poderosa do valor sagrado e sem limite determinável da natureza criada”, Jacques Maritain recusa ainda assim uma versão do universo na qual só vê a forma moderna de um gnosticismo, sempre fértil em imaginações sedutoras, tal como a fábula da alma do mundo, que reaparece sob a forma de noosfera.

Do lado dos homens de ciência, toda uma corrente racionalista até o neocientificismo reprova no pensamento teilhardiano sua orquestração bem flamejante de um finalismo incompatível com o rigor e a austeridade da ciência. Um Jacques Monod, por exemplo, reprova à meta-ciência teilhardiana acrescentar um supérfluo de significados espirituais à mecânica de um mundo, que uma ciência mais sóbria descobre como um pululamento de acasos sem intenções e de necessidades sem projetos. Do lado da modernidade filosófica, esse mesmo pensamento não podia despertar a simpatia nem dos filósofos da existência, que colocam como irreparável uma ruptura entre o homem e o mundo, nem dos diversos estruturalismos, que, para que não seja formulado o problema do tempo, tão perigosamente metafísico, vêem em toda parte apenas sincronias; apenas um marxismo dissidente e aberto para todos os ventos do mundo, como o professado por Roger Garaudy, mostrou alguma complacência para com certos temas teilhardianos. E, enfim, nas zonas ditas avançadas do pensamento cristão, as teologias da morte de Deus ou as cristologias semi-arianas na moda mantêm a distância uma teologia e uma cristologia que demonstram tanto brilho para a glória e a divindade de Cristo.

Solidão de Teilhard, mas que ajuda a distinguir dos rumores do vale essa voz das alturas e permite relacioná-la de modo positivo com as Vozes que se fazem ouvir nos outros topos. Pois, abolidas todas as polêmicas, percebe-se que o pensamento teilhardiano, longe de ser uma inovação improvisada e sem raízes, só é plenamente inteligível como retomada criativa de algumas tradições filosóficas e espirituais.

Vários temas característicos do tomismo são encontrados em Teilhard: o cosmo cujo movimento designa um primeiro motor; a reabilitação da natureza, natureza das coisas e natureza humana cuja dignidade ontológica não pode ser rasurada por nenhum acidente de mal ou de infelicidade: daí a impossibilidade de “tirar do Pai para dar ao Filho”, à maneira jansenista, e de caluniar a criação a pretexto de justificar a encarnação redentora. Além do mais, Teilhard, se se distancia de São Tomás e de Santo Agostinho, mostrando que a encarnação está, independentemente do pecado original, na linha reta do acabamento do mundo e da glória de Deus, reencontra assim uma grande tradição teológica, a de Duns Scot, de Bérulle, de Malebranche.

Numa ordem mais exatamente filosófica, o pensamento teilhardiano propõe uma memória viva dessas metafísicas, por exemplo neoplatônicas, segundo as quais o Uno é a medida do ser e do bem: as coisas e os seres são e valem proporcionalmente à potência e à irradiação de sua unidade. O uno que deve ser não pode não ser. Procedimento gerador desse argumento ontológico que bem poderia ser o arcabouço comum à filosofia e à religião, e do qual se deixou suficientemente entender que era a chave de abóbada dessa arquitetura monumental que é a obra de Teilhard.

Ficam múltiplas as possibilidades filosóficas, e essa pluralidade não é tão negativa como pensaria um discípulo por demais literal de Teilhard. As diversas famílias de espírito vivificam a filosofia quando entram em tensão e em diálogo umas com as outras, não na falaciosa esperança de uma impossível complementaridade, mas para dar a prova da força e da vulnerabilidade delas, indissociáveis nos maiores, uma da outra. Por sua ambição de síntese, Teilhard está mais próximo de Espinosa ou de Hegel do que de Pascal ou de Kierkegaard. E, à qualquer empreendimento que visa a totalizar o mundo, a história, a humanidade, sempre farão objeção a irreduzível liberdade da pessoa e o irreparável do mal e da infelicidade. Participante ativo desse debate que vem de longe e continua aberto e em suspenso como o tempo dos homens, Teilhard de Chardin não pode ser considerado de outra maneira senão como um clássico da filosofia.

• Em vida de Teilhard só foram publicados os textos propriamente científicos, tese, memórias, artigos, contribuições para diversos colóquios (cerca de duzentos títulos). Estão reunidos em *L'oeuvre scientifique de Teilhard de Chardin*, Walter Verlag Olten, Friburgo na Brisgóvia, 1971, 10 vol., 1 598 pp.; Bibliografia em C. Cuénot, *P. Teilhard de Chardin*, Plon, 1956, e P. Leroy, *La carrière scientifique du P. T. de Ch.*, Ed. Rocher, 1964. A obra diretamente ou com incidências filosóficas é inteiramente póstuma, e restam inúmeros inéditos. É publicada nas Editions du Seuil em 13 vol., dois dos quais somente, *Le phénomène humain* e *Le milieu divin*, trazem o título previsto pelo autor. Os títulos dos outros tomos são do editor. Volumes de correspondência foram publicados por diversos editores.

Os escritos: *Le phénomène humain*, 1955, reed. na coleção "Points"; *L'apparition de l'homme*, 1956, 17 op.; *La vision du passé*, 1957, 21 op.; *Le milieu divin. Essai de vie intérieure*, 1957; *L'avenir de l'homme*, 1959, 22 op.; *L'énergie humaine*, 1962, 6 op.; *L'activation de l'énergie*, 1963, 28 op.; *La place de l'homme dans la nature*, 1963; editado em 1956 por Albin Michel sob o título *Le groupe zoologique humain: Science et Christ*, 1965, 20 op.; *Comment je crois*, 1969, 19 op.; *Les directions de l'avenir*, 1972, 138 pp.; *Ecrits du temps de guerre, 1916-1919*, publicado por Editions Grasset em 1965; *Le coeur de la matière*, 1976, com um índice bibliográfico geral. – Em opúsculos separados: *Hymne de l'univers*, 1961; *Sur le bonheur*, 1966; *Etre plus*, 1968; *Le prêtre*, 1968. Todos os títulos acima nas Editions du Seuil; *Toujours en avant*, Desclée de Brouwer, 1970.

Correspondência: *Lettres de voyage (1923-1955)*, Grasset, 1961; *Genèse d'une pensée: Lettres 1914-1919*, Grasset, 1961; *Lettres d'Egypte (1905-1908)*, Aubier, 1963; *Lettres à Léontine Zanta*, Desclée de Brouwer, 1965; *Lettres d'Hastings et de Paris (1908-1914)*, Aubier, 1965; *Blondel et Teilhard de Chardin*, correspondência comentada por H. de Lubac, Beauchesne, 1965; *Accomplir l'homme. Lettres inédites (1926-1952)*, Grasset, 1968; ed. original em inglês, *Letters to Two Friends*, Nova York, 1968. – Na esteira de Auguste Valensin: *Des Sinanthropes. Lettres inédites (1926-1934)*, Fayard, 1971; *Lettres intimes à A. Valensin, etc., 1919-1955*, última edição aumentada 1974, Aubier; *Lettres familières de P. T. de Ch., mon ami (1948-1955)*, apresentadas por P. Leroy, Centurion, 1976; *Journal*, t. I de 26-8-1915 a 4-1-1919, Fayard, 1975; *Lettres de guerre inédites. Correspondance avec J. Boussac*, L'Oeil, 1986; *Lettres à l'abbé Gaudetroy et à l'abbé Breuil*, Le Rocher, 1988.

⇒ Uma síntese da vida e do pensamento que goza de prestígio: Claude Cuénot, *Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution*, Plon, 1958; I. L'homme et la vie: P. T. de Ch. *Images et Paroles*, álbum realizado por Jeanne Mortier, prefácio de A. George, Le Seuil, 1966; obra coletiva (C. Cuénot, J. Madaule, J. Daniélou, Mad. Barthélemy-Madaule, H. de Lubac, R. Garaudy), *T. de Ch.*, Hachette,

1969, col. "Génies et Réalités"; René d'Oince, *Un prophète en procès*, 2 t., Aubier, 1970; R. Speaight, *La vie de T. de Ch.*, Le Seuil, 1970; II. *La pensée, études critiques*. Entre os "teilhardólogos", três autores mostram-se mais particularmente exaustivos e pertinentes: C. Cuénot, cf. *supra* e *Lexique et nouveau lexique de T. de Ch.*, Le Seuil, 1962 e 1968; *Ce que T. de Ch. a vraiment dit*, Stock, 1972; H. de Lubac, *La pensée religieuse de P. T. de Ch.*, Aubier, 1962; *L'éternel féminin* (exegese de um texto), seguido de *T. de Ch. et notre temps*, Aubier, 1968; Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson et T. de Ch.*, Le Seuil, 1963; *La personne et le drame humain chez T. de Ch.*, Le Seuil, 1967. – L. Barjon e P. Leroy, *La carrière scientifique de P. T. de Ch.*, Mönaco, Ed. Du Rocher, 1964; Bergeron, *L'action humaine dans l'oeuvre de T. de Ch.*, Montreal, Fides, 1969; L. Cognet, *Le P. T. de Ch. et la pensée contemporaine*, Flammarion, 1955; G. Crespy, *De la science à la théologie, essai sur T. de Ch.*, Neuchâtel, 1965; *La pensée théologique de T. de Ch.*, Editions Universitaires, 1961; P. Mathieu, *La pensée politique et économique de T. de Ch.*, Le Seuil, 1969; C. Rabut, *Dialogue avec T. de Ch.*, Ed. du Cerf, 1958, reed. 1968; E. Rideau, *La pensée de T. de Ch.*, Le Seuil, 1965; B. de Solages, *Témoignages et études sur le développement de sa pensée*, Toulouse, Privat; Tresmontant, *Introduction à la pensée de T. de Ch.*, Le Seuil, 1956; do autor do presente verbete E. Borne, *De Pascal à Teilhard de Chardin*, Clermont-Ferrand, Bussac, 1963, e *T. de Ch. ou la passion de l'un*, 1975, Conferência em Notre-Dame de Paris.

Estudos em outros idiomas: S. Daeke, *T. de Ch. und die evangelische theologie*, Göttingen, 1967; A. Fuss, *Bemerkungen zur sym-bomlik une Metaphorik bei T. de Ch.*, Würzburg, 1969; Klein, *T. de Ch. und das zweite vatikanische Konzil*, Universidade de Munster, Munique, 1975; F. Riazia, *T. de Ch. y la evolución biológica*, Madri, 1968.

Colóquios, associações, periódicos: Numerosos colóquios foram consagrados a Teilhard de Chardin, dentre eles *Teilhard de Chardin e o pensamento católico*, Veneza, 1962; um colóquio internacional celebrou o centenário do nascimento de Teilhard de Chardin na UNESCO em Paris, em 16-18 de setembro de 1981. Suas atas provavelmente serão publicadas. Dentre as sociedades e revistas consagradas a Teilhard de Chardin: na Alemanha, *Acta teilhardiana de la Société T. de Ch.*, Munique; na Bélgica, *Etudes teilhardiennes*, Anuário internacional publicado pela Associação dos Amigos de Teilhard de Chardin e a revista *Teilhard de Chardin*, editada pela sociedade T. de Ch. (ambas em Bruxelas); na Grã-Bretanha, *The Teilhard Review*, revista editada por "The P. T. de Ch. Association of Great Britain and Ireland", Londres.

Centros permanentes de atualizações: Gérard-Henry Baudry, autor de *Qui était Teilhard de Chardin?*, publicou um *Dictionnaire des correspondants de Teilhard de Chardin* e uma Bibliografia exaustiva regularmente atualizada por suplementos (Faculdades Católicas de Lille); A Fondation Teilhard de Chardin, 38, rue Jeoffroy-Saint-Hilaire,

Paris (V<sup>e</sup>), possui todas as documentações e arquivos referentes a Teilhard de Chardin e publica *Les Cahiers de la Fondation et Association Teilhard de Chardin* na Editions du Seuil.

Etienne BORNE

### TEOFRASTO, c. 372-285 a.C.

Poder-se-ia, analogicamente, dizer de Teofrasto o que Aristóteles dizia do escravo quando o definia como “aquele que é o homem de outro homem”. Desde a Antiguidade até nossos dias, de fato, a história da filosofia não soube – ou pôde – fornecer uma imagem autônoma de Teofrasto, mas sempre situou e julgou sua obra em comparação com a de Aristóteles.

Nascido em Ereso, na ilha de Lesbos, em cerca de 372 a.C., conhecemos alguns detalhes de sua vida graças a Diógenes Laércio, com todas as incertezas decorrentes de uma fonte única e tão tardia. Era filho de um pisoeiro, ou seja, parece, de um homem a quem chamariamos mais um empreiteiro do que um artesão, o que lhe proporcionou a comodidade material que lhe permitiu consagrar-se à “vida filosófica”. A princípio aluno de um de seus compatriotas, Alcípes, tornou-se depois aluno de Platão na Academia, que largou para tornar-se discípulo de Aristóteles. Teceu-se entre os dois homens, separados apenas por uns doze anos, os laços complexos que ligavam, na Antiguidade, os mestres e os discípulos filósofos. E ainda mais porque Teofrasto, longe de ser um espírito medíocre, deu a Aristóteles uma das coisas que mais havia faltado a Platão: um discípulo à sua altura que tenha ficado na ortodoxia escolar do mestre.

“Escolar”, Teofrasto o é por excelência, no sentido etimológico e não pejorativo do termo. Pouco antes de morrer, Aristóteles o designa como seu sucessor na direção do Liceu, preferindo-o a Eudemo de Rodas. Aulo Gélíio conservou-nos uma história à qual não sabemos que crédito devemos dar-lhe: premido a designar quem o substituiria à frente do Liceu, o mestre pediu para provar vinho de Rodas e vinho de Lesbos; ele achou o primeiro “forte e agradável”, mas “o de Lesbos”, disse ele, “é mais suave”. Suavidade de costumes

e de linguagem, diz-nos a tradição: foi o próprio Aristóteles, dizem, e a força simbólica disso não poderia passar despercebida, que lhe impôs o nome de Teofrasto, etimologicamente “o divino falador”, quando seu verdadeiro nome era Tirtamo. Enfim, como que para tornar mais estreitos laços afetivos já extremamente fortes entre o mestre e ele, Diógenes Laércio conta que Teofrasto foi amante de Nicômaco, o filho de Aristóteles, “embora este tenha sido seu mestre”.

Portanto, Teofrasto não abriu vias novas para a pesquisa, mas viu-se atribuir um lugar na divisão geral do trabalho que fora decidida no Liceu decerto pelo próprio Aristóteles: Teofrasto ficou incumbido das “ciências naturais”, Eudemo das matemáticas e da astronomia, Ménon da medicina, Fânia de Ereso da poesia e das escolas filosóficas, Aristóxeno de Tarento da música, Dicearco de Messana da civilização grega. Todas essas pesquisas eram realizadas dentro de uma perspectiva histórica com o fito de uma espécie de história geral das produções da mente humana – ou pelo menos da mente grega; com o mesmo intuito de *conservação*, Aristóteles já mandara compilar todas as constituições políticas conhecidas.

Teofrasto dirigiu o Liceu durante um quarto de século depois da morte de Aristóteles e morreu em cerca de 285. Sua produção literária foi imensa, ainda que a lista de umas 220 obras que Diógenes Laércio nos transmitiu sob seu nome seja feita do amálgama de várias listas que se sobrepõem umas às outras. Conservamos dele duas obras quantitativamente importantes mesmo que não as possuamos inteiras, o que é ao menos certo para a segunda delas: uma *História das Plantas* em nove livros, coletânea de observações sobre as plantas, notadamente sobre as árvores, conforme seu aspecto, suas propriedades, os locais onde crescem, os usos que se podem dar a elas... um tratado das *Causas das Plantas*, do qual nos restam seis livros, que trata mais particularmente dos modos de reprodução, de frutificação, de desenvolvimento das plantas, assim como de suas doenças e de suas propriedades olfativas e gustativas. Para o historiador das ciências esse *corpus* botânico é inestimável. Criticou-se com muita frequência o caráter desordenado e pueril, mas isso por causa de um erro de



perspectiva histórica: não podemos julgar esses tratados de acordo com as normas modernas. Assim, Teofrasto não tenta construir uma taxinomia como farão Adanson e Linné, e, quando distingue todas as plantas em ervas, moitas e árvores, atém-se a introduzir um critério retórico para pôr ordem na exposição dos fatos. Situando suas pesquisas botânicas na mesma ótica que as pesquisas zoológicas de Aristóteles, Teofrasto tenta, de fato, encontrar para além da diversidade dos fenômenos a permanência de *partes* (e aqui emprega a mesma palavra usada por Aristóteles para os animais) que se combinam segundo um número finito de *diferenças* (termo igualmente aristotélico). Escreve assim: "As diferenças das partes (das plantas) podem, por alto, resumir-se a três: a presença, ou a ausência, como para as folhas e as frutas, a dissemelhança ou a desigualdade, a diferença de disposição." As observações, em geral perspicazes, de Teofrasto são regidas por um escopo metafísico que o faz procurar o Mesmo por trás da aparente profusão do dado.

Restam-nos dele também cerca de duzentos fragmentos de comprimento muito desigual. Alguns, conhecidos pela tradição doxográfica, perfazem só poucas linhas; outros, com várias dezenas de páginas, formam verdadeiros pequenos tratados: *Do Sentido e dos Sensíveis*, *Das Pedras*, *Do Fogo*, *Dos Odores*, *Dos Ventos*, *Dos Sinais das Tempestades*, *Da Fadiga*, *Da Vertigem*, *Do Suor*, *Da Morte*, *Metafísica*. Por fim, é-lhe atribuída uma coletânea de trinta retratos psicológicos conhecido pelo nome de *Caracteres* que conhecerão, notadamente depois de sua tradução e imitação por La Bruyère, um extraordinário sucesso literário.

É difícil dirimir a questão cardeal que os intérpretes formularam sobre a obra de Teofrasto tal como chegou até nós e que é a de seu grau de fidelidade ao pensamento de Aristóteles. É incontestável que sobre certos pontos ele continuou, ou seja, completou, a obra do mestre. Assim, construiu o que será mais tarde a quarta figura do silogismo. Que, por outro lado, tenha insistido nas dificuldades da doutrina aristotélica nas áreas da noética ou da filosofia natural, por exemplo, em nada prova que tenha saído da orto-

doxia peripatética. Assim, acreditaram ver entre o tratado sobre as *Causas das Plantas* e a *História das Plantas* o abandono, pelo discípulo, da doutrina teleológica do mestre, ao passo que as diferenças entre os dois tratados se explicam muito bem pela diferença de *escopo* deles. Quanto às dificuldades levantadas pela teleologia e que Teofrasto menciona no último capítulo de sua *Metafísica*, apenas uma leitura superficial dos tratados biológicos de Aristóteles pode fazer uma crítica nova e radical deles: também o Estagirita, de fato, diz que muitos fenômenos não têm em vista um fim, e os exemplos invocados por Teofrasto (fenômenos meteorológicos, certos caracteres nos vivos) já se encontram no mestre.

Continuador de Aristóteles cuja glória ele compartilhou, Teofrasto compartilhará também, quando chegar a hora, o descrédito que se abaterá sobre a obra do mestre. Como para Aristóteles em zoologia, é, de fato, mais contra ele do que lhe dando continuidade, que se constituirá a botânica moderna.

- A edição completa (não abrangendo os *Caracteres*) de referência continua a de F. Wimmer, publicada em Leipzig (3 vol., 1854-1862), reeditada em Paris com uma tradução latina (1 vol., 1861); *Caractères*, ed. O. Navarre, Paris, Belles Lettres, 1920; *Theophrastus Metaphysics*, texto, trad. e comentário de W. D. Ross e F. H. Fobes, Oxford, 1929, reed. 1982, trad. franc. de J. Tricot, *Théophraste. La Métaphysique*, Paris, 1948. A *Histoire des plantes* está sendo publicada na coleção das Universités de France por J. Amigues, e fora publicada com alguns opúsculos na Loeb Classical Library por Sir A. Hort (2 vol., 1916, 1926); o tratado sobre *As Causas das Plantas* está sendo publicado na Loeb Classical Library (B. Einarson & G. Link, 1926). Tudo o que não fora coletado por Wimmer foi publicado por W. W. Fortenbaugh et. al. (ed.), *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Thought and Influence*, Leiden, 2 vol., 1992.

⇒ I. M. Bochenski, *La logique de Théophraste*, Friburgo (Suíça), 1947; E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Paris e Lovaina, 1954; G. Wöhrle, *Theophrast Methode in seinen botanischen Schriften*, Amsterdam, 1985; W. W. Fortenbaugh (ed.), *Theophrastus of Eresus. On his Life and Works*, New Brunswick e Oxford, 1985; W. W. Fortenbaugh e R. W. Sharples (ed.), *Theophrastean Studies. On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric*, New Brunswick e Oxford, 1988.

Pierre PELLEGRIN

**THOMASIIUS Christian, 1655-1728**

Filósofo e jurista alemão. Filho de Jakob Thomasius, reputado professor de filosofia, Christian Thomasius é o típico representante dessa *Frühaufklärung* eclética na Prússia, cuja aspiração é pôr a ciência a serviço do progresso. De início professor em Leipzig (1681), onde se choca com a ortodoxia luterana, passa para Halle, universidade da qual é o fundador espiritual (1694).

Sua filosofia pretende seguir a linha da de Pufendorf, autor com quem mantém uma correspondência assídua. Em vários campos, transpõe para o plano mais tradicionalista da Universidade as inovações do tempo: primeiro curso universitário em língua alemã, luta pela tolerância em questões religiosas e morais, combate pela abolição dos processos de heresia e de feitiçaria.

Paralelamente ao seu ensino acadêmico, Thomasius desempenha uma intensa atividade de jornalista. Lança notadamente, em 1688, uma revista mensal destinada ao público culto das Alemanhas, e seu exemplo provocará um florescimento jornalístico bastante específico nos países germânicos até o século XIX.

No plano científico, Christian Thomasius é um eficaz divulgador do sensualismo de Locke. Enquanto representante da escola do direito natural, sua influência é abafada pela de seus colegas de Halle, J. G. Heineccius e Ch. Wolff.

Christian Thomasius foi o professor mais célebre de seu tempo. Esse é seu principal título de glória. Seu pensamento marcado por contradições e reviravoltas é bastante discutido. Certos autores citam os aspectos cristãos de sua filosofia (Bienert); outros fazem dele o representante de um pensamento liberal e laico (Battaglia).

• Ch. Thomasius escreveu muito, principalmente sobre direito. O catálogo de suas obras (de Rolf Lieberwirth, 1955) comporta 305 títulos, mas sem que se possa isolar uma obra principal. Se o número de reedições pode servir de critério para o impacto de alguns de seus escritos, citemos: *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*, 1705, 3ª reed.; *De crimine bigamiae*, 1685, 6ª reed.; *Institutiones Jurisprudentiae Divinae*, 1688, 6ª reed.; *Einleitung zu der Vernunftlehre* (Lógica), 1691, 5ª reed.; *Einleitung der Sittenlehre* (Moral), 1692, 8ª reed.; *Ausübung der Sittenlehre* (Moral prática), 1696, 8ª reed.; *De crimine magiae*, 1701, 8ª

reed.; *De tortura et foris Christianorum proscribenda*, 1705, 2ª reed.

⇒ Ch. Thomasius foi e continua a figura de proa da ideologia prussiana. Foi possível enumerar cerca de 900 escritos que lhe são consagrados. Dentre os mais recentes: F. Battaglia, Christiano Thomasio, Filosofo et giurista, in *Studi senesi*, 1934 e 1935; W. Bienert, *Der Anbruch der christlich deutschen Neuzeit...* Ch. Thomasius, 1934; E. Bloch, *Ch. Th., ein deutscher Gelehrter ohne Misere*, 1954; M. Fleischmann, *Ch. Th. Leben und Lebenswerk*, 1931; R. Lieberwirth, *Ch. Th., sein wissenschaftliches Lebenswerk* (Essencial), 1955; Kl. Luig, Ch. Thomasius, in *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert*, 1977. – Em francês, tese de Félix Jarra, *Ch. Th., un précurseur des Lumières*, Estrasburgo, 1975.

Marcel THOMANN

**TOCQUEVILLE Alexis de, 1805-1859**

Nada destinava esse aristocrata, oriundo de uma família ultramonarquista da antiga nobreza normanda, a tornar-se um dos mais lúcidos teóricos de um mundo que, segundo a expressão de Chateaubriand, “corre para a democracia”.

Nascido em Paris em 29 de julho de 1805, Alexis de Tocqueville é nomeado em 1827 juiz-auditor do Tribunal de Versalhes. Depois de prestar, a contragosto, juramento à Monarquia do Rei-Cidadão, embarca em 1831 para os Estados Unidos a fim de ali estudar o sistema penitenciário americano. Viagem decisiva: abandonando a magistratura, Tocqueville redige o primeiro tomo de *De la démocratie en Amérique* (*A Democracia na América*) (1835), cujo considerável sucesso lhe abrirá as portas da Academia de Ciências Morais e Políticas (1838) e depois da Academia Francesa (1841). Bem recebido na Inglaterra, onde fica amigo de J. S. Mill, publica ali, em 1836, seu ensaio sobre *L'Etat social et politique de la France avant et depuis 1789* [O Estado social e a política da França antes e depois de 1789], que prefigura toda a temática de *L'Ancien Régime et la Révolution* (O Antigo Regime e a Revolução). Em 1840, quando é lançado o segundo tomo de *De la démocratie*, seu pensamento já está definitivamente formado quanto ao essencial. Eleito deputado do distrito de Valognes (1839), esse liberal conservador, mas não reacio-

nário, torna-se observador do “rebaixamento universal” acarretado pelo acesso ao poder de uma classe média “que quase só pensa nos negócios públicos para torná-los lucrativos a seus negócios privados” (*Souvenirs*) [Lembranças]. A revolução de fevereiro de 1848 o faz tomar consciência do peso da classe operária e, eleito à Assembléia Constituinte, aprova a repressão das Jornadas de Junho. De junho a outubro de 1849, aceita a pasta de ministro de Relações Exteriores no gabinete Barrot. Definitivamente afastado da vida pública pelo golpe de Estado de 2 de dezembro, publica em 1856 a primeira parte de *L'Ancien Régime et la Révolution*, no qual a ênfase já não está no futuro democrático e liberal da sociedade, mas no passado centralizador de uma França onde a igualdade não combina muito com a liberdade. Morre em Cannes em 16 de abril de 1859.

A teoria do cientista, de modo algum emparelhado nos preconceitos de sua classe, tem não obstante uma envergadura que a ação do político não deixa adivinhar. O pensamento de Tocqueville tira sua coerência de uma filosofia da história baseada numa “idéia-mãe” cujas conseqüências toda a sua obra se esforça para medir: o progresso da igualdade das condições. Nesse “fato gerador” contínuo, universal e inexorável que repercute em todos os aspectos da vida social, política e intelectual, a Introdução de *De la démocratie en Amérique* detecta o desígnio de uma Providência que comanda a direção da história, uma vez que não há “grandes acontecimentos que, há setecentos anos, não se tenham revertido em proveito da igualdade”. Esse princípio de explicação eficiente numa esfera extremamente larga, e a qual, porém, nada explica, designa, não uma igualdade de bens, mas uma igualação das condições que *tendem* a aproximar-se por causa da supressão das desigualdades perante a lei. Assim, instaura-se uma representação igualitária da sociedade que acelera a mobilidade social e a circulação das riquezas: “semelhante a todos os outros”, cada qual vê também “as mesmas possibilidades de se elevar”.

Dessa igualdade cujo outro nome é democracia, a América apresenta, graças à transparência de suas origens, uma imagem quase perfeita. Pretexto para uma utopia de futuro da qual a realidade

de histórica só oferece uma aproximação, a análise minuciosa da sociedade, das instituições e dos costumes americanos, realizada em *De la démocratie*, vem essencialmente fortalecer um modelo democrático exposto *a priori*. Fundamentalmente caracterizada pela “avidez das fruições materiais”, a idade democrática já não tem por princípio a virtude no sentido de Montesquieu, mas o interesse bem claro que retifica os egoísmos pondo-os a serviço da prosperidade geral. Embora o amor do bem-estar suscite uma inquietude constante mantida por uma igualdade virtual que exacerba os desejos, paixões invejosas e rivalidades individuais favorecem, porém, no conjunto uma ordem social perfeitamente estável. Trabalhadas por uma agitação superficial, as sociedades democráticas são, portanto, bem menos ameaçadas pelas revoluções do que por um conformismo em que seu movimento corre o risco de esgotar-se. Considerado por um ângulo político, o Estado social democrático (este último termo introduz estorvos de expressão e será quase abandonado em 1856) se adapta a regimes variados, pois a igualdade não acarreta necessariamente o direito de tomar parte na gestão da coisa pública e pode mesmo gerar o despotismo. Pois, embora um vínculo ideal una mesmo a soberania popular à igualdade, a liberdade como “liberdade-participação” (R. Aron) não constitui em si mesma um traço distintivo da democracia, já que aos seus “sublimes prazeres” se opõem as “pequenas fruições” de uma igualdade invencível; assim delineia-se uma das questões fundamentais levantadas por Tocqueville: como conciliar as exigências das paixões igualitárias com o imperativo de uma liberdade difícil, perigosa e extenuante, a fim de preservar a democracia da tirania?

O “despotismo de um gênero novo”, cujo advento ele receia, nada deve a um conflito de classes que instalaria no poder uma aristocracia manufatureira. É no individualismo (“A democracia quebra a corrente e põe cada anel à parte”, *DA*, t. 2, II, 2) e no recuo a uma esfera privada ao qual ele incita que o despotismo encontra “o penhor mais certo de sua própria duração”: largada a si mesma, a dinâmica igualitária acarreta o crescimento do Estado, que monopoliza todo o poder

numa sociedade em que a independência se adapta a uma “comum dependência” política. Precisando a forma que pode ser revestida por esse absolutismo a que as pessoas se entregam, por amor à ordem, ao cuidado dos negócios públicos, Tocqueville descreve em páginas célebres um tipo inédito de governo “imenso e tutelar”, cujo poder “absoluto, detalhado, regular, providente e doce” inaugura uma opressão original que “degrada os homens sem os atormentar” (*DA*, t. 2, IV, 6). Esse quadro de um despotismo democrático respeitoso da liberdade individual em suas formas exteriores prefigura muitas análises das sociedades industriais modernas massificadas, atomizadas e “extro-determinadas” (D. Riesman), dominadas por um Estado-Providência tão atraente quanto letal. Particularmente notável é a teoria da opinião pública que lhe serve de corolário: de instância protetora em face da arbitrariedade do Estado, essa opinião vira um instrumento de coerção que coage ao conformismo do grande número por uma “pressão imensa do espírito de todos sobre a inteligência de cada qual”; mais eficazmente do que os absolutismos do passado, a “tirania da maioria” abafa em seu círculo toda diversidade de sentimentos bem como toda disposição para a ação.

A idéia que ordena a análise da democracia americana aplica-se também, segundo Tocqueville, à história da Revolução Francesa: a verdadeira revolução é a igualação em marcha desde o século XI graças aos progressos de uma centralização que insensivelmente assegurou o triunfo da monarquia sobre os direitos feudais e cujas aquisições foram consolidadas pelos acontecimentos posteriores a 1789. É esse, de fato, o paradoxo que *L'Ancien Régime et la Révolution* propõe-se estabelecer: a aparente ruptura revolucionária mascara e consagra ao mesmo tempo uma continuidade administrativa da qual ela se ateve a acelerar bruscamente a dinâmica pulverizando um contexto institucional carcomido. Fundamentado na oposição de princípio entre o governo local aristocrático e o poder central igualitário, a obra analisa o processo de desintegração que leva de um corpo central diferenciado, graças a “uma profusão de pequenas barreiras que a dividem num grande número de partes” (II, 8), a

uma sociedade compacta e homogênea cujos membros são ainda mais isolados porque são mais semelhantes. Desde o Antigo Regime, sustenta Tocqueville, a nobreza viu-se afastada do “uso do governo”, as autoridades locais foram substituídas por uma burocracia de funcionários, as liberdades municipais e provinciais sufocadas. O poder central abocanhava assim todas as parcelas de autoridade anteriormente dispersadas no conjunto dos “corpos intermediários” e dos “poderes secundários”, deixando entre ele e os indivíduos apenas um “espaço imenso e vazio”.

A essas causas gerais de ordem sociopolítica acrescentam-se, por certo, causas particulares que determinaram a fisionomia do acontecimento. Depois de Burke, Tocqueville salienta notadamente o papel dos homens de letras que substituíram os chefes de partido assegurando para si a direção das inteligências e cujo saber, regido pelas regras simples de uma razão que faz tábula rasa do passado, conseguiu suplantar qualquer sabedoria prática respeitosa das tradições. Sem o humanitarismo abstrato dos “escritores” e de modo mais geral das classes esclarecidas, sem a “irreligião” que privou os espíritos de qualquer ponto fixo, a Revolução talvez pudesse ter ficado fiel à “paixão do bem público” que animou brevemente os homens de 89. Mas, embora o curso da história não estivesse inteiramente determinado, a verdade é que “O gênio unitário da Revolução já possuía esse velho governo que a Revolução ia abater” (*AR*, III, 7), como que para melhor moldar-se na fôrma administrativa e social que herdava. Semelhante interpretação modifica profundamente a compreensão desse período. Recusando a narração, Tocqueville não lê o sentido do acontecimento no discurso dos atores; as tendências pesadas e os traços gerais seculares primam sobre uma ruptura aparente (apenas evocada) que só subverte um âmbito sociopolítico para firmar melhor sua base. Por esse ângulo continuísta, a revolução (que se prolonga em 1830, 1848...) mostra-se como um ajuste violento, mas superficial, das instituições a um estado social e moral já igualitário e centralizador.

A teoria de Tocqueville é tirada tanto da observação dos fatos quanto de convicções em que se refletem seus liames aristocráticos. A evidên-

cia de igualação fornece-lhe um aparelho conceptual aparentemente límpido que lhe permite ordenar dedutivamente um material empírico intuitivamente aprimorado. Sociólogo comparatista, ele raciocina na continuidade e na abstração (“Falo de classes, apenas elas devem ocupar a história”; *AR*, II, 12), dirige um olhar quase organicista para o corpo social concebido como um conjunto cujas partes devem ser ligadas num todo coerente e esboça uma sociologia do conhecimento com sua análise do utilitarismo pragmático, cartesiano e conformista da mentalidade democrática. Teórico político, elabora um tipo ideal da democracia com o auxílio de “deduções filosóficas ou de analogias” que lhe possibilitam raciocinar certo a partir dos dados parcialmente inexatos. Pensador e moralista atento ao espírito dos fatos, mais interpreta do que descreve as sociedades tomando distância em relação ao acontecimento e “fundamenta assim o olhar antropológico no moderno” (F. Furet). Enfim, sua concepção da história alia “a história propriamente dita com a filosofia da história” (Correspondência a Kergorlay, 15 de dez. de 1850). Herdeiro dos doutrinários, está convencido de que a história tem um sentido confundido com uma vontade divina, mas fica hostil à Razão hegeliana bem como ao “pernicioso” fatalismo de Gobineau: é que ao redor de cada homem a Providência traça “um círculo fatal do qual ele não pode sair; mas, em seus vastos limites, o homem é potente e livre” (*DA*, *in fine*). Fiel a essa “perspectiva probabilista” (R. Aron), Tocqueville recusa todo determinante final. São as causas físicas, o direito e as instituições, sobretudo os costumes (*mores*), que definem um estado de sociedade, correlações circulares de humor quase weberiano entre esses elementos que delineiam tendências profundas que nem por isso privam a ação reflexiva de sua liberdade. É por isso que, “liberal de uma espécie nova”, em 1835 não perde a esperança de “instruir a democracia” mediante uma arte política inspirada no modelo americano. Associações civis e políticas devem limitar ao escalão local as prerrogativas do Estado a fim de favorecer o estabelecimento de uma democracia política em que a sociedade poderá realmente *atuar sobre si mesma*. Mas não bastam o direito e as

instituições para represar os excessos possíveis das paixões majoritárias, Tocqueville apela “da soberania do povo à soberania do gênero humano”. Últimas muralhas da democracia, apenas os costumes e a religião podem prevenir as vertigens materialistas com o ponto de ancoramento que oferecem às mentes; assim acha-se introduzida na política uma “atmosfera moral” sem a qual Tocqueville não concebe essa liberdade ativa e pública cuja paixão animou todas as suas pesquisas.

Sem dúvida vítima de sua anexação pelo liberalismo do final do século passado, eclipsado por A. Comte e K. Marx, esse pensador impossível de classificar nunca foi reconhecido na França assim como seu modelo Montesquieu e, embora tenha influenciado H. Taine, F. Le Play ou G. Sorel, foi por muito tempo relegado ao panteão dos pensadores antiquados. Fora da França, Tocqueville não sofreu esse fenômeno de rejeição. Clássico que modificou a imagem que a América fazia de si mesma, *De la démocratie en Amérique* exerceu duradoura influência sobre a ciência política americana e continua, apesar das correções necessárias que lhe foram feitas, uma referência quase obrigatória dos sociólogos (R. Nisbet, D. Riesman, R. Sennett). Na Inglaterra, J. S. Mill viu em Tocqueville o iniciador de uma “nova era no estudo científico da política” e esse “anglófilo” pôde inspirar notadamente Lorde Acton e H. Laski. Nos países de idioma germânico, J. Burckhardt, F. Tönnies, G. Simmel e talvez M. Weber sofreram sua influência, sendo significativo que W. Dilthey não hesite em colocá-lo ao lado de Aristóteles e de Maquiavel. Na França, devemos a R. Aron certo renascimento dos estudos tocquevillianos que a publicação de suas *Obras Completas* colaborou para encorajar. Em filosofia política, em antropologia, em história, os estudos de C. Lefort, de L. Dumont, de F. Furet abrem perspectivas que, fora de qualquer tentativa de adjudicação intelectual, encontram em Tocqueville uma reflexão penetrante sobre o devir democrático. O retrato do censatário empolado, do clássico um tanto insípido, é substituído pelo perfil mais contundente de um pensador da modernidade. As edições críticas, os trabalhos biográficos e as interpretações que foram



lançadas desde o início dos anos 1980 demonstram a riqueza e a complexidade de uma obra cujas interações múltiplas frustram finalmente qualquer tentativa de síntese simples. A exploração dos manuscritos de Yale (J. T. Schleifer, J.-C. Lamberti), aliada a um conhecimento preciso das teses dos liberais e dos “doutrinários” do século passado, permitiu assim aprimorar consideravelmente o tema da democracia. Dentro de uma perspectiva muito diferente, as microleituradas de J. Elster puseram em evidência os *patterns* de pensamento que trabalham a obra toqueviliana. Enfim, um ensaio de P. Manent e os trabalhos realizados por C. Lefort contribuíram para conferir a Tocqueville uma verdadeira atualidade na área da filosofia política; atualidade que não se deve tanto às suas reflexões, entretanto profundas, sobre o indivíduo e o liberalismo, mas à acuidade de uma exploração do devir do homem e da sociedade.

• A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, 9 vol., ed. Sra. de Tocqueville e G. Beaumont, Paris, 1864-1866 (incompletas); *Oeuvres, papiers et correspondances*, 18 t., ed. “definitiva” sob a dir. de J.-P. Mayer, depois da Comissão Nacional para a Publicação das obras de A. de Tocqueville, Paris, 1951 a 1991; *Oeuvres* (org. A. Jardin) sendo publicada pela Ed. de la Pléiade; *De la démocratie en Amérique*, ed. E. Nolla, 2 vol. Paris, 1990.

⇒ R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, 1967; *Essai sur les libertés*, Paris, 1965; P. Birnbaum, *Sociologie de Tocqueville*, Paris, 1970; S. Drescher, *Dilemmas of Democracy*, Pittsburgh, 1968; L. Dumont, *Homme hiérarchicus*, Paris, 1966; J. Elster, *Psychologie politique*, Paris, 1990; F. Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, 1978; E. Gargan, *Alexis de Tocqueville: The Critical Years, 1848-1851*, Washington, 1955; M. Gauchet, *Tocqueville, l'Amérique et nous*, *Libre* (7), Paris, 1980; H. Göring, *Tocqueville und die Demokratie*, Munique-Berlim, 1928; M. Hereth, *Alexis de Tocqueville: die Gefährdung der Freiheit in der Demokratie*, Stuttgart, 1979; A. Jardin, *Alexis de Tocqueville*, Paris, 1984; J.-C. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, 1983; C. Lefort, *Essais sur le politique, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1986; *Ecrire*, Paris, 1992; J.-C. Lamberti, *La notion d'individualisme chez Tocqueville*, Paris, 1970; C. Lefort, *De l'égalité à la liberté*, *Libre* (3), Paris, 1978; J. Lively, *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*, Oxford, 1962; P. Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, 1982; R. Nisbet, *La tradition sociologique*, Paris, 1984; J.-P. Mayer, *Alexis de Tocqueville*, Paris, 1948; P. Roland-Marcel, *Essai politique sur Alexis de Tocqueville*, Paris, 1910; G. W.

Pierson, *Tocqueville and Beaumont in America*, Nova York, 1938; A. Redier, *Comme disait M. de Tocqueville*, Paris, 1925; J. T. Schleifer, *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, Chapel Hill, 1980; *A. de Tocqueville: Le Livre du centenaire*, ed. CNRS, Paris, 1960; Alexis de Tocqueville, *Revue internationale de Philosophie* (49), 1959.

André ENEGREN

## TOMÁS DE AQUINO, Santo, 1225-1274

Sobrinho do imperador Barba-Roxa, Tomás, filho dos condes de Aquino, veio ao mundo em 1225, no castelo de Roccasecca. O menino primeiro será educado, como oblato, no mosteiro beneditino de Monte Cassino, que bem se poderia chamar de o Tibete do Ocidente. Então era freqüente o costume, para um jovem fidalgo, de fazer alguns estudos num convento, antes de abraçar a carreira das armas ou da diplomacia. Tomás surpreendeu muito seus familiares quando anunciou sua intenção de entrar para a religião – e não para tornar-se abade ou bispo, mas simples dominicano. O conde repreendeu o filho; Rainaldo, um dos irmãos de Tomás, enviou uma noite, ao quarto do futuro santo, uma embaixatriz cuja beleza perturbadora estava pronta para todas as concessões. A tradição diz que Tomás, imperturbável, pegou um tição na lareira e o brandiu para a tentadora, fazendo o sinal da cruz. Asustada com a perspectiva de um incêndio, que não era o da carne, a Tais italiana fugiu incontinenti.

Apelidado o Boi de Lucânia, por sua tenacidade intelectual, e mais tarde o Doutor Angélico, por sua genialidade quase sobrenatural, será aos 31 anos um mestre em teologia. Maravilha seu círculo com sua prodigiosa erudição e com sua maestria intelectual; atribuem-lhe efusões místicas. “Coisas tão importantes foram-me reveladas”, dirá ele a Reginaldo em 1273, “que tudo o que escrevi parece-me ninharia.” Os poucos retratos que possuímos de Santo Tomás mostram um rosto um pouco enigmático e quase asiático. Às vezes poderíamos pensar em Buda. E, de fato, Tomás e Çaquia-Múni têm em comum ter nascido num castelo montanhoso, no seio de uma família principesca e se ter tornado, contra a vontade de suas famílias, pregadores e filósofos. Mas

Buda foi casado, conheceu as delícias deste mundo antes de receber a intuição das sete dores e de pregar a extinção do querer-viver. Tomás de Aquino, de sua parte, rejeitou as alegrias conjugais. Sua carreira será a de um professor, e é em Paris, na Sorbonne recém-inaugurada (foi fundada em 1253), e na Itália que passará, alternadamente, a maior parte de sua vida. Será amigo íntimo de vários papas, notadamente de Alexandre IV. A caminho para o Concílio de Lyon, em 1274, Tomás de Aquino cai bruscamente doente e morre ao cabo de alguns dias no mosteiro de Fossa Nova, aos 49 anos de idade. Terá vivido dez anos a mais que Pascal, cinco anos a menos que Descartes, 31 anos menos que Platão ou que Kant.

Costumamos fazer uma idéia muito imprecisa do século XIII europeu. Imaginamos essa época mergulhada na ignorância no plano científico e, ao contrário, desenvolvida no plano técnico. É quase o inverso. A cristandade estava, no essencial, refugiada na Europa. Mas o mundo muçulmano, que se instalou em grande parte dos países mediterrâneos, inclusive a Espanha, recolheu a herança científica e filosófica dos gregos e apaixonou-se por astronomia, álgebra, alquimia. Os latinos, por sua vez, tiveram maravilhosos ápices intelectuais, tal como a meditação de Santo Anselmo na abadia de Bec-Helouin, a florescência recentíssima da Sainte-Chapelle, em Paris, com seus vitrais que parecem iluminuras de um livro de horas. Daí em diante, recorrem aos textos gregos de Aristóteles e os traduzem diretamente ao latim. É um outro Aristóteles que se revela ao público, desvencilhado das interpretações árabes, bastante materialistas de espírito; descobrem o filósofo do Motor imóvel, de cuja perfeição a natureza é pendente, como o pastor do Ser é grudado à beleza do céu noturno... E, sobretudo, o século XIII é realmente um século apaixonado por ciência. Na primeira página da *Suma Teológica*, Santo Tomás faz alusão à rotundidade da Terra. Noutro texto, escreve que a Terra é apenas um ponto, se a olhamos do alto da sexta esfera (CG, III, 57). Não deixa de se interessar pela mais recente medicina: indica que certos biólogos designam uma parte do encéfalo como sede da “razão particularmente discursiva” (ST, I, 78, 4).

Digamos mais. Foi muito costumeiro, a partir do século XIX, ridicularizar a ciência de Aristóteles. Ataca-se a geração espontânea dos viventes (aceita por Aristóteles e por Tomás de Aquino), sem ver que é difícil conceber a origem da vida sem biogênese. Censuram Aristóteles por ter sustentado que um corpo largado a si mesmo percorria uma linha circular, sem perceber que ele já profetizava a opinião de Einstein, para quem um raio luminoso abandonado ao seu próprio curso voltaria por fim a seu ponto de partida. Mas deixemos isso de lado. Com Santo Tomás, ou, mais precisamente, com seu mestre Alberto Magno, é Aristóteles que vai entrar com força na teologia cristã. Platão, Agostinho, Anselmo perdem parte de sua influência, sendo a ciência moderna que vai fecundar a filosofia.

Mas Tomás de Aquino será um filósofo? E quais são, então, segundo Tomás de Aquino, as relações entre a teologia e a filosofia? Só nos é possível resumir esse assunto complexo.

Para o tomismo, há, entre a teologia sacra e a filosofia natural, antes colaboração do que separação: 1) A teologia sacra encontra suas provas no acervo do *revelado* (*revelatum*), incluído na Bíblia e nos concílios; 2) A filosofia natural repousa somente no raciocínio a partir da experiência; 3) Em virtude de um princípio de economia, e por definição, Deus só pode “revelar” o que não pode ser provado pela razão (ST, II [II], I, 5 e I, 46, 2); se a palavra divina, na Bíblia, indica-nos o nome do rei de Tiro, *cumprir* dizer que Deus nos “instrui” de tal verdade (ST, II [II], 2, 4), mas não que no-la “revela”, pois a revelação se refere exclusivamente a certos “segredos da vida divina” (CG, I, 6). Aliás, esses segredos não nos fornecem de modo algum a visão da essência divina, a qual (sempre inexaurível) é reservada aos eleitos do Céu e *após sua morte* (CG, III, 40; ST, I, 12, II, cf. II, II, 175, 3); 4) Afora a Bíblia (bem interpretada) e os enunciados conciliares, nenhuma autoridade é irrefragável, ainda que seja a de Santo Agostinho ou de Aristóteles (ST, I, 8). Descartes, poderíamos dizer, libertou a filosofia apenas de um dragão que não existia; 5) A teologia sacra pode ajudar a filosofia natural mostrando-lhe certos resultados que ela deve atingir e que são dificilmente aces-

síveis à maioria dos homens, em razão da dificuldade dos estudos científicos (CG, I, 4). Inversamente, o método filosófico ajuda poderosamente a teologia sacra, permitindo-lhe “exibir as riquezas da fé” (ST, I, 1, 8). Pois a teologia sacra é uma “ciência argumentativa” (ibid.), e a inteligência (*intellectus*), que é superior à “razão”, vai mostrar que os mistérios divinos (a Trindade, a Encarnação) possuem, além de seu fundamento nas Escrituras, uma certa “probabilidade”, uma “conveniência” (CG, I, 7; ST, I, 1, 8; I, 32, 1) e tudo isso nos dá uma certa compreensão e permite-nos afastar as heresias. Esse desenvolvimento conduz à “felicidade eterna do conhecimento de Deus” (ibid., I, 4), mas fica mais especulativo do que prático. Se a crença *atual* às verdades da fé supõe a graça (ST, II [I], 109, [I]), a metodologia teológica em si mesma, em compensação, não parece requerer, aos olhos de Tomás de Aquino, alguma extraordinária assistência do céu – quando muito, talvez, uma “graça de sabedoria” para os doutores no sentido estrito (ibid., III, 4); 6) Não se deve confundir as verdades de fé (*credenda*), indispensáveis à salvação, e a própria *revelação*. As primeiras são mais extensas que a segunda: é preciso aderir às “verdades de fé”, mesmo que algumas delas (por exemplo, a existência de Deus) revelem em si mesmas razão natural. Alguns homens “crêem” o que outros podem “provar” (CG, I, 4; ST, II [II], 2, 4). Enfim, Santo Tomás se compraz em dizer que o homem deseja *naturalmente* a beatitude (CG, III, 57 in 4); apesar da queda, esse almejo de felicidade permanece nele e não se reduz (apesar da interessante opinião de P. A. Gauthier) ao desejo de alguma tranquilidade natural como a usufruída (*gaudentur*) no Limbo pelas crianças mortas sem batismo. Há mesmo, pelo contrário, na natureza do homem, o desejo de uma beatitude sobrenatural impossível de atingir nesta vida. Dialética que, segundo Tomás de Aquino, Aristóteles, “esse grande espírito”, não havia superado (CG, III, 48), e que confere ao tomismo seu sal e sua alavanca.

Em primeiro lugar, Deus existe. Isso depende da razão natural e Santo Tomás repele ademais todas as tentativas *a priori*, como a de Santo Anselmo, que em geral não é nomeado. Tomás ad-

mite que a essência divina implica em si a existência, mas ressalta que apenas os anjos salvos e os eleitos do céu têm a visão dessa essência, e que esta nos é absolutamente oculta nesta vida, o que torna impossível a prova *a priori*. Além disso, repugna-lhe definir a essência divina pelo conceito de grandeza, pois estima que na ordem da grandeza numérica não há máximo: é por isso que não se poderia definir Deus como o ser tal que nada maior poderia ser concebido; a peculiaridade da grandeza numérica é que ela não tem termo (CG, I, 43). Ademais, Santo Tomás parece sugerir o seguinte ponto: se é verdade que pensar Deus como existente significa pensar algo *a mais* do que o pensar como somente *possível*, em compensação, isso não é conceber um objeto “maior” (ST, I, 2, 1). Assim, a prova *a priori* de Santo Anselmo perde todo o valor a seu ver.

Há cinco vias para provar Deus pela razão, e todas elas se apoiam na experiência. A primeira, extraída de Aristóteles, é uma reflexão sobre o movimento; repousa em três axiomas: 1) nenhum ser pode pôr-se inteiramente em movimento por si só, pois estaria ao mesmo tempo em ato e totalmente em potência, o que é impossível; 2) O objeto motor e o objeto movido estão situados rigorosamente *no mesmo instante* (ST, I, 8, 1); 3) O infinito virtual é possível no mundo, mas o infinito atual, que é privilégio de Deus, não poderia caber nele; por isso, uma seqüência indefinida de causas e de efeitos é teoricamente possível se ela se estende através do tempo; mas não poderia encontrar-se na instantaneidade pura. Por conseguinte, põe-se em andamento a prova: constatamos, no mundo, seres movidos e não motores (uma folha que cai), vemos também seres que são motores em relação a outro e que são movidos por um terceiro. Como essa cadeia é instantânea, não pode prosseguir infindavelmente; portanto, cumpre chegar a um primeiro Motor, que não é movido nem por outro (já que é preciso deter-se), nem por si mesmo (já que não há automotor no sentido forte); logo, é um Motor imóvel que, por assim dizer, põe o mundo em movimento fazendo-se amar por sua Perfeição.

Há dificuldades em tudo isso. Primeiro, o princípio segundo o qual o motor e o objeto movido agem *no mesmo instante* nada tem de evidente.

Mesmo no caso de um impulso por contato, o exemplo desenvolvido por Descartes nas *Regulae*, segundo o qual as duas extremidades A e B de um bastão “tão grande quanto se quiser” se deslocam *ao mesmo tempo* (A na terra, B nas estrelas), de sorte que a transmissão da influência seria infinitamente rápida (quando me apoio sobre A, B se desloca no mesmo instante), tudo isso é falso e repousa no preconceito de uma rigidez absoluta do bastão, ao passo que este é elástico. Mas não se poderia reprovar a Santo Tomás preconceitos que só serão discutidos a partir de Leibniz, no tocante à gravitação, e de Einstein, no tocante ao movimento por contato. Podemos também perguntar-nos se Tomás de Aquino não negligencia o caso dos movimentos por ricochetes: por exemplo, uma pedra é lançada por um homem e, ao cabo de alguns minutos, vai chocar-se no chão contra outra pedra, que salta por sua vez. Aqui, a cadeia dos motores não é *instantânea*, e portanto uma regressão ao infinito não deve ser descartada *a priori*. Mas Santo Tomás responde de bom grado que aí se trata de movimentos “forçados” e não “naturais”: tais séries de choques não poderiam portanto levar muito longe. Há um desperdício de energia motora. Todos os movimentos cósmicos se originam na rotação uniforme da primeira esfera, que é incorruptível, embora material, e que tem direito ao título de Primeiro motor, ainda que o título de Primeiro motor seja reservado a Deus. Das duas uma, prossegue o autor em *Contra Gentiles*, ou essa rotação ocorre desde sempre, ou teve um começo. No primeiro caso, deve-se supor que uma força *infinita* atua sobre essa esfera, e essa força não pode residir num corpo, só pode situar-se no impulso divino. No segundo caso, ao contrário, ou seja, se a rotação teve um começo, deve-se supor uma ação transcendente sobre o mundo, uma vez que nada pode sair de nada. Compreende-se que a segunda dessas hipóteses (a de um começo) é a certa, como nos ensina o relato da Gênese, e apenas ele. Foi Deus que pôs em movimento a Esfera celeste no próprio ato em que a criou. A ciência contemporânea indica também que, em virtude do princípio de Carnot, é impossível um movimento sem fim porquanto há um desperdício fatal rumo a formas irrecuperáveis de

energia. De outro lado, se o mundo tem um começo como a astronomia parece indicar, uma iniciativa transcendente não deve ser descartada. É verdade que tais especulações sempre são refutadas por novos progressos científicos.

A segunda via tomista é praticamente a mesma que a primeira; basta substituir a palavra “movido” por *efeito*, e a palavra “motor” por *causa*.

A terceira via salienta a contingência dos seres do mundo. Eles são, mas poderiam não ter sido; começam e têm um fim. Ora, se os seres que conhecemos são contingentes, podemos pretender que perdem todos juntos a existência. A carreira deles todos acabaria então de uma só vez: por conseguinte, o mundo seria aniquilado. Melhor ainda, se o mundo existe desde sempre, essa eventualidade, em virtude das leis de probabilidade, já deveria ter ocorrido, e nós mesmos não deveríamos estar vivos: que num único instante nada seja, eternamente nada será. Se, ao contrário, o mundo teve um começo, encontramos a indicação mais palpável de uma criação. Em suma, cumpre formular a existência de um ser necessário: a Esfera celeste incorruptível pode desempenhar esse papel em primeira análise (CG, I, 23). Mas ela própria tem como essência ser isto, não tem como essência existir. Apenas Deus se identifica com o ato puro de ser, o *esse*; ele é esse Necessário que procuramos.

A quarta via se fundamenta numa constatação de graus de ser: há coisas menos ou mais belas, ações menos ou mais boas, proposições menos ou mais verdadeiras. Portanto, deve-se formular o Belo no estado puro, o Bem no estado puro, o Verdadeiro no estado puro, digamos até o Existir sem mesclas. Pois o menos supõe o mais e, como dirá Descartes, o finito, que é limitado, supõe o infinito, o único positivo. Essa prova vem na realidade de Aristóteles, que lhe dava um uso muito diferente. Querendo estabelecer o princípio de não-contradição, dizia que uma proposição como “2 e 2 são 10” é *menos verdadeira* do que uma proposição como “2 e 2 são 5”; em consequência, esses diferentes graus de mescla entre o verdadeiro e o falso (contradição) pressupõem a posição do verdadeiro em estado puro, sem mescla de erro, “2 e 2 são 4”, que é idêntica a si, sem contradição (*Meta*, 1008 b). Mas, além de

essa expressão “menos verdadeiro” ou “mais falso” estar sujeita à caução, vê-se que, nos exemplos alegados, o “menos ou mais verdadeiro” é “menos verdadeiro” do que o “verdadeiro puro”. Outrossim, o verdadeiro puro é acessível ao homem e não tem necessariamente caráter divino. Quanto ao Belo e ao Bem, talvez apareçam como ideais impossíveis de atingir, até mesmo inexistentes. De qualquer maneira, o Belo, o Verdadeiro, o Bem, segundo Santo Tomás, têm origem em Deus, em vez de o qualificarem. Deus é a origem eminente de todos os atributos, mesmo os mais distantes dele; mas, sob sua forma textual, Deus recusa-os a todos, mesmo os mais próximos. Apenas o existir quase consegue qualificar Deus, como ato puro e infinito.

A última via se baseia na ordem do mundo e na arte de que dão mostras os viventes. Essa arte implica um Artista. Compreender-se-á que, na *Suma Teológica*, Santo Tomás consagre apenas três linhas a esse argumento, uma vez que admite que, da mesma forma, o sol basta para engendrar vermes na carniça de um rato.

Contudo, se precisássemos resumir o procedimento filosófico de nosso autor, poderíamos dizer que, a seu ver, tudo no mundo está dispersado, fragmentado. Deus, em compensação, é a unidade perfeita. O múltiplo supõe o Uno. A experiência nos apresenta sobretudo seres que sofrem a composição da matéria e da forma (uma mesa, um homem) e comportam, portanto, indeterminação, movimento. Podemos conceber também seres imateriais, como o anjo, que são forma pura. Mas o anjo tem como essência ser de tal espécie (uma única por espécie). Não tem como essência existir; logo, há nele uma *composição*, a da essência com o existir, com a observação que, excepcionalmente, aqui é a essência que é virtualidade, ao passo que comumente a essência é princípio de determinação. Esse é o existencialismo de Santo Tomás: a existência é *ato*, e não *acidente*, ela não entra realmente na composição da essência. E precisamente a divisão da essência e da existência deve ser abolida em algum lugar, e apenas Deus nos apresenta o caso privilegiado de um ser cuja essência é existir, de uma maneira infinita, independente e inteiramente atual.

Podemos, mediante a razão natural, conhecer certo número de atributos divinos. A primeira noção que possamos fazer de Deus é a de um ser perfeito. Essa perfeição se exprime como unidade, já que o mal é divisão. Daí resulta notadamente que Deus é imutável (pois é um defeito ter necessidade de melhorar-se). E essa imutabilidade não significa que Deus subsiste identicamente a si mesmo ao longo de todo o tempo, pois disso ainda resultaria uma multiplicidade de instantes no seio da vida divina. Não, a eternidade de Deus não é uma persistência inalterada, é, muito pelo contrário, inteiramente subtraída ao tempo, é, como dizia Boécio, a posse imutável do ser no seio de um único instante (*ST*, I, 10, 1).

Pode-se salientar, por fim, a infinidade de Deus. Já a noção de perfeição indivisível implica a transcendência para além de toda reunião *finita* de perfeições concretas, ou seja, a transcendência em relação a qualquer multiplicidade numérica. Mas Santo Tomás dá uma demonstração muito curiosa dessa infinidade quando trata, por exemplo, da ciência de Deus.

Deus conhecerá, em pormenores, a seqüência infinita dos números primos (*CG*, I, 69; *ST*, I, 14, 12)? A idéia central é de que Deus é perfeito, e portanto supera o homem. Mas Deus, ademais, é extratemporal. Ora, se Deus só conhecesse um conjunto finito de números primos, poderia um dia ser superado pelo homem, pois o homem pode prosseguir os cálculos no tempo, enquanto Deus deve ver essa seqüência *de uma só vez*, sem possibilidade de completá-la daqui para amanhã... Logo, é preciso que Deus perceba *em ato* a série infinita que em si mesma é *virtual*. Não é tudo. Poderíamos observar que, se há um fim do mundo, os homens poderão de qualquer maneira calcular apenas um conjunto finito de números primos (ou de decimais de 11, para usar um exemplo mais moderno); por conseguinte, poderia bastar a Deus *prever* todos esses cálculos (ciência de visão), os quais são em número finito, para que o homem não possa superá-lo. Mas, na *Suma Teológica*, Santo Tomás observa que o tempo no além é ilimitado (mesmo depois do fim do mundo), e que os condenados às penas eternas terão em particular uma infinidade de pensamentos, dentre os quais podem encontrar-se seqüên-



cias infinitas de números. Portanto, cumpre que Deus conheça *em ato* todas essas séries *infinitas*; e ele as conhece por ciência de visão (ST, I, 14, 12 meio) tanto quanto por ciência de simples *inteligência*, como primeiro sustentava o *Contra Gentiles*.

Por essa razão, um dos princípios da filosofia tomista é que Deus não conhece somente todos os fatos *reais* (passados, presentes, futuros) do cosmo efetivamente criado, os quais são objeto da ciência denominada *visão*; conhece também todo o *possível*, conhece tudo o que se teria passado se determinada condição fosse diferente; por exemplo, ele sabe, repetindo uma frase de Santo Agostinho, o que teria ocorrido se tivesse colocado a alma de Pedro no corpo de Paulo: é o que Molina nomeará a “ciência média”. Deus não era obrigado a criar um mundo; podia também criar um mundo diferente do nosso e mesmo eventualmente menos perfeito (ibid., 26, 6); mas, de todas as maneiras, pensa eternamente todos os mundos possíveis; e mesmo que quisesse criar o melhor dos mundos, deveria por isso mesmo conhecer todos os outros universos, para comparar-lhes as perfeições. Enfim, pela ciência de *simples inteligência*, Deus conhece todas as relações ideais, isso a que chamamos desde Santo Agostinho as “verdades eternas”. Mesmo que Deus não houvesse criado o nosso mundo, pensaria, desde toda a eternidade, que a soma dos ângulos de um triângulo é igual a dois retos (cf. ST, I, 84, 1 e I, 87, 1). Essas verdades estão no Verbo.

Os problemas levantados aqui nos levam à noção tomista da Trindade.

A Trindade divina significa que três Pessoas (ὑποστάσις) de igual dignidade, mas diferentes pela origem, participam da mesma essência não criada (οὐσία). Ela nunca deve ser reduzida a uma tríade de faculdades ou de funções, como se o Pai fosse a potência, o Filho ou Verbo, a sabedoria, e o Espírito Santo, o amor. É a deidade inteira que é sábia, onipotente e amante. O mistério central da Trindade é que ela não se exprime em multiplicidade numérica, as três Pessoas não são três deuses, não rompem em nada a indivisibilidade divina. Santo Tomás expressa bem a parte de mistério dizendo: “Na Trindade, a essência

é a mesma coisa que a Pessoa; e contudo, a essência é uma, enquanto as Pessoas são três” (ST, 139, 1). Não há o Pai, o Filho, o Espírito e um quarto termo, que seria a essência divina. É por serem infinitos que os raios do Pai, do Verbo e da *relação deles*, o *Espírito*, *subsistem sem se acrescentar uns aos outros* e exprimem apenas uma mesma superabundância intemporal. No plano filosófico, o princípio essencial é que Deus se conhece e se ama. Há nele duas Processões fundamentais, uma segundo a inteligência, a outra segundo a vontade ou amor (ST, I, 28, 4). A primeira, que exprime que Deus se conhece, leva a admitir nEle, como diz textualmente o autor, “um Deus que se conhece e um Deus conhecido” (CG, IV, 11); são de certa maneira Sujeito e Objeto, exatamente *semelhantes*, daí a idéia de geração ou de filiação; são o Pai e o Filho, eternamente iguais, com a diferença de que o Pai transmite intemporalmente ao Filho sua divindade. O Filho chama-se Verbo, para indicar, como precisa a *Suma Teológica*, que o Filho é comparável ao Verbo do coração, ou seja, a *linguagem compreendida*, objeto imanente do espírito. Em nós, há uma *espécie* (sensível ou inteligível) a qual não é diretamente *consciente* e só aparece graças à reflexão; em compensação, temos no espírito, no mesmo momento, um objeto *consciente*, o *significado*, que não confundiremos com o objeto externo. É a esse objeto *interior* que corresponde o Verbo divino, ficando entendido que o problema de um objeto externo não se coloca no nível da Trindade, existindo esta necessariamente desde toda a eternidade, mesmo que Deus não houvesse criado mundo (ST, I, 85, 2, e I, 34, 2). Há diferenças com relação a CG, IV, 11). Deus não pode conhecer nada senão em Si mesmo e em Si mesmo conhece tudo, inclusive as coisas singulares, que exprimem a essência divina como podendo ser participada por eventuais criaturas (ST, I, 15, 2, mil).

A segunda Processão, que é a do amor, não poderia reduzir-se nem à primeira nem ao inverso da primeira; assim, põe em jogo uma terceira Hipóstase (ibid., 30, 2). Eis como: o Pai ama o Filho e isso o compraz, o Filho (Verbo) ama o Pai e lhe agradece, e esse amor recíproco nada mais é do que a terceira Hipóstase, a saber, o Es-

pírito no sentido de sopro. O amor não produz imagem, “só se pode amar o que se conhece”; o amor não é “à semelhança” do Pai e do Filho, exprime somente a semelhança deles, imprime uma “marca” no Amante e no Amado. Vê-se que o Pai e o Filho espiram o Espírito Santo, do qual são a origem comum, *pulsam* de certa maneira o amor deles para torná-lo uma terceira Pessoa. Contra os gregos, Santo Tomás sustenta que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho (*Filioque*), pois, se o Espírito procedesse apenas do Pai, o Espírito Santo e o Filho não teriam entre si nenhuma relação, de sorte que o Espírito Santo não se distinguiria do Filho (36, 2). Ademais, o amor deve ser recíproco.

Vê-se por esse exemplo que, para Santo Tomás, duas Pessoas só podem distinguir-se se há entre elas uma relação binária e dissimétrica: a *Processão*, que em sua obra quase sempre significa, no sentido passivo: o *fato de proceder de*. Há assim em Deus quatro *relações reais*, a paternidade, a filiação, a espiração (passiva) e a processão, as três primeiras das quais são propriedades pessoais. O problema está em saber se as Pessoas se distinguem somente pela origem, como dizia Ricardo de São Vítor, ou se se distinguem pelas relações como ele próprio sustenta (I, 40, 2 e 40, 3). Por exemplo, seria tentador *definir* o Pai como o que não tem *nenhuma* origem, o Filho como o que é a um só tempo originado e originário, o Espírito como o que não produz nenhuma Pessoa. Esses caracteres são exatos: mas, segundo Santo Tomás, se definirmos as Pessoas pela noção de origem, ficaremos tentados a crer que se, por abstração, suprimimos de Deus as relações, as origens permanecem, e em consequência também as Pessoas, como se as Hipóstases fossem *anteriores* às suas relações. Ora, Santo Tomás não pode aceitar esse ponto de vista. Escreve: “Como as relações são o que constitui as Hipóstases, cumpre portanto que, se abstraímos as relações pessoais (Engendrante, Engendrado, Espirado), as Hipóstases desvançam” (40, 3). A distinção das Pessoas é *real*, claro, mas é *relativa* e não absoluta (ibid., 28, 3). As Pessoas são “relações de origem” (29, 4). Em suma, a filosofia pode descobrir que Deus existe, e que há nele operações de *conhecimento* e de

*amor*. O que a Revelação ensina especificamente seria que esses pólos relacionais subsistem em Deus como Pessoas. Além disso, Santo Tomás escreve que o pai transmite para as outras Pessoas a sua divindade, ou seja, a essência divina; mas acrescenta que “a essência divina não pertence mais ao Pai do que ao Filho nem ao Espírito Santo” (42, 1, *ad* 3). Cada Pessoa é *idêntica* à essência. Os gregos, em compensação, costumavam considerar o Pai como Divindade-fonte, e o Filho como Essência da Essência.

A Encarnação é o centro daquilo a que se deve chamar a filosofia cristã, visão do mundo *explicitada* pela inteligência, mas *apoiada* na palavra de Deus e *fortalecida* pela vida espiritual.

Apesar da firmeza de sua doutrina, o próprio Santo Agostinho às vezes se expressava em termos equívocos: falava, a propósito de Cristo, do homem assumido por Deus e “acoplado ao Verbo de Deus” (*De Tr.*, II, 30); dizia que as naturezas divina e humana estão “intimamente misturadas” nEle. Ora, os concílios posteriores a Agostinho precisaram que o Verbo assumia uma natureza humana e não uma pessoa já constituída, que aliás as duas naturezas ficavam sempre *distintas*, apesar da unicidade de Pessoa. Santo Tomás costuma repeti-lo: Cristo não tem pessoa humana, é “privado” dela (*ST*, III, 4, 2). Não há outra pessoa em Cristo senão a Hipóstase divina. E é por causa dessa unicidade de Pessoa que se pode praticar a “comunicação dos idiomas”, ou seja, atribuir ao Verbo divino todos os adjetivos, *sejam eles* divinos ou humanos, e dizer que “o Verbo nasce de uma virgem”, que “morre”. Santo Tomás condena até a opinião hesitante de Pedro Lombardo, segundo quem se diria: “O Deus que criou as estrelas é o *mesmo* que nasceu de uma virgem.” Essa proposição, realmente correta, parece supor alguma dualidade dos sujeitos no mesmo momento em que os identificamos, e parece a Tomás de Aquino herética (*CG*, IV, 28; *ST*, III, 26). Isto quer dizer que Santo Tomás não aprecia muito a frase do papa Inocêncio III: “A pessoa de Deus consumou a *pessoa* do homem” (ibid., 2, 6). Assim também, deve-se dizer que, em Cristo, “Deus sofreu”. Mas esse sofrimento, por mais intimamente próximo que seja do Ver-

bo, não o afeta verdadeiramente, a não ser gramaticalmente, já que se deve admitir também que, em Cristo, “a divindade fica impassível” (CG, IV, 55 in 14).

A filosofia tomista do ato de existir aplica-se precisamente à dogmática da Encarnação. Cristo possui um corpo mortal e uma alma humana finita, a qual é a “forma” desse corpo e que é capaz de “santas cóleras”, de sofrimento, de tristeza. Santo Tomás atribui à alma humana de Cristo a ciência infusa, já no primeiro instante da concepção. Ademais, essa alma possui, já nesta vida, a visão da essência divina, que a torna impecável, ainda que nunca possa abraçar exaustivamente a Deidade, “pois nada de finito pode abraçar o infinito”. Sem jamais possuir ciência atual infinita, a alma humana de Cristo pode a todo momento “consultar” os arquivos do Verbo para neles encontrar o que deseja. A Encarnação significa, pois, que o Verbo “assume” uma natureza humana, tomada *ab ovo* e constituída de uma alma e de um corpo, intimamente unidos e assumidos simultaneamente, mas o corpo por intermédio da alma (II, 6, 1). A alma e o corpo formam uma natureza humana, uma substância, e até uma “substância particular” (ibid., 2, 3), mas essa natureza humana, tomada como tal, não é fechada em si mesma, não é *existencialmente incomunicável*, fica ao contrário aberta (sendo nesse sentido que Cristo não tem pessoa humana); e é por ser aberta *que não tem outro existir além do Verbo divino*; é unida *sem intermediário* ao ato infinito da existência divina. (Durante o tempo da morte de Cristo, sua alma e seu corpo estão separados por definição. Mas a Divindade continua imediatamente unida à alma e, igualmente, continua presa ao corpo que está no sepulcro. Em consequência, se se tivesse feito uma consagração no mesmo dia do sábado santo, o corpo de Cristo, especifica Santo Tomás, teria estado no altar, assim como sua Divindade, mas “a alma de Cristo não teria estado presente ali, nem pela força do sacramento, nem por concomitância real” (ST, III, 67, 1). Descartes conhece esse sentimento de Santo Tomás e vê nele um obstáculo (Descartes, III, p. 630; cf. p. 548).

Compreende-se por contraste o que é a hipótese no homem comum. Num sentido, a hipósta-

se nada mais é que a “substância racional”, a hipótese humana nada mais é que o composto alma-corpo. Mas, noutro sentido, a hipótese humana exprime o fato de esse composto humano formar (salvo em Cristo) um conjunto *existencialmente fechado* em si e de receber uma existência individual finita (a “subsistência”). Não há que se perguntar “onde” reside a hipótese de Pedro, e entretanto é bem verdadeiro que esse fechamento existencial se opera no nível da alma intelectiva porque, entre a morte e a ressurreição da carne, essa alma intelectiva, separada do corpo e mesmo da alma sensitiva, pode “subsistir” por obra da onipotência de Deus, que então deve alimentá-la de espécies inteligíveis. Portanto, é mesmo no nível dessa alma que a existência individual é, por assim dizer, presa. Num sentido ainda, a hipótese (pessoa) é uma espécie de sujeito pensante, já que ela é “o que em nós diz: Eu” (CG, IV, 34); mas, noutro sentido, Tomás de Aquino não é em absoluto ligado à noção de um sujeito de consciência, já que escreve: “Pode-se dizer que é a alma que pensa, mas emprega-se uma expressão mais própria dizendo que é o homem que pensa *por meio* de sua alma” (ST, I, 75, 2). A hipótese é sujeito, isso é certo; mas esse sujeito é sujeito de existência, muito mais do que sujeito de consciência, *ele não faz nada, recebe o ato de existir*, essa é sua única definição verdadeira.

É por isso que Cristo, embora privado de hipótese humana, pode ser *diretamente* alimentado em existência pelo Verbo divino, sem que disso resulte uma alteração de sua humanidade. Pode-se notar aqui uma certa diferença entre as concepções de Agostinho e de Santo Tomás. Para Agostinho, ligado ao plotinismo, *o eu é a alma*, e é a pessoa de Cristo que faz a síntese das duas *naturezas*, humana e divina. Para Santo Tomás, é antes a pessoa divina que faz a síntese da *alma* e do *corpo*, criados de Jesus. Ela assume a união íntima deles (e não acidental, como sustentava Lombardo), porque é intimamente ligada a eles.

Em particular, deve-se evitar a idéia (que no fundo seria bramanista) segundo a qual o Verbo seria o *sujeito consciente* de Cristo. Por que desse modo ele não seria também (como o Atmã) o sujeito pensante de *todo* homem? Onde estaria o

privilegio de Jesus? Voltar-se-ia curiosamente a um sucedâneo do nestorianismo, o Verbo “habitando” num homem igual aos outros. Para o tomismo, o Verbo não é realmente o sujeito pensante de Cristo, já que constantemente Santo Tomás diz que a alma humana de Cristo teve de *ler* no Verbo, e não que o Verbo lia na alma humana de Cristo. A filosofia tomista não é uma filosofia do sujeito de consciência. No homem comum, o intelecto não é um sujeito, mas uma faculdade; não pode conhecer-se em sua essência, conhece primeiro seu *objeto*, somente depois o seu ato, enfim, e dificilmente, suas faculdades (ST, I, 87, 3). Cada substância tem uma existência individual, ligada à forma, a qual por sua vez *atualiza* os acidentes, dos quais entretanto tira a sua individualidade.

Enfim, há uma vida da Graça. Não se deve imaginar, no tocante ao homem, um mundo da *natureza* (onde se manifestaria o livre-arbítrio) e um mundo da *graça* (onde o influxo divino esmagaria a liberdade). A ação divina é soberana em todos os campos, porque Deus, a título de Existir supremo, mantém-se de certo modo na intimidade dos seres e os sustenta *no próprio existir deles* (CG, I, 22), mas respeitando a natureza própria de cada um deles. Assim, se bem que a ação divina seja criadora de todo existir, mesmo o dos acidentes, ela se exerce no campo da natureza, segundo as regras de cada substância, e nesse sentido *mediatamente* (ST, I, 22, 3). No campo da graça, em compensação, a ação divina é de certo modo *imediate*, inclina diretamente a liberdade, como se o influxo do Criador e a liberdade do homem fossem as duas faces de uma mesma coisa – ficando entendido que a liberdade humana nunca sofre coerção (I, 23, 3). É claro, o socorro divino é “eficaz” e “infalível” no momento considerado, o resultado visado é seguramente obtido (II [I], 113, 2; 113, 7), mas o homem conserva no momento o poder *teórico* de resistir – poder *teórico* que os jansenistas negarão, ao passo que Malebranche, inversamente, de sua parte admitirá, e contra Santo Tomás, a possibilidade *prática* de resistir à graça divina no mesmo momento em que ela nos solicita.

Santo Tomás o escreve, “o destino existe no sentido de que tudo o que acontece aqui na terra é

submetido à Providência como tendo sido ordenado por ela e, por assim dizer, expresso (*fatum*) de antemão” (ST, I, 116, 1). Deus percebe todos os futuros mesmo contingentes pela sua ciência de visão, diante da qual todos os instantes estão presentes juntos e em pé de igualdade. “A ciência divina dos contingentes é por sua vez necessária” (ibid., 14, 13).

É que a distinção dos efeitos necessários e dos efeitos livres não vem de uma distinção prévia dos agentes (quer mecânicos, quer autônomos); a distinção dos agentes é, ao contrário, desejada fundamentalmente por Deus, para assegurar a variedade do universo (ibid.). Aliás, cumpre esclarecer. Embora Tomás de Aquino tenha o sentimento muito vivo do encadeamento entre as causas e os efeitos, quase não dispõe, em compensação, de uma idéia precisa das leis da natureza; a única lei física quantitativa que se conhece na época é sem dúvida o princípio de Arquimedes. A concepção tomista é uma concepção *hierárquica*, que será ainda a de Malebranche. Deus, primeiro, age *soberanamente*; depois, as causas primárias agem *necessariamente*: o sol não pode ser entravado pelas causas secundárias, apenas o recebimento de sua influência pode sofrer um obstáculo (ibid.), mas “o próprio obstáculo que impede a causa de produzir seu efeito age necessariamente” (ibid., 115, 6). Enfim, as causas secundárias são “falíveis”, o que significa que podem ser *entravadas* por outras causas secundárias, mas sempre conforme determinações precisas. Noutras palavras, a ação do superior sobre o inferior é normal. O que é um paradoxo é a *subida* do inferior sobre o superior: paradoxo quando uma pedra mata um homem (fala-se de *acaso*); paradoxo ainda, quando Adão se rebela contra Deus (fala-se de *liberdade*). Mas em ambos os casos, vê-se que o homem é essencialmente um agente “falível”, cujas falhas nunca escapam à previsão e à onipotência de Deus. O homem “não é sua própria causa”. Todo ser racional é “necessariamente livre” e o ato livre nada mais é senão uma decisão esclarecida (ibid., 83, 1).

O sentimento dessa onipotência divina é tão vivo em Santo Tomás que ele não receia escrever que “o ato do pecado, sendo um ser, tem necessariamente Deus como causa” (II-I, 79, 2). “Deus é

causa da cegueira e do endurecimento do pecador, retirando-lhe a sua graça” (ibid., 79, 3), ainda que essa retirada possa resultar de alguma negligência vinda do homem. “A reprovação (dos danados) acrescenta à *presciência* a *vontade* (divina) de permitir a falta” (I, 93, 3). Mas “Deus não é de modo algum a causa do pecado” tomado como tal, o qual é privativo e não positivo. Tudo isso significa que Deus quer os atos bons principalmente por eles mesmos, e “permite” os outros atos por suas conseqüências. Assim, os pecados dos homens entram no grande desígnio de Deus que sabe tirar deles conseqüências felizes, ainda que o pecador não tenha desejado essas próprias conseqüências, as quais, aliás, poderiam ter sido obtidas por outros meios. E o autor cita a título de exemplo Nero que, perseguindo os cristãos, santifica-os (bem à sua revelia, claro) (I, 22, 2). “Deus conhece as coisas boas diretamente e as coisas más pelas coisas boas *que são oriundas delas*” (I, *Sent.*, dist. 36, 1). Além do mais, o fato de um ato ser inevitável não proíbe que seja livre. Cristo (cuja alma humana pode ler a todo instante no Verbo divino) não anunciou infalivelmente *de antemão* a traição de Judas e a renegação de São Pedro, sem que a liberdade desses homens fosse por isso afetada?

Podemos ainda perguntar-nos como intervém, na vida espiritual do homem de hoje, a “degradação” provocada pela falta de Adão. Em Adão, a “natureza” era “íntegra”; em nós, ela é degradada. Adão, assim como os anjos (ibid., 62, 3), foi criado *na graça* (ibid., 91, 5). Mas nem Adão nem os anjos tiveram a visão da essência divina, senão teriam sido impecáveis. O drama dos anjos deu-se *num instante*, uns se distanciando de Deus por orgulho e afundando-se na danação; os outros dirigindo-se para a essência divina e tornando-se definitivamente bem-aventurados. Para o homem, ao contrário, a graça se apresenta, depois se retira, pode voltar, e nada se deu antes do artigo da morte, ainda que Deus já conheça o desfecho do combate. Ora, assim que refletimos na situação de Adão, encontramos-nos em face de um dilema: se a perfeição de Adão e sua imortalidade eram fruto da *graça*, deveriam ter-nos sido restituídas quando reencontramos essa graça; se, ao contrário, elas eram obra de sua *natu-*

*reza*, não poderiam ter sido alteradas pelo pecado: os demônios continuam imortais apesar da danação. Portanto, é preciso que a perfeição de Adão tenha sido “um bem da natureza acrescentado pela graça” (CG, IV, 52 in 9). Mais precisamente, sua imortalidade era apenas potencial: seu corpo podia rejuvenescer periodicamente graças às frutas da segunda árvore do Jardim, até o dia em que Adão decidisse deixar-se morrer para alcançar afinal a felicidade do céu (ST, I, 94, 1). Apenas a expulsão física para fora do Éden impediu Adão de beneficiar-se da Árvore da Vida. Ocorre quase a mesma coisa na área espiritual. No momento em que Adão vai pecar, decerto possui ainda a graça habitual; talvez ele vá “carecer” de tal influxo de graça atual que teria evitado a falta (ST, II [1], 109, 9). Mas, de qualquer forma, não é porque a graça habitual se retira que Adão vai pecar (ibid., I, 95, 1); *é, ao contrário, porque peca que a graça habitual se retira*. O estado de “natureza íntegra” não poderia ser concebido como um estado intermediário que se situaria cronologicamente *entre* o estado de graça que o precede e o estado de pecado que o segue. Num sentido, o estado de natureza íntegra é o que resta de Adão quando, por abstração, retiram-lhe a graça. Noutro sentido, o estado de natureza íntegra é um estado teoricamente neutro, mas que, de fato, já se está abaixando para a falta. Assim que a “natureza” de Adão, não por abstração mas realmente, apresenta-se *sozinha*, a descoberto, *sem* a graça, ela já se inclina para o pecado, a punição divina. São essa punição, essa desgraça dos descendentes, essa perda do Éden que se exprimem como “natureza degradada”.

Por conseguinte, tudo parece claro. A oposição fundamental é a da graça *atual* e a da graça *santificante*. A primeira (*actualis*) é um influxo motor, instantâneo, ao passo que a segunda (*habitualis, gratum faciens gratia*) é um estado que perdura ou se atenua. A primeira é praticamente irresistível, a segunda tem exagerada tendência para desaparecer, por causa de nossa negligência (CG, III, 153 e 161). Enfim, a segunda é total, asseguraria a salvação daquele que a possui, se morresse no mesmo instante; é conferida integralmente no batismo válido. A segunda, ao contrário, é quase sempre parcial. Existe apenas um



caso, no adulto, em que a graça *atual* possa conferir a “justiça” completa (ou seja, o estado de graça santificante); é o caso da conversão brusca, que Santo Tomás estuda sob o título de “a justificação repentina do ímpio”: essa justificação aliás cria problema, pois supõe um ato livre do pecador; e contudo a liberdade só pode por sua vez tornar-se “justa” mediante a graça, e toda a operação deve passar-se instantaneamente... Santo Tomás recorre então a uma comparação: a liberdade, a um só tempo, precede e segue a infusão da graça, assim como a iluminação do céu precede e segue (conforme o ponto de vista) a fuga das trevas (ST, II [I], 113, 8).

Afora esse caso excepcional, pode-se dizer que, para preparar-se para a graça (santificante), *já* é necessária a graça (atual). Deus é que dá os primeiros passos e dirige-se para quem lhe agrada; o grau dessa graça atual (114, 5) (bem como o próprio decreto da predestinação, I, 23, 5) é dado sem consideração de nossos méritos, seja passados, seja futuros, e Santo Tomás se compraz em repelir, como faz igualmente Agostinho, as teses daqueles que comparariam Deus com um príncipe esclarecido, que reserva seus melhores cavalos aos soldados cuja aptidão lhe é conhecida (ibid.). Decerto, Deus conhece de antemão o uso que daremos à graça, e mesmo o uso *que lhe teríamos dado* se essa graça tivesse maior ou menor força, mas tais considerações não entram em nada na distribuição dos benefícios, pois nossas qualidades naturais nada pesam aos olhos de Deus. Acontece que Deus salva “lodos de perdição”, enquanto recusa a mais de um justo a “graça da perseverança” (II [I], 109, 9), ou seja, a possibilidade de estar em estado de graça no momento da morte.

A graça santificante, de fato, nunca nos torna impecáveis; sempre é possível uma recaída. Não só o *justo* pode cair, mas até o justo (ou seja, quem possui a graça santificante) cairá certamente de novo no pecado, caso Deus não lhe conceda de novo um “socorro especial” (109, 9), embora ele não tenha necessidade de uma “nova graça santificante” (ibid.). Assim (e salvo casos excepcionais), ninguém nunca está certo de perseverar, ninguém nunca está seguro de sua salvação; só que o homem em estado de graça santifican-

te pode rezar, desde que Deus lhe envie para isso um influxo particular de graça atual (109, 9). E o justo, com sua oração, pode merecer um aumento da graça (114, 8). Melhor ainda, pode, com sua oração, não merecer, mas pelo menos “obter a perseverança, seja para si próprio, seja para um outro” (ibid.). A condição necessária e suficiente da salvação é, portanto, estar em estado de graça no momento da morte, o que significa que o pecado original e todos os pecados mortais foram remidos e que já não subsiste outro peso sobre a alma a não ser a carga eventual dos pecados veniais ou das penitências não cumpridas, o que bastará o Purgatório para enfrentar. Mas podemos indagar-nos se esse “estado de graça” final é algo negativo ou positivo. Trata-se somente de estar lavado das máculas, ou então de estar ardente de amor por Deus? Trata-se dos dois aspectos ao mesmo tempo, pois apenas o batismo, ao menos de desejo, apenas a fé em Cristo ressuscitado e a caridade que ela acende, suprimem a mácula das faltas e produzem assim o estado de graça.

“Sem a graça que cura (graça santificante), o homem não pode fazer o bem meritório” (ibid., 109, 2 e II [II], 10, 4). Claro, o homem, privado de graça, não comete necessariamente pecados mortais *a todo minuto* (seria cair na heresia de Baius); mas cumpre dizer que, sem a graça santificante, o homem só pode praticar atos neutros, “cultivar seu jardim, ter um amigo” (II [I], 109, 5), ou, a rigor, realizar atos de virtude, no sentido pagão da palavra (prudência, sapiência), ou mesmo observar parcialmente e por coerção preceitos legais (109, 4). Mas “um ato de virtude, realizado sem a graça santificante, nunca é meritório” (II [II], 83, 15), pois *apenas as virtudes verdadeiras*, as únicas virtudes que merecem a recompensa do céu, *são as “virtudes teológicas”*, fé, esperança, caridade. Idênticas em seu fundo ao batismo “pelo menos de desejo”, idênticas por isso mesmo à graça santificante, elas desabrocham no amor superlativo de Deus (“amar a Deus acima de todas as coisas”), sem o qual as “obras” não teriam nenhum valor, e que é impossível ao homem sem a ação da graça completa.

O destino do homem não é resolvido num único instante, e os atos do crepúsculo lhe têm maior

peso do que os da aurora. Santo Tomás reconhece mesmo, num texto aparentemente único, que uma multidão de gentios (ou seja, de pagãos) antes de Cristo foram salvos, quer pelo ministério dos anjos, quer porque, tal como a Sibila, haviam profetizado Cristo (II [II], 2, 7): “Foi preciso que o mistério da Encarnação fosse acreditado por todos em todos os tempos” (ibid.). “Crer num Mediador já é crer na Encarnação; crer num Deus três vezes santo já é crer na Trindade” (ibid.).

Michel PICLIN

• *Opera omnia*, Turim-Roma, Marietti; *Opera omnia*, edição crítica chamada “Iconina”, em publicação, Roma, Santa Sabina; *Summa theologiae*, ed. leonina, t. IV-XII, Roma, 1888 s., notadamente: *Summa contra Gentiles*, ed. leonina, t. XIII-XIV, Roma, 1918 e 1930; *Quaestiones disputatae De veritate*, ed. leonina, t. XXII, Roma, 1970 s.; *Sententia libri de anima*, ed. leonina, t. XLV, I, Roma, 1984 (com uma *Introdução* fundamental de R.-A. Gauthier, pp. 1-294). Também: M. D., Roland-Gosselin, *Le De ente et essentia de saint Thomas d'Aquin. Texte, notes et études historiques*, Paris, Vrin, 1948; *Somme de théologie*, trad. franc. A. Raulin, A. M. Roguet, Paris, Le Cerf, 1984 s.; *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*, trad. franc. A. de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1994.

⇒ E. Gilson, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin* (Etudes de philosophie médiévale, I), Paris, Vrin, 1965; *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948; M.-D. Chenu, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris, Ed. du Seuil, 1963; L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin* (Bibliothèque thomiste, XXIII), Paris, Vrin, 1953; M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Publications de l'Institut d'Etudes médiévales de l'Université de Montréal, XI), Montreal-Paris, Vrin, 1974; E.-H. Weber, *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270*, Paris, Vrin, 1970; *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1254-1273)* (Bibliothèque thomiste, XLI), Paris, Vrin, 1974; M. Piclin, *Philosophie et théologie chez saint Thomas d'Aquin*, Klincksieck, 1983; E.-H. Weber, *La personne humaine au XIII<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque thomiste, XLVI), Paris, Vrin, 1991; J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990; F.-X. Putallaz, *Le sens de la réflexion selon Thomas d'Aquin* (Etudes de Philosophie médiévale, LXVI), Paris, Vrin, 1991; A. Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire* (Patrimoines), Paris, Cerf, 1989; A. Maurer, *Being and Knowing. Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990; E. Stump e N. Kretzmann, *Being and Goodness in*

Aquinas, in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy, III*, ed. R. Työrinoja et al. (Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics, 55), Helsinki, 1990; M. D. Jordan, *Theology as Speculative and Practical in Thomas Aquinas*, in *Knowledge and the Sciences...*; R. McNerny, *Boethius and Saint Thomas Aquinas*, *Rivista di filosofia neoscolastica*, 66 (1974); R. Imbach, *Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift De ente et essentia* Dietrichs von Freiberg, *OP. Freib. Zeitschr. f. Phil. u. Theol.*, 26 (1979); Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de causis*, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 74/3 (1990); I. Rosier, *Signes et sacrements. Thomas d'Aquin et la grammaire spéculative*, ibid.; J.-L. Solère, *La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin*, *Philosophie*, 24 (1989); J. Wippel, *The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics*, *Freib. Zeitschr. f. Phil. u. Theol.*, 37 (1990).

Alain de LIBERA

### TOPITSCH Ernest, 1919-

Sociólogo austríaco; Ernest Topitsch fez uma parte de sua carreira como professor de sociologia na Universidade de Heidelberg depois de estudar filosofia e ocupar um cargo de leitor de filosofia na Universidade de Viena, sua cidade natal. De volta à Áustria, leciona filosofia na Universidade de Graz. É membro da Academia Austríaca de Ciências e membro do Instituto Internacional de Filosofia.

Sempre trabalhou na área da filosofia social, com uma abertura para a filosofia da história vista pelo ângulo do desenvolvimento das concepções do mundo formadas pelas sociedades humanas. A idéia básica que conduz seu pensamento e sua concepção da história é a de que há duas interpretações principais da história no Ocidente, que remontam a duas fontes distintas: uma é de natureza pragmática, inspirou os historiadores gregos (sobretudo Tucídides) e romanos (principalmente Tácito), a outra é de natureza teológica e se manifesta ao longo da corrente judaico-cristã.

Topitsch opta pela primeira tradição. Ele o faz à maneira de um positivismo que se quer esclarecido e pretende libertar-se dos preconceitos de um ensino clerical. Mas mostra que a segunda tem ramificações ao longo das quais desapareceu o caráter estritamente religioso, já que até a

concepção marxista deriva de uma maneira unívoca dela.

Em resumo, a sociologia histórica de Topitsch é uma crítica do mito, da metafísica, da teologia, da ideologia, das idéias extático-catárticas, das *Weltanschauungen*, da “transfiguração do mundo”; e o que preconiza é substituí-los por verdadeiras explicações fundamentadas no conhecimento cada vez maior e preciso das verdadeiras relações causais. Trava uma guerra contra a tendência, por ele considerada ilusória, que os homens têm de transpor as aparências do mundo para os predicados de uma perfeição divina.

Poderíamos resumir esse pensamento como sendo a concepção da história deduzida de uma filosofia social radicalmente agnóstica e mesmo atéia.

• *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Eine Studie zur Weltanschauungskritik, Viena,<sup>1</sup> 1958; Munique,<sup>2</sup> 1972; *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Berlim, 1961; trad. jap., 1971; trad. it., 1975; *Mythos-Philosophie-Politik*, Zur Naturgeschichte der Illusion, Friburgo/Br., 1969; *Gottverdung und Revolution*. Beiträge zur Weltanschauungsanalyse und Ideologie-Kritik, Munique, 1973; *Erkenntnis und Illusion*. Grundstrukturen unserer Weltauffassung, Hamburgo, 1979.

André MERCIER

## TOYNBEE Arnold, 1889-1975

Historiador inglês, nascido em Londres. Professor na Universidade de Londres já em 1919, de 1925 a 1955, será diretor de estudos no Royal Institute for International Affairs. Paralelamente à carreira universitária, A. Toynbee várias vezes prestará serviços ao Foreign Office. Funda e depois dirige (a partir de 1938) a revista do Survey International Affairs. Em 1968, torna-se membro associado da Academia de Ciências Morais e Políticas.

Muito depressa, Toynbee insere suas pesquisas históricas no campo filosófico. Sua obra principal, *Study of History*, revela sua vontade de construir uma filosofia da história. Assim, não se pode ignorar uma das justificações de seu trabalho sobre a evolução das civilizações: “É quando [os homens] sentem a derrocada dessa civilização que comecem a refletir sobre as causas dessa catástrofe.”

Pondo a história “em perspectiva”, Toynbee enumera 21 civilizações e mostra como elas nascem umas das outras, legando-se mutuamente numerosas características. “A continuidade da história não é a mesma de que temos exemplo na vida do indivíduo. É mais uma continuidade feita de gerações sucessivas, pois nossa sociedade ocidental está ligada à helênica de uma maneira análoga ao parentesco de uma criança com o seu ascendente.”

Segundo ele, o desenvolvimento de uma civilização depende das respostas dadas às questões específicas que lhe são formuladas. Se a capacidade de responder-lhes, ou seja, uma capacidade criadora, é inexistente, então a civilização entra num período de decadência. Cada sociedade, para Toynbee, percorre um ciclo idêntico. Seu termo/desagregação assumirá, portanto, a forma de uma nova era de barbárie ou a forma do reinado de uma Igreja universal (ao longo de todo o seu trabalho, ele insistirá no importante papel das forças espirituais).

Essa teoria cíclica, que se apóia em exemplos históricos precisos e na análise comparativa, permitirá que, em *Civilization on Trial*, Toynbee revele o que entende por correspondências entre a situação da sociedade ocidental em face da religião comunista e a situação do mundo greco-romano em face do cristianismo.

Em sua reflexão sobre a História, Toynbee pensará o problema do militarismo e de suas consequências como algo crucial para a nossa época. Entretanto, não perderá a esperança na sabedoria das superpotências, anunciando a possibilidade de resolução dos conflitos sem recurso à guerra.

Em sua obra, a noção de declínio inelutável não está presente. Nesse sentido, o autor se oporá à filosofia da história traçada pela tradição marxista.

• *Greek Historical Thought*, 1924; *Greek Civilization and Character*, 1924; *Civilization on Trial*, 1948; trad. franc., *La civilisation à l'épreuve*, 1951; *War and Civilization*, 1950; trad. franc., *Guerre et civilisation*, 1953; *The World and the West*, 1953; trad. franc., *Le monde et l'Occident*, 1953; *Study of History* (1934-1961, 12 vol.); trad. franc., resumida (dos livros I a VI): *L'Histoire. Un essai d'interprétation*, 1951.

⇒ Académie des Sciences Morales et politiques, *Installation de M. A. Toynbee*, n° 9, 1968.

Jean-Marc LACHAUD

# V

## VICO Giambattista, 1668-1744

Filósofo italiano natural de Nápoles. Filho de um pobre livreiro, teve sempre saúde frágil e “um temperamento melancólico e difícil”, como ele mesmo escreveu em *Vida de Giambattista Vico* (1728), belíssima autobiografia que relata sua formação intelectual e a gênese de suas obras. Estudou desordenadamente; gostava de definir-se como autodidata, “mestre de si mesmo”. Uma longa estada (1686-1695) no castelo de Vatolla, em Cilento, ao sul de Salerno, na qualidade de preceptor, deu-lhe a oportunidade de completar sua formação. Estudou os clássicos latinos e italianos (a poesia, em especial), direito romano, os filósofos gregos e cristãos (o platonismo sobretudo), o neoplatonismo antigo e renascentista, o agostinismo, com uma marcante aversão pelo aristotelismo e pelo logicismo da escolástica medieval. Apesar de um isolamento espiritual cuja importância aliás exagerou, não ficou alheio às grandes correntes filosóficas e científicas que dominavam a vida cultural de Nápoles nos últimos anos do século XVIII: hostilidade ao aristotelismo, interesse eclético pelo pensamento “moderno”, defendido e ilustrado pela academia dos *Investiganti*, que se louvava ao mesmo tempo em Galileu, Gassendi e Descartes (mais o Descartes cientista que o Descartes metafísico). Mais tarde Vico procurou minimizar essas influências, demonstrou mesmo um anticartesianismo decidido, mas sem dúvida elas desempenharam papel considerável na gestação de seu sistema.

De volta a Nápoles em 1695, freqüentou os meios literários e angariou reputação de letrado e

poeta. Em 1699, ano de seu casamento, obteve, na Universidade de sua cidade natal, a cátedra de retórica, cargo mal pago e pouco honorífico, que conservou até aposentar-se. Viveu na pobreza, com oito filhos (três dos quais falecidos em tenra idade), completando seus recursos com aulas particulares e obras de encomenda (poemas de circunstância, elogios, epígrafes) que seus talentos de poeta e de latinista lhe proporcionavam. Sua candidatura a uma cátedra de direito redundou num fracasso que o encheu de amargor, e suas obras foram acolhidas com relativa indiferença, mesmo em Nápoles, permanecendo muito tempo ignoradas por aquela “república europeia das letras” à qual pretendia dirigir-se.

*Obras* – As primeiras obras propriamente filosóficas de Vico são os sete *Discursos Inaugurais* que pronunciou, entre 1699 e 1708, por ocasião da abertura solene do ano universitário. Os seis primeiros, que só foram publicados em 1869, ainda trazem a marca da influência de Descartes e do neoplatonismo. O de 1708, publicado o ano seguinte com o título *De nostri temporis studiorum ratione* (Do método de estudos do nosso tempo), é um texto muito mais original. Nele Vico toma posição em face das orientações filosóficas, científicas, pedagógicas e, mais amplamente, culturais de sua época, que era dominada pelo cartesianismo. Contra a razão discursiva, defende o *ingenium*, a faculdade da imaginação, da invenção e da criação. À “crítica” ele opõe a “tópica”; à *secura* da análise e do silogismo, a riqueza da eloquência. Resgatando a tradição cicero-

niana do humanismo retórico, censura a filosofia contemporânea de ser fascinada pelas ciências exatas e de descurar do estudo do mundo humano, da ética e política em proveito do estudo do mundo natural.

*De antiquissima Italorum sapientia* (Da antiqüíssima sabedoria dos italianos), que data de 1710, é a primeira parte (ou *Liber metaphysicus*) de uma obra que deveria ter comportado também um *Liber physicus* e um *Liber moralis* (essas duas primeiras partes nunca foram escritas). Nela, Vico expõe uma teoria dos “pontos metafísicos”, por ele atribuída a um mítico Zenão, segundo a qual os pontos de força – átomos metafísicos sem extensão – são os elementos geradores do universo. Mas *De antiquissima Italorum sapientia*, na gênese do pensamento de Vico, é importante principalmente pela teoria do *verum-factum*, que enuncia princípios epistemológicos cuja fecundidade se revelará apenas na *Scienza nuova*. Verdadeiro é o que é feito, o que resulta de uma operação. A rigor, o conhecimento da natureza só pertence a Deus, que é seu criador, e o homem só pode chegar ao verossímil. Só a matemática permite chegar a um conhecimento verdadeiro, porque consiste em construções ideais que a mente humana pode compreender porque é sua autora. Será preciso esperar a *Scienza nuova* para que Vico aplique seu critério de verdade à ciência das “coisas humanas”, que até então dependiam do acaso, da incerteza, do accidental. Será então possível criar uma legítima ciência do mundo das nações, visto que “esse mundo civilizado certamente foi feito pelos homens”.

Mas ainda é longa a caminhada antes que Vico chegue à “verdade que não pode de modo algum ser posta em dúvida”. Dez anos de amadurecimento serão necessários, em especial uma reflexão profunda sobre o direito natural, particularmente sobre a obra de Grotius, de que Vico tomara conhecimento ao preparar uma obra histórica sobre a vida de Antonio Carafa (*De rebus gentis A. Caraphaei*, 1716). Seu interesse daí por diante incide essencialmente no problema do homem, tal como se pode ser conhecido através da sociedade e do processo histórico da civilização. O direito aparece-lhe então a instituição humana mais significativa, pois é uma criação espontânea

e coletiva da sociedade, uma norma que funda a unidade do que é justo através da multiplicidade dos direitos, um universal que só se revela na história e pela história. Essa reflexão sobre o direito está exposta num conjunto de obras às quais a tradição dá o nome de *Diritto universale* (Direito universal) e que compreende uma curta apresentação (*Sinopsi del Diritto universale* [Sinopse do direito universal], 1720), um primeiro livro (*De universi juris uno principio et fine uno* [O princípio único e o único fim do direito universal], 1720), um segundo livro (*De constantia jurisprudentis* [A coerência do jurista], 1721), por sua vez dividido em duas partes (*De constantia philosophiae* [A coerência da filosofia], e *De constantia philologiae* [A coerência da filologia]), e seguido de *Notae* (1722).

Em 1723 e 1724, Vico estende à interpretação do devir histórico em seu conjunto os princípios e o método que havia utilizado no *Direito Universal*, limitando-os ao campo do direito. Redige uma primeira versão de *Scienza nuova* numa forma denominada “negativa”, ou seja, na forma de crítica dos principais representantes do direito natural clássico, Grotius, Selden e Pufendorf. Falando-lhe a proteção necessária para a publicação da obra, Vico reelabora inteiramente seu livro, que é publicado em Nápoles no ano de 1725, com o título *Principi di una Scienza nuova intorno alla natura delle nazione* (Princípios de uma ciência nova da natureza das nações), e que agora é conhecido pelo nome de *Scienza nuova prima*. Nos anos seguintes, essa obra será remanejada várias vezes por Vico, sempre em busca de uma forma de expressão mais satisfatória, sempre desejoso de mostrar mediante novos exemplos a fecundidade de sua “ciência”. Em 1730, inclui correções, acréscimos e modificações num texto totalmente reformulado mais uma vez, que um novo trabalho de revisão levará à sua forma definitiva com a edição de 1744, publicada alguns meses depois da morte do autor. Em 1728 fora publicado *A Vida de Giambattista Vico Escrita por Ele Próprio*, já citado, e enriquecido por um complemento em 1731. Cabe assinalar ainda *De mente heroica* (Da mente heróica), discurso inaugural pronunciado em 1732, e *Cartas*, algumas das quais de grande interesse filosófico.



"*Ciência Nova*": *objeto e método* – Em vida Vico não foi reconhecido como queria ser, nem mesmo em Nápoles, e isso não só como erudito e "filólogo", mas acima de tudo como "filósofo" inovador, como fundador, tanto quanto Galileu o fora para a física moderna, Grotius para o direito natural moderno, Descartes para a filosofia moderna. Será preciso esperar o início do século XIX para que a originalidade e a importância de *Ciência Nova* comecem a ser percebidas, mas à custa de equívocos que ainda estão longe de se dissiparem. Michelet, que, de modo característico, dá o título de *Princípios da Filosofia da História* à adaptação bastante livre de *Ciência Nova* que ele publica em 1827, considera Vico um "filósofo da história" à moda romântica, e interpreta com sentido "prometéico" e até mesmo revolucionário o princípio de Vico sobre a humanidade criadora de seu próprio mundo. Será essa também a leitura de Marx e dos marxistas. Com o idealismo italiano do início do século XX (Croce, Gentile), *Ciência Nova* passa a ser vista, à maneira hegeliana, como uma *Fenomenologia do Espírito* na qual o espírito humano desenvolve seus sucessivos momentos. Depois da Segunda Guerra Mundial, o leque de interpretações abre-se mais ainda, e as "ciências humanas" modernas invocam o genial "precursor napolitano, cuja figura enigmática, interpretada com os mais contraditórios sentidos, nem por isso se esclarece".

O primeiro responsável por essa situação é o próprio Vico. Se sua obra, depois de dois séculos e meio, continua a desconcertar os intérpretes, é porque ultrapassa os contextos tradicionais não só em termos de objeto, mas também de método e de estilo. Vico é tanto filósofo quanto poeta, grande escritor italiano cujo sabor não pode ser totalmente mostrado pelas traduções. Sua escrita, salpicada de arcaísmos, latinismos e formas dialetais, vai naturalmente ao encontro da grandeza de uma poesia das origens, cuja sabedoria bárbara ele tentou trazer à tona. A composição de *Ciência Nova*, várias vezes remanejada e mesmo pretendendo proceder *more geometrico*, costuma deixar o leitor desamparado. Por isso convém falar rapidamente da estrutura da obra em sua forma definitiva, a da edição de 1744.

*Ciência Nova* começa com uma *Idéia da Obra*, "explicação" de uma gravura que, segundo o uso barroco, representa simbolicamente os principais temas da obra. O livro I, *Do Estabelecimento dos Princípios*, contém uma *Tabela Cronológica* que, do dilúvio à Segunda Guerra Púnica, reúne os materiais históricos que deverão ser esclarecidos. As três seções seguintes (*Elementos*, *Princípios*, *Método*) enunciam axiomáticamente a teoria de Vico sobre o conhecimento e enumeram os princípios apriorísticos da ciência do mundo humano, que assumirá ao mesmo tempo o aspecto de "teologia civil racional da providência divina", "história das idéias humanas", "história ideal eterna" e "filosofia da autoridade". O livro II, *Da Sabedoria Poética*, ocupa sozinho quase a metade da obra. Nele Vico expõe o que considera a sua "descoberta" capital, a saber, a "natureza poética" dos homens dos tempos primitivos, que são mais corpo que mente, nos quais dominam, em consequência, as faculdades da sensação e da imaginação, homens que "criam" (poesia quer dizer criação) um mundo propriamente humano desarraigando-se progressivamente da bestialidade primitiva. A "sabedoria poética", que é uma sabedoria "vulgar", e não "reflexiva", comporta: uma "metafísica", que se manifesta pela adivinhação (primeira forma da religião), pelos casamentos solenes (primeira instituição propriamente humana) e pela inumação dos mortos; uma "lógica", com a linguagem (signos, depois fala articulada) e com os "universais fantásticos", ou "caracteres poéticos", que possibilitam a formação de um pensamento não abstrato e não conceptual; uma "moral", uma "economia" e uma "política", que estudam a passagem da família, com seus servidores, para as primeiras cidades ou repúblicas aristocráticas. O livro III é dedicado à *Descoberta da Verdadeira Homero*, aplicação dos princípios da sabedoria poética à interpretação dos poemas homéricos: Homero torna-se um "caráter heróico", ou seja, a representação imaginativa e personificada da sociedade grega arcaica na idade dos "heróis" ou chefes das famílias aristocráticas. No livro IV (*Do Curso que as Nações Seguem*), Vico encontra sistematicamente na história das diferentes

nações um esquema evolutivo ternário correspondente à atualização sucessiva de três faculdades – sensibilidade, imaginação e razão – em todas as áreas da atividade humana. Há, assim, três idades – dos deuses, dos heróis e dos homens – e três tipos de naturezas, costumes, línguas e governos – famílias, repúblicas aristocráticas e repúblicas populares, que encontram consumação na monarquia, que é o governo “humano” por excelência. O livro V trata do *Curso Novo* (“*ricorso*”) das Coisas Humanas no Renascimento das Nações. Depois de saírem da “barbárie da sensação” para elevar-se à “humanidade”, ou seja, à civilização, as nações vão perder-se na “barbárie da reflexão”. A providência divina, que rege o curso das coisas humanas, permite-lhes começar de novo e percorrer um novo percurso. A Idade Média européia é, assim, interpretada como uma volta dos tempos divinos e heróicos, como os que haviam sido vividos pelas sociedades gregas e romanas primitivas; a única diferença está no fato de que as religiões pagãs “falsas” foram substituídas pela religião cristã “verdadeira”. A obra termina com a evocação de uma “república natural eterna” que, ordenada pela providência segundo o princípio do melhor, nada mais é que o curso inteiro da história das nações em cada um de seus momentos a realizar o reinado dos mais fortes e dos mais sábios vislumbrado por Platão em sua *República*.

“Mas nessa espessa noite de trevas de que está coberta a primeira Antiguidade tão distante de nós, aparece a luz eterna, que não se apaga, dessa verdade que não pode ser posta em dúvida: esse mundo civilizado certamente foi feito pelos homens; logo podemos, porque devemos, encontrar seus princípios nas modificações de nossa própria mente humana” (SN, § 331). A célebre passagem em que Vico revela o que se convencionou chamar de fundamentos epistemológicos de sua “ciência” suscita muitos problemas e os deixa sem resolução. Por que o mundo civilizado, o mundo humano, é cognoscível em sua verdade por ter sido feito pelos homens? E o que quer dizer “foi feito”, nessa frase? Vico é reticente nesses pontos importantes e obriga-nos a uma remissão a *De antiquissima*, de 1710, e à

teoria do *verum-factum*. Nela ficamos sabendo que conhecer é *scire per causas*, apreender o processo causal e produtivo que gerou o efeito estudado, identificar-se com o trabalho criador pelo ato do conhecimento, e não confiar no critério cartesiano da idéia clara e distinta, que é apenas a constatação passiva de uma presença. Só Deus possui, portanto, a ciência de todas as coisas, porque apenas nele existem todos os elementos com os quais ele forma as coisas. Ao homem em busca de verdade nada mais é oferecido que o mundo ideal, “construído”, da matemática. *De antiquissima* termina com essa conclusão decepcionante. Ora, *Ciência Nova* não se contenta em estender desmedidamente o campo de aplicação do critério do *verum-factum*, mas inverte os pressupostos da ciência moderna, em especial do cartesianismo, que faz da ciência física o paradigma do conhecimento rigoroso; e, além disso, ultrapassa as ambições do humanismo antigo ou renascentista, para o qual as coisas humanas, ontologicamente entregues ao acaso ou ao capricho, não eram passíveis de abordagem teórica e ficavam no âmbito da prudência. É a ciência desse mundo humano, porém, que Vico quer fazer, ciência no sentido assumido pela palavra a partir de Bacon e, sobretudo, de Galileu. Esse pensador tão hostil à cultura de seu tempo, tão “reacionário”, como foi costumeiro salientar, participa à sua maneira da *hybris* moderna propondo-se acrescentar às ciências já existentes uma ciência “nova”, cujo objeto é nada mais e nada menos que o mundo dos homens de todos os tempos e de todos os lugares. A ciência de Vico tentará, portanto, aliar o “certo” – ou seja, o dado, o particular, o determinado, tal como está inserido no tempo e no espaço, tal como depende da autoridade do arbítrio humano – ao “verdadeiro” – o racional, o universal. Reconciliará filologia e filosofia, até então separadas, quando não opostas.

Uma vez que apenas o conhecimento dos processos que presidiram à gênese da coisa permite ter a ciência dessa coisa, as coisas humanas, as instituições no sentido mais amplo do termo, só poderão ser compreendidas dentro de uma perspectiva geral, temporal, histórica, porquanto decorrem das “modificações de nossa própria men-

te humana”. Portanto, somos remetidos ao estudo da natureza humana considerada não como um dado imutável e definitivo, mas como um conjunto de potencialidades que se revelarão em sua própria realização histórica. A natureza (*natura*), para Vico, nada mais é que o nascimento. Por não terem compreendido essa potência criadora sempre em ação da natureza humana, os teóricos racionalistas do direito natural moderno, como Grotius e Pufendorf, estratificaram o direito natural num universalismo intemporal e abstrato, condenando-se com isso a não compreender o significado profundo do direito e, em geral, das instituições civis e religiosas, das quais Grotius possuía, contudo, um prodigioso conhecimento filológico.

“O homem nada mais [é], propriamente, que mente, corpo e palavra, estando a palavra como que posta no meio, entre a mente e o corpo...” (SN, § 1045). O lugar central ocupado pela palavra explica o papel por ela desempenhado na hermenêutica da natureza humana, que se exprime através da linguagem cuja evolução permite decifrar e seguir passo a passo a própria evolução da humanidade. A tríade das faculdades humanas – sensibilidade, imaginação, razão – é conservada por Vico, mas projetada no tempo segundo uma ordem de sucessão: “Os homens primeiro sentem sem perceber, depois percebem com a alma perturbada e emocionada, finalmente refletem com espírito puro” (SN, § 218). Essa sequência, que constatamos na evolução do homem individual, é encontrada com maior clareza ainda na evolução da humanidade que se manifesta na história das nações. Ela confere significado à sucessão das “três idades” (idade dos deuses, idade dos heróis, idade dos homens) e constitui o fio condutor da “história ideal eterna”, espécie de esquema, descoberto na natureza humana, que permite reconhecer na diversidade empírica da vida das nações a lei que lhes rege o curso. Essa noção paradoxal de “história ideal eterna percorrida no tempo pelas histórias de todas as nações em seus primórdios, desenvolvimento, maturidade, declínio e fim” (SN, § 349) tem o caráter de necessidade e de universalidade que é preciso existir em toda ciência digna desse nome: “As coisas das nações deveram, devem e deverão caminhar da maneira

indicada nessa Ciência... ainda que na eternidade precisassem nascer, de tempos em tempos, mundos infinitos, o que é certamente falso nos fatos” (ibid., § 348).

Sabemos agora o que são homens muito próximos da animalidade, “imersos no corpo”, depois homens com a imaginação poderosa, que vivem num universo fantástico forjado por eles mesmos, e, enfim, homens racionais, capazes de ter pensamento abstrato e racional, ciência e filosofia, que criaram o mundo das nações. Assim, estamos protegidos contra a principal fonte dos erros daqueles que escreveram sobre o passado da humanidade, a saber, a “ vaidade dos doutos” (*boria de’ dotti*), que consiste em conceber os homens do passado a partir dos homens do presente, e não o contrário, e em querer encontrar a sabedoria civilizada nos tempos de “barbárie da sensação”. À luz dessa concepção “historicista”, aclaram-se o tempo obscuro porém primordial, porque fundador, das origens humanas e, com ele, todo o curso seguido pelas nações.

*Sabedoria Poética* – O livro II de *Ciência Nova*, o mais longo e importante de toda a obra, trata da “sabedoria poética”. A existência de uma “sabedoria” nos homens mal saídos da animalidade, mas uma sabedoria não reflexiva, não filosófica, “poética” em suma, segundo Vico, é a “chave principal” de *Ciência Nova*, cuja descoberta lhe custou uma vida inteira de pesquisas (SN, § 34). Há pensamento no homem dos tempos primitivos, mas não pensamento conceptual. O primitivo apreende o mundo por meio daquilo que Vico chama de “gêneros” ou “universais fantásticos”, ou ainda “caracteres poéticos”, que ele opõe aos universais “inteligíveis” da lógica aristotélica. Nos universais fantásticos, uma profusão de objetos ou de fenômenos particulares são subsumidos numa imagem concreta única, “corpórea”, e não numa idéia abstrata. Portanto, os primeiros homens são “poetas” porque com a imaginação criam (*poiein*, em grego, é “fazer”) seres, substâncias, que não passam de projeções antropomórficas, mas aos quais atribuem existência independente e ser corporal, o único que podem imaginar. Com a ajuda dessa chave, desvendando-se o universo das “fábulas”, ou seja, dos

mitos, e é possível reconstituir a história dos primeiros tempos humanos.

“A ordem das idéias deve proceder segundo a ordem das coisas”, escreve Vico dando ao preceito espinosista um alcance histórico (*SN*, § 238). Qual é, então, a primeira idéia, o primeiro dos universais fantásticos? Vico responde que é Júpiter, “o primeiro de todos os pensamentos humanos”: “Tudo o que [os primeiros homens] viam, imaginavam e mesmo faziam, acreditavam que era Júpiter” (*SN*, § 379). Primeira idéia, portanto primeira coisa, primeira instituição humana. Criando a imagem grosseira do primeiro deus, a humanidade desarraiga-se da animalidade e entra no lento e dramático processo de “hominiização” e de “humanização”, que lhe permitirá desenvolver todas as potencialidades de sua natureza.

No início, há os *bestioni*, “grandes animais” que vagueiam pela grande floresta que recobre a terra depois do dilúvio. São apenas corpo, sensibilidade, “sem outras idéias além da idéia de satisfazer a fome, a sede e o desejo sexual”. Unem-se carnalmente ao acaso de encontros efêmeros, e as mães abandonam cedo os filhos. É a promiscuidade total, a liberdade bestial, o caos, palavra que, segundo Vico, significa “confusão das sementes”. Um acontecimento vai pôr fim nesse vaguear, um acontecimento que dá origem à humanidade. A terra finalmente está seca, e no céu lampeja o primeiro relâmpago, cintila o primeiro raio. Os “gigantes” são atingidos pelo terror, levantam a cabeça e observam o céu pela primeira vez. Habitados a exprimir paixões e cólera com urros e grunhidos, imaginam o céu como um grande corpo a expressar cólera, ordens e proibições por meio do trovão e do raio. Nasceu Júpiter, o primeiro deus; o primeiro homem vai nascer. Criado pelo homem, o deus por sua vez cria o homem, e a alienação se torna fonte de liberdade.

Com o primeiro deus surgem três instituições, que Vico designa como os três “princípios”, os três pontos iniciais da humanidade: adivinhação, casamentos solenes, inumação dos mortos. A adivinhação é a primeira forma de religião. Ela escruta o céu, decifra auspícios, interpreta a vontade dos deuses, confia-se à providência deles. A

religião, mesmo “falsa”, ou seja, pagã, para Vico é origem incontestável de qualquer civilização. A filosofia não poderia entrar legitimamente em conflito com ela, uma vez que só faz desenvolver racionalmente as instituições da religião. Assim, a adivinhação praticada pelos primeiros povos é uma forma primitiva e grosseira de crença na providência, na qual repousa o edifício inteiro de *Ciência Nova*, goste-se ou não disso. Caberá tomar ao pé da letra as referências constantes que Vico faz a uma providência transcendente que, por meios naturais, ou seja, ensejando apenas a intervenção de causas secundárias, impõe a ordem que rege o curso das coisas humanas da melhor forma possível para os interesses divinos e humanos? Ou servirá a providência divina somente para designar a racionalidade imanente postulada por Vico para lhe permitir edificar sua ciência? Os intérpretes continuam discutindo. O único ponto indiscutível é a importância atribuída por Vico ao fenômeno religioso em sua teoria da sociedade.

Os casamentos solenes representam a primeira instituição especificamente humana. Vico supõe que, aterrorizados pelo trovão, os gigantes já não se atrevam a entregar-se à “Vênus errante” a céu aberto, portanto sob os olhares de Júpiter. Arrastam para o fundo das cavernas as mulheres que desejam. Param, fixam-se, renunciando ao “vaguear bestial” e ao infinito malsão do desejo. Terão doravante uma mulher “certa”, ou seja, determinada, à qual se unirão de uma forma religiosamente consagrada pelos auspícios. Procriarão filhos “certos” e fundarão famílias “certas”. A prática da inumação dos mortos, que é o terceiro “princípio” da humanidade, supõe um sentimento da imortalidade da alma e, ao mesmo tempo, exprime a fixação, o enraizamento de uma família, de uma *gens*, num solo delimitado, desbravado, que foi conquistado sobre a grande floresta e continua a ser habitado pelos ancestrais. Significa a tomada de posse, o *dominium* estabelecido sobre uma terra que, até então, não pertencia a ninguém. Para Vico, a origem da família, da propriedade e do Estado não é econômica, mas metafísica.

Desde que se originam, portanto, as nações são estabelecidas sobre um fundamento de ver-

dade, sobre uma sabedoria autêntica, mesmo que esta se expresse pelos meios de que então os homens dispõem. O mundo das nações em nenhum momento, e muito menos em seus primórdios, esteve entregue ao acaso, à força, à arbitrariedade, ou a um destino inexorável e incompreensível, como pretendiam os epicuristas e os estóicos. O senso comum, “que é um juízo sem nenhuma reflexão, comumente compartilhado por toda uma ordem, todo um povo, toda uma nação ou todo o gênero humano” (SN, 142), é reabilitado em oposição às filosofias intelectualistas e “monásticas”, que isolam o filósofo dos homens comuns, ao passo que o papel deles, ao contrário, é pensar de modo reflexivo a experiência acumulada pelo vulgo. Em *Ciência Nova*, Vico segue, graças ao fio condutor da “história ideal eterna”, a sabedoria prática e teórica das nações em seu dever e em suas vicissitudes. Cada idade da humanidade se exprime de modo concordante em suas instituições sociais e políticas, seu direito, sua língua, seu pensamento teórico, sua arte. O que Vico chama de “seita dos tempos” nada mais é que essa unidade sincrônica da história das nações que mais tarde será chamada “espírito do tempo” ou “visão do mundo”. Às repúblicas aristocráticas, que são as primeiras formas de organização propriamente política, corresponde um direito estrito, literal e duramente aplicado, cujo segredo os “heróis”, chefes das *gentes* patrícias, guardam ciosamente. É a idade da poesia épica, que encontrou em Homero não seu intérprete, mas seu “caráter”, sua representação simbólica. As repúblicas populares ou democráticas correspondem ao advento dos tempos “humanos”. A natureza humana, que os “heróis” e suas famílias acreditavam compartilhar de maneira exclusiva, é reconhecida em todos os homens, graças às lutas da plebe. É o tempo do direito eqüitativo, que julga mais em virtude do espírito do que em virtude da letra. É o tempo da prosa, do pensamento abstrato e da filosofia, cujo aparecimento coincide em Atenas com o triunfo da democracia. Para Vico, os tempos humanos têm realização e remate no regime monárquico, cujo melhor exemplo é oferecido pelo principado romano. Em virtude de uma “lei régia natural e eterna [...] as nações vão descansar sob as monar-

quias”, que são os governos “humanos” e racionais por excelência, pois assentam em princípios universais e fazem reinar a igualdade entre os homens (SN, § 1107). Mas a própria monarquia, apresentada como supremo remédio para a anarquia e a decadência, não está ao abrigo da corrupção, inevitável nas coisas humanas. O excesso de reflexão afrouxa os laços religiosos, portanto sociais, e “os povos [adquirem o hábito] de cada qual só pensar em seu interesse particular [...] e, em meio à multidão dos corpos, [vivem] em solidão absoluta mentes e vontades” (ibid., § 1106). É o tempo da “barbárie da reflexão”, pior ainda do que o da “barbárie da sensação”. Só resta à providência suscitar um curso novo (*ricorso*) das coisas humanas, que não será mera repetição do curso precedente (os acontecimentos nunca são idênticos), mas com o qual terá homologia formal no que concerne ao processo, à ordem, ao ritmo da evolução. A mente humana, com suas “modificações”, não continua idêntica a si mesma?

Vico não acredita no fim da história. Segundo ele, não estamos no tempo linear, único e orientado, das filosofias do progresso, nem no tempo naturalista e cíclico da Antiguidade e do Renascimento, nem em nenhuma síntese “em espiral” dessas duas concepções. O destino humano não está sujeito à “cega fortuna” ou à “surda necessidade”. O homem é livre, mas não faz sua história no sentido de dominar totalmente o seu destino. Se Vico funda uma “ciência do mundo das nações”, não é para tornar-se o confidente da providência ou para apoiar em sua ciência uma prática que transforme o homem e o mundo. Seu otimismo prudente consiste em postular que tudo o que se passa na história tem relação com a verdade e a justiça, que “cada época está imediatamente ligada a Deus”, como dizia Ranke, que a providência divina está em ação na história e que a razão humana, desde que se despoje de sua *borria*, de sua vã pretensão, é capaz de compreender até certo ponto o trabalho dela.

• *Opere*, F. Nicolini ed., 8 vol., Bari, 1914-1941 (I: *Orazioni inaugurali, De antiquissima con le polemiche relative*; II: *Diritto Universale*, 3 t.; III: *Scienza nuova prima*; IV: *Scienza nuova del 1744*, 2 t.; V: *Autobiografia e Carteggio*; VI: *Scritti storici*; VII: *Scritti vari*; VIII: *Versi*



*e scritti di scuola*); *Opere filosofiche*, 1 vol.; *Opere giuridiche*, 1 vol., Florença, ed. P. Cristofolini, 1971-1974; *Opere*, 2 vol., ed. A. Battistini, Milão, 1990; *Oeuvres choisies*, trad. e apres. J. Chaix-Ruy, Paris, 1946; *La science nouvelle* (ed. de 1744), trad. A. Doubine, Paris, 1953; *The New Science of Giambattista Vico* (ed. de 1744), trad. T. G. Bergin e M. H. Fisch, Ithaca-Nova York, 1968; *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même. Lettres. La méthode des études de notre temps*, apresentação, trad. e notas de A. Pons, Paris, 1981; *Vico, Selected Writings*, ed. e trad. L. Pompa, Cambridge, 1982.

⇒ Consultar B. Croce e F. Nicolini, *Bibliografia vichiana*, Nápoles, 1947-1948; B. Croce, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, 1911; G. Gentili, *Studi vichiani*, 2ª ed., Florença, 1927; J. Chaix-Ruy, *La formation de la pensée philosophique de J. B. Vico*, Gap, 1943; F. Amerio, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, Turim, 1947; F. Nicolini, *Commento storico alla seconda Scienza nuova*, Roma, 1949-1950; E. Paci, *Ingens Sylva*, Milão, 1949; A. R. Capponigri, *Time and Idea, The Theory of History in G. B. Vico*, Londres, 1953; A. Corsano, *G. B. Vico*, Bari, 1956; N. Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico*, Milão, 1961; Giambattista Vico (1668-1744). Une philosophie non cartésienne, *Les Etudes philosophiques*, n.º 3 e 4, 1968; *Omaggio a Vico*, Nápoles, 1968; *Giambattista Vico. An International Symposium*, Baltimore, ed. G. Tagliacozzo, 1969; P. Rossi, *La sterminate antichità. Studi vichiani*, Pisa, 1969; L. Pompa, *Vico. A Study of the "New Science"*, Cambridge, 1975; I. Berlin, *Vico and Herder*, Londres, 1976; *Giambattista Vico's Science of Humanity*, ed. G. Tagliacozzo e D. P. Verene, Baltimore e Londres, 1976; *Vico and Contemporary Thought*, Atlantic Highlands, ed. G. Tagliacozzo, 1976-1979; *Vico: Past and Present*, Atlantic Highlands, ed. G. Tagliacozzo, 1981; D. P. Verene, *Vico's Science of Imagination*, Ithaca e Londres, 1981; *Leggere Vico*, Milão, ed. E. Rivero, 1982; M. Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, Princeton, NJ, 1985; G. Cantelli, *Mente Corpo Linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Florença, 1986; A. Verri, *Presenza di Vico. Confronti e paralleli*, Lecce, 1986; J. M. Sevilla Fernandez, *G. Vico: Metafisica de la mente e historicismo antropologico*, Sevilha, 1988; G. Bedani, *Vico Revisited. Orthodoxy, Naturalism and Science in the "Scienza Nuova"*, Oxford - Hamburgo - Munique, 1989; E. Grassi, *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, Nova York - Berna - Frankfurt - Paris, 1990; F. Botturi, *La sapienza della storia. G. Vico e la filosofia pratica*, Milão, 1991; D. P. Verene, *The New Art of Autobiography. An Essay on the "Life of Giambattista Vico Written by Himself"*, Oxford, 1991. Consultar também: *Bolletino del Centro di Studi Vichiani*, publicado em Nápoles desde 1971; *New Vico Studies*, Nova York - Atlanta, desde 1983.

Alain PONS

## VOLTAIRE (AROUET François-Marie, conhecido como), 1694-1778

Escritor e filósofo francês, célebre desde os primórdios do Iluminismo francês por exprimir em grande parte o próprio espírito da época; seu nome, constituído desde 1718, é o pseudônimo de François-Marie Arouet. Filho de um tabelião enriquecido, estuda com os jesuitas do Collège de Clermont (Liceu Louis-le-Grand, 1704-1711). Voltaire torna-se membro da sociedade libertina do Templo e dedica algum tempo à jurisprudência. Uns versos irreverentes contra o regente Filipe de Orléans e uma disputa com o cavaleiro de Rohan-Chabot obrigam-no a passar uns tempos na Inglaterra (1716-1718, 1726) e, depois, a exilar-se lá. Na Inglaterra, Voltaire foi influenciado pelo empirismo sensualista de Locke, pela filosofia física de Newton e pela religiosidade deísta, mas também ficou conhecendo Swift, Pope e Gay e aprendeu a importância do teatro de Shakespeare. Escreve na Inglaterra sua epopéia *Henriade* (Henríada) e uma nova versão do *Poème de la Ligue* (Poema da Liga) (1728). De volta à França (1729), Voltaire enuncia seu juízo sobre a literatura da época (La Motte, Fontenelle, Rousseau) em *Temple du goût* (Templo do gosto) (1732), polemiza contra a bondade divina (*Epître à Uranie* [Epístola a Urânia] e publica sem autorização *Les Lettres philosophiques* (Cartas filosóficas) (1734), às quais acrescenta *Remarques sur les "Pensées" de Pascal* (Observações sobre os "Pensamentos" de Pascal). Essa crítica ao regime francês na forma de relato sobre a Inglaterra enseja alguns processos judiciais, mas Voltaire escapa deles fugindo para a propriedade da marquesa du Châtelet, na Lorena (1734-1749). Antes de ser nomeado historiógrafo do rei e membro da Academia Francesa (1746), cria ali, na Lorena, a maior parte de suas cinquenta tragédias e comédias, base de sua glória literária, ainda que ligeiramente presas à tradição clássica de Corneille e de Racine. Mas lá também reúne o material de suas reflexões permanentes sobre a história e edita os sete *Discours sur l'homme* (Discursos sobre o homem) bem como os *Eléments de la philosophie de Newton* (Elementos da filosofia de Newton) (1738).

Com a morte da marquesa du Châtelet, Voltaire aceita o convite de Frederico II, com quem já mantinha correspondência desde 1736. Residindo então em Potsdam (1750-1753), Voltaire prossegue na criação de sua obra literária, histórica e filosófica: *Siècle de Louis XIV* (Século de Luís XIV) (1751), *Poème sur la loi naturelle* (Poema sobre a lei natural), *Micromégas* (Micrômegas) (1752). Mas depois de suas discussões com P.-L. de Maupertuis, presidente da Academia de Berlim, Voltaire tem também desavenças com o rei e acredita encontrar refúgio seguro em Genebra, onde começa a colaborar para a *Encyclopédie* (1755). Contudo, tanto a construção de um teatro de sua propriedade “Les Délices”, quanto as obras *Poème sur le désastre de Lisbonne* (Poema sobre o desastre de Lisboa) (1755), *Pucelle d'Orléans* (Donzela de Orleans) (1755), *L'ingénu* (O ingênuo) (1757) e *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações) (1760), onde aplica os princípios de uma nova crítica histórica (cf. a introdução *La philosophie de l'histoire*), irritam tanto os calvinistas quanto os católicos. Em 1759, quando escreve o romance *Candide* (Cândido, ou o Otimismo), em parte contra a filosofia otimista de Leibniz e de Pope (cf. também *Mennon et Zadig*, 1747), Voltaire encontra retiro definitivo em Ferney, na região de Gex (1760-1778). Durante esse período tão frutífero, a elite europeia mantém relações com Voltaire, cuja influência é crescente graças a suas múltiplas obras. Além dos milhares de cartas, que constituem uma documentação ainda inexplorada para a sua biografia e o espírito da época, escreve sátiras, contos filosóficos e panfletos contra os abusos políticos, clericais e jurídicos. Atestam também essa crítica as suas peças (de tese) dos outros períodos: *Oedipe* (Édipo) (1718), *Eriphyle* (Erifile) (1732), *Brutus* (Bruto) (1730), *Mahomet ou le fanatisme* (Maomé ou o fanatismo) (1741) e *Les Guèbres* (Os guebros) (1769). Seu *Dicionário Filosófico* (1764) reúne os artigos escritos para a *Encyclopédie*, depois de publicado o *Tratado sobre a Tolerância* (1763). O *Comentário sobre Corneille* (1764) está ligado ao casamento da sobrinha-neta deste (1763). Mas na prática Voltaire também contribui para o bem-estar dos habitantes de

Ferney construindo, em oposição à teoria unilateral dos fisiocratas, uma sericicultura e uma relojoaria, onde investe parte de seus capitais, o que demonstra senso para os negócios. Voltaire morre em 30 de maio de 1778 em Paris, que o recebera triunfalmente para a representação de sua última tragédia, *Irène*. O clero parisiense recusa uma sepultura cristã a Voltaire, e seu corpo é transportado para a abadia de Scellières, perto de Troyes. A Revolução Francesa, que adotará o culto de Voltaire, treze anos mais tarde lhe concederá as honras do Panteão, enquanto seu coração repousa na Biblioteca Nacional em Paris.

Para falarmos do Voltaire filósofo teremos de, necessariamente, descartar a variada riqueza de um escritor e crítico literário que utilizou todos os gêneros de escrita com um único objetivo: servir à causa da razão esclarecida. A polêmica voltairiana que, em nome da *verdade natural*, se opõe a todos os fanatismos absolutistas exige o esclarecimento de seus fundamentos em relação à *religião* e a elucidação da situação daí decorrente para a *tolerância* e a *liberdade* numa história que, para Voltaire, desemboca provisoriamente no Iluminismo. Desde Platão o pensamento metafísico exige fê ontológica numa (pré)essencialidade imutável que abrange a diferença entre o interesse reflexivo e a crença. É Voltaire que, com uma novidade radical, inaugura a perspectiva de um conceito de racionalidade fundamentada unicamente em si mesma, o que lhe dá a possibilidade de uma religião originária que seja respeitada pela razão. Mas essa descoberta da autonomia do racional é logo abandonada por Voltaire quando ele enxerga a prova da racionalidade apenas na aplicação pragmática exigida pelos problemas cotidianos da vida. Dessa vez o pensamento se submete de novo, sem necessidade visível, à ação, e esta é infinita em seu poder de esclarecer as consciências e os costumes graças à aut Capacidade intelectual de regeneração incorruptível. Embora se deva desmistificar hoje esse exagero, cumpre dizer que só essa amplificação crítica dava a Voltaire as energias suficientes para sair de certa inércia metafísica acumulada pela tradição.

Mas Voltaire também continua ligado a essa herança, como mostra o uso freqüente da metá-

fora antiga do grande livro da natureza assinado de próprio punho por Deus. Essa predominância de leitura religiosa do texto do mundo implica duas convicções: a Natureza representa um sistema universal que obedece a uma ordem matemática, e, por analogia, esta permite deduzir uma ética comum a todos os povos. Embora recuse as idéias inatas por causa do empirismo de Locke, Voltaire mantém grande parentesco com Newton e até com Rousseau no que se refere à causalidade cosmológica única, que se manifesta justamente no plano moral através do “sentimento natural”. Tal *consensus gentium* reduz afinal a filosofia e a religião à moral, visto que o fundamento natural do sentimento ético é uma última certeza que não depende de nós, mas nos é imposta de fora. Para Voltaire, há, pois, um “mistério da natureza”, que ele não tenta esclarecer até o fim, pois a naturalidade constitui por si só um limite contra o excesso racionalista que deforma a humanidade prática. Contudo, a hipótese de um princípio único ou de uma força única que reinar no universo acarreta mais uma consequência, já muito próxima de Kant. Pois assim que identifica o valor universal da causalidade com o Ser supremo, que é um Deus puramente imanente, Voltaire transforma em problema de princípio a impossibilidade de provar tal lei empiricamente: a síntese *a posteriori* não permite acesso ao conhecimento do princípio que precede o cognoscível. A razão deve contentar-se em analisar os efeitos de uma causa cosmológica incognoscível em si mesma. Isso fundamenta ao mesmo tempo um culto e uma religiosidade comparáveis com Lucrécio, mas constitui também uma antecipação da modernidade no sentido de que o sentimento de impotência de estarmos entregues a uma natureza arbitrária e sem nenhuma intenção particular a nosso respeito provoca a necessidade de uma razão ativa para que o homem possa legitimar e garantir sua existência num mundo assim. Por conseguinte, há alternância entre felicidade e hostilidade sentidas diante da natureza, o que talvez seja em Voltaire a última expressão dessa mesma lei universal.

A proibição de formular enunciados com valor *apriorístico* suscita o problema da verdade e da razão: “Continuamos todos tão ignorantes dos

primeiros princípios quanto estávamos ao nascer (...) se não posso sondar minha própria inteligência, se não posso saber o que me anima, como conhecerei a inefável inteligência que preside visivelmente a toda a matéria?” (*Le philosophe ignorant* [O filósofo ignorante], 1766, II e XVII). Voltaire não propõe nenhuma teoria explícita do *Cogito*, mas a admite por meio de uma breve demonstração que parte do princípio de contradição reinante entre as idéias que se impõem à mente e os objetos de experiência que não as contêm. Toda reflexão implica, assim, a consciência de si na coisa julgada, mas essa autoafirmação assume de imediato um aspecto aparentemente teológico: “E adoro Deus por quem eu penso, sem saber como penso.” O contexto antiocasionalista em relação a Malebranche, para tomar o partido dos estóicos, abre a perspectiva de uma outra idéia a fundar a verdade. A participação na “substância” imanente do “Ser eterno” (ibid., XXI) é uma idéia diretriz em relação à sua utilidade universal, que a razão humana deve aplicar em todas as áreas da vida. Deus é a fonte de todo progresso, e as teorias especulativas tornam estéril esse saber útil. A dissociação entre fé e razão em Voltaire revela aqui o aspecto *eficaz* da verdade, pois o espírito liberta-se de sua alienação quando se afasta da abstração para manifestar-se como aquele que sabe *alguma coisa*. Essa apreciação é um juízo sobre todos os raciocínios frios e presunçosos a respeito de Deus e do mundo, pois, em vez de tocar a pessoa interior, essas idéias fúteis são uma negação da própria fé concreta. A utilidade reflexiva e crente constitui, portanto, a verdade de duas evidências que só se intercomunicam com essa condição prática e real. O ceticismo e o otimismo de Voltaire abrangem nesse momento uma dupla abordagem da verdade. Por um lado, ele tem dúvidas sobre o caráter insuperável da verdade e, por outro, vive a nova consciência de uma época que está convencida da vitória da verdade sobre os erros.

Sem poder sistematizar um tal conceito da razão comum e útil a todos, parece que com esse termo Voltaire designa o mais das vezes a autoconsciência que admite modestamente os limites da experiência humana, ao mesmo tempo que insiste na sua oposição aos poderes estatais e ecle-

siásticos. Essa contradição aparente ilustra a própria situação da autonomia racional, pois a restrição do cognoscível gera o imperativo de que o espírito explore os seus próprios limites. A arte contém o paradoxo similar de expor sua independência recriando o mundo; e, se Voltaire está sempre integrando princípios estéticos à sua obra, demonstra com isso sua vocação de escritor filosófico livre, e não de pensador dogmático no sentido kantiano. Isso é salientado pela responsabilidade inerente ao pensamento racional que exerce sua autonomia em condições de comunicabilidade e juízo público. Essa situação é reforçada quando da conquista das liberdades civis, que exigem um discurso *tolerante*, e não uma predeterminação ideológica. Às vezes, Voltaire explora esse prazer de pensar por si mesmo com uma contundência verbal que chega às raízes da intolerância, como provam suas simplificações voluntárias na crítica ao cristianismo. Essa aspeireza aguarda a crítica como resposta e reflete, assim, a abertura fundamental do discurso filosófico que empreende uma espécie de experimento dentro das limitações de nossa intuição.

A verdadeira *docta ignorantia*, que está associada à pedagogia de se aprender durante a vida toda a infinidade de coisas que nos ultrapassam, constitui a própria razão da tolerância como sinal de humanidade. Esse último reconhecimento tem ressonâncias pascalianas, e por ele Voltaire se enraíza, apesar de seu ceticismo, em certo solo cristão. Pois a tolerância, como “primeira lei natural” de perdoar-nos mutuamente nossas “tolices”, é uma arte que não possui, a cada instante, um conteúdo ideal imediato. É a essa disponibilidade do juízo que Voltaire dá o nome de *teísmo*. Se abstrairmos o dogmatismo deísta do Iluminismo num *deus in machina*, encontraremos o mandamento de amor na tolerância: “Em todo lugar o coração tem os mesmos deveres (e é preciso) aprender quanto os juízos de Deus diferem dos nossos e quanto uma boa ação é preferível à controvérsia” (*Religion*, 1772).

Seria isso uma simples redução do caráter revelado da religião sem nenhum reconhecimento de sua natureza própria? Para responder a essa pergunta, cumpre ao menos fazer uma distinção entre os múltiplos ataques de Voltaire e a inten-

ção profunda desses ataques, além de ser preciso admitir o problema da contingência humana posta diante da tradutibilidade da exigência infinita. Ora, a crescente disparidade entre revelação e empirismo que se manifestara a partir de Descartes, Newton, Espinosa, Bayle e Locke tem expressão onipresente na obra voltairiana. Essa totalidade crítica está como que resumida nos termos da *história universal* que Voltaire concebe com o emprego de uma imensa organização de fatos. O *Essai sur les mœurs* e a polêmica contra Bossuet (*Discours sur l'histoire universelle*, 1681) lançam descrédito sobre a concentração cronológica e topológica da visão cristã do mundo, introduzindo uma mudança de perspectivas entre a história da salvação e a história universal, graças à prioridade conferida a um progresso imanente da civilização. Mas essa interpretação secularizante do desenrolar histórico não se separa da moralidade universal, o que possibilita compreender a história como a continuidade de uma fé que precisa de tradução em termos de humanidade ou de racionalidade tolerante para ser compreendida por *todos*. A universalização da história não é, pois, forçosamente a negação da religião histórica, mas o apelo à sua vocação universal inerente, que se estrutura como revelação concreta. A contingência obrigatória do ato finito que o reconhecimento da idealidade religiosa constitui por meio de símbolos reais não contradiz a essência do cristianismo como religião “absoluta”, mas evidencia a provocação salutar que consiste em situar o centro da fé na verdadeira realização teoândrica encarnada: o respeito pela justiça e pela liberdade (ver o processo Calas, 1762-1765, e os outros escândalos contra os quais Voltaire se insurge). Parece então que Voltaire não visa aos dogmas como tais, para corrigir seu conteúdo, mas fazer a dissociação entre a fé verdadeira e sua institucionalização alienante, numa época em que a Igreja se organiza segundo categorias heterogêneas do poder estatal. Se o teísmo se manifesta em Voltaire com a aparência de teoria puramente funcionalista para garantir a ordem universal e social (cf. *Dictionnaire philosophique*, v. “Ateísmo”; *Réfutation du système de la nature d'Holbach*, 1770) e se é preciso fazer uma segunda leitura para detectar a confusão apontada entre

pensamento e fé, o mesmo se pode dizer da tolerância que preside à universalização do amor: "Se alguém na Via Láctea, vendo um indigente aleijado e podendo aliviá-lo, não o faz, esse alguém é culpado perante todos os globos" (*Religion*, 1772). Frases assim relativizam o sentido da história como progresso inevitável para a civilização, porque Voltaire admite claramente o descumprimento dessa obrigação moral universal. A fórmula da razão universal exprime somente uma constatação histórica, visto ser racional acreditar que a essência da razão consiste numa tensão permanente em direção ao bem.

Isso também quer dizer que a conceituação da história voltairiana como aperfeiçoamento cultural designa a *liberdade* como dimensão histórica autêntica. Sendo vivida na ausência de coerção exterior, a essência heterônoma da liberdade se realiza na ação possível: "Ser livre é fazer o que se quer, e não querer o que se quer (...) A ordem estabelecida por mão eterna e onipotente deve subsistir para sempre" (*Dialogue entre un brahmane et un jésuite* [Diálogo entre um brâmane e um jesuíta], 1756, ed. Pléiade, 311 s.). O livre-arbítrio não é negado, mas em vez de enfatizar a possibilidade de cada um dispor livremente de si em face dos condicionamentos afetivos, Voltaire defende uma autonomia prefigurada pela razão superior da Natureza. Nossa volição é racional e necessária desde que lógica e em harmonia consigo mesma, e isto ocorre graças à transformação da natureza englobante num agir obediente e útil. Essa transformação se realiza na atenção constante ao que é natural e, desde que isso ocorra, não há ato de vontade que deixe de alcançar seu objetivo. O fato de a psicologia tornar-se assim uma descrição epifenomênica da atividade física não deve levar essa outra observação da liberdade a ser tachada de poder. Tal categoria exprime uma determinação sem conteúdo, pois o poder é um conceito formal que não se identifica com a necessidade; é o sujeito que transforma em experiência própria o que é dado. Noutras palavras: a causalidade heterônoma se torna uma autoconstituição transcendental prática, na qual há certa unidade entre finalidade e autonomia reflexiva.

Voltaire aparece dessa forma como aquele que pratica a experiência fundamental da *abertura*. O

pensamento não se alicerça em conteúdos prefabricados ou numa lógica, mas o campo da re-flexão é a sua mobilidade ligada ao movimento da palavra. Tal mobilidade cria historicamente a possibilidade de pensar a idéia do progresso e impede sua desfiguração decorrente de programas ideológicos fechados para o espírito de abertura. Assim, a história humana pode realizar-se como o horizonte dos atos conscientes de risco que correm fora da segurança oferecida por sistemas. A força de Voltaire está em ter inaugurado tal consciência histórica sem conclusão possível, o que ainda estrutura a filosofia como processo de (re)começos e desvinculações permanentes.

• *Oeuvres complètes de Voltaire*, 70 vol. (ed. P.-A. C. de Beaumarchais, 1785-1789); *Oeuvres complètes*, 72 vol. (ed. M. Beuchot, 1829-1840); *Oeuvres complètes*, 52 vol. (ed. L. Moland, 1877-1883); *Oeuvres*, 3 vol. (ed. R. Pomeau, Pléiade, 1954-1957); *The Complete Works of Voltaire* (ed. crítica em preparação T. Bestermann, 1968 s.); *V's Notebook*, 2 vol. (ed. T. Bestermann, 1952); *Correspondance*, 107 vol. (ed. T. Bestermann, 1953 s.); *Oeuvres philosophiques* (26<sup>a</sup> ed., R. Petit, 1955); *Romans et contes*, ed. F. Deloffre e J. Van den Heuvel, Gallimard, La Pléiade, 1979.

⇒ M. M. Barr, *A Bibliography of Writings on V.*, 1825-1925 (1929; nova ed. F. A. Spear, *Quarante années d'études voltairiennes*, bibliografia analítica de livros e artigos sobre Voltaire, 1926-1965, 1968); G. Bengesco, *V. Bibliographie de ses oeuvres*, 4 vol. (1882-1885, nova ed. de Índices, de J. Malcolm, 1953); Y. Belaval, *Le XVII<sup>e</sup> siècle vu du "Siècle de Louis XIV"*, *Rev. Internat. de Philos.*, 29/4, 1975; R. A. Brooks, *V. and Leibniz*, 1964; J. H. Brumfitt, *V. Historian*, 1958; A. Cresson, *V. sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, 1958; C. Dedeyan, *V. et la pensée anglaise*, 1957; P. Gay, *V's Politics* (nova ed., 1965); R. Z. Lauer, *The Mind of V. A Study of his Constructive Deism*, 1961; K. Löwith, *V's Bemerkungen zu Pascals "Pensées"*, *Aufsätze und Vorträge*, 1971; R. Naves, *Le goût de V.*, 1967, importante bibliografia; R. Pomeau, *La religion de V.* (nova ed., 1969, com uma bibliografia detalhada), *Voltaire en son temps*, Voltaire Foundation, 1988; *V.*, Seuil, 1989; R. S. Ridgeway, *La propagande philosophique dans les tragédies de V.*, 1961; Ch. Rihs, *V. recherches sur les origines du matérialisme historique*, 1962; B. Schwarzbach, *V's Old Testament Criticism*, 1971; *Studies on V. and the 18th Century*, 1959 s., Universidade de Bristol; *La Table ronde*, 122 (número especial, fev. de 1968); O. Wade, *The Intellectual Development of V.*, 1969; E. Sonet, *Voltaire et l'influence anglaise*, Slatkine, 1970; R. Peyrefitte, *Voltaire, sa jeunesse et son temps*, Albin Michel, 1992; A. Magnan, *Voltaire et l'optimisme*, PUF, 1987; A. M. Garcia, *Voltaire*, Albin Michel, 1993.

Rolf KÜHN



# W

## WEBER Max, 1864-1920

Sociólogo alemão, de formação jurídica. Seus estudos universitários, em Heidelberg, Berlim e Göttingen, incluíram igualmente teologia e filosofia, assim como história e economia política. Discípulo da Escola Econômica Histórica (Wilhelm Roscher, Karl Knies) e ligado ao filósofo neokantiano Heinrich Rickert, de quem extrai certos conceitos de sua metodologia. Entre 1893 e 1903, é sucessivamente professor de direito comercial e de direito germânico na Universidade de Berlim, professor de ciências políticas na Universidade de Friburgo na Brisgóvia, professor de ciências políticas em Heidelberg. Em 1903, por motivos de saúde, interrompe suas atividades docentes, que só serão retomadas em 1919, na Universidade de Munique. A partir de 1904, assume a responsabilidade editorial da revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, em colaboração com Werner Sombart e Edgar Jaffé. Em 1909 participa da composição de uma obra coletiva, *Grundriß der Sozialökonomik*. Sua própria contribuição constituirá uma obra que ficará inacabada e será publicada após sua morte: *Economia e Sociedade*. Seus estudos de sociologia da religião foram publicados primeiro na revista *Archiv...*, em 1905 (*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*), e, entre 1916 e 1918 (*Confucionismo e Taoísmo, Hinduísmo e Budismo, O Judaísmo Antigo*). Paralelamente aos seus trabalhos teóricos, Weber demonstra através de numerosos artigos um interesse apaixonado pela vida política de seu tempo, notadamente durante os anos de guerra. Par-

ticipa da redação do primeiro projeto da Constituição de Weimar (que impõe o princípio da eleição popular do presidente do *Reich*) e acompanha como perito a delegação alemã ao Congresso de Versalhes.

A obra weberiana interessa acima de tudo aos sociólogos e aos historiadores. Chamou também a atenção dos filósofos, tanto por sua contribuição para a epistemologia das ciências humanas quanto pelo desafio que a análise da modernidade por ela proposta representa para o projeto de uma filosofia prática.

1. Os artigos reunidos em *Wissenschaftslehre* (parcialmente traduzidos em francês sob o título *Essais sur la théorie de la science*) são frequentemente solicitados no âmbito da reflexão sobre a metodologia das ciências humanas. Entre os partidários da unidade da ciência e os defensores do dualismo metodológico, Weber ocupa uma posição mediana. A exemplo dos primeiros, recusa-se a fundamentar a diferença entre ciências naturais e ciências humanas na diferença de essência de seus objetos, cujo corolário seria a diferença de métodos. Ao contrário de seu contemporâneo Wilhelm Dilthey (em quem se louva a tradição hermenêutica), Weber atribui às ciências históricas (história e sociologia) o caráter de “ciências objetivantes”. A especificidade delas não reside no ideal de objetividade que as rege. Não obstante, essa especificidade existe. Existe em primeiro lugar no plano da operação de constituição dos objetos: a delimitação dos objetos das ciências humanas passa por uma *relação com os valores* (*Wertbeziehung*, noção herdada de

Rickert), ou seja, uma definição de problemas que, por sua vez, depende das orientações de interesse da cultura à qual pertence o pesquisador. A história dessas disciplinas está por isso mesmo sujeita às mutações por que passa essa “direção da curiosidade” (*ETS*, p. 203) culturalmente condicionada. Existe, em segundo lugar, no plano dos modos de conhecimento: a explicação histórica ou sociológica exige, além dos esquemas lógicos comuns da explicação científica, uma *compreensão* da ação cujas condições de possibilidade apresentam dificuldades particulares, ignoradas pelas ciências da natureza. Recusando qualquer tentativa de identificação empática, Weber propõe fundamentar a compreensão da ação sensata numa tipologia dos determinantes da ação social (*E & S*, pp. 22-3) que distingue ação “racional em finalidade”, “racional em valor”, emocional e tradicional. Apenas a ação racional em finalidade, que implica a consideração de fins, meios e consequências previsíveis do agir, é plenamente inteligível. Os três outros tipos de ação só são compreensíveis por derivação.

A crítica dos perigos implicados no uso dos conceitos coletivos é outro aspecto importante das reflexões metodológicas de Weber. O “individualismo metodológico” que ele professa (“A sociologia só pode ser praticada partindo da ação do indivíduo, ou dos indivíduos, seja qual for o número, portanto de modo estritamente ‘individualista’ no método”, carta a Robert Liefmann, 9 de março de 1920) visa a prevenir a má interpretação substancialista dos conceitos coletivos: o sociólogo e o historiador devem evitar atribuir às entidades designadas por esses conceitos os predicados de um sujeito agente (tendências, vontade etc.). A denúncia do uso irrefletido das categorias coletivas, hoje lugar-comum da epistemologia das ciências humanas, marca em Weber a vontade de libertar definitivamente as ciências históricas dos pressupostos “metafísicos” do idealismo alemão do século XIX.

Os dois cuidados que norteiam o conjunto de sua metodologia – garantir a univocidade da linguagem das ciências humanas e evitar qualquer interpretação ontológica de seus conceitos – encontram-se também na teoria do “tipo ideal”. O que Weber designa com isso não é um tipo particular

de conceito, mas uma maneira de entender a função dos conceitos e dos modelos abstratos (a teoria marginalista, ou os esquemas de evolução das sociedades propostas pelos marxistas, por exemplo) no processo da explicação histórica. Reconhecer o caráter “tipo ideal” da maioria dos conceitos utilizados pelos historiadores e sociólogos (ou seja, o fato de serem construções do pensamento obtidas por meio da seleção e da acentuação de certos aspectos da realidade) evita confundir a lógica dos modelos inteligíveis com a lógica do real.

2. A reflexão metodológica de Max Weber está estreitamente ligada à sua análise do Ocidente moderno. Os procedimentos empregados pelas ciências históricas devem ser rigorosamente empíricos para satisfazer às exigências de uma “concepção do mundo orientada de modo puramente mundano” (*WL*, p. 39). Essa concepção pressupõe o *desencanto do mundo*. Com essa expressão célebre, Weber designa às vezes a eliminação do recurso à magia como técnica de salvação (resultado de um processo que começa com o judaísmo antigo e acaba no puritanismo calvinista e pietista). De modo mais geral, “desencanto do mundo” significa o desaparecimento do pressuposto de que o mundo pode ser pensado como um cosmo unificado pelo sentido (*RS*, I, p. 564). Essa vacância do sentido é consequência, no plano das representações, do processo de racionalização constituído, segundo Max Weber, pela gênese da sociedade ocidental: racionalização que se traduz tanto no plano das práticas econômicas quanto no das práticas políticas e jurídicas, ou seja, nas esferas racionais da existência. As esferas “irracionais” – estética e erótica – apresentam-se como lugares de compensação da opressão do racionalismo teórico e prático. Devido à sua autonomização, porém, elas também participam do processo geral de racionalização do mundo (*RS*, I, pp. 545 s.).

A autonomização dos campos práticos libera a lógica específica de cada um desses campos e permite o desenvolvimento da ação racional em finalidade, independente de qualquer transcendência. É também ela que impede pensar o mundo como totalidade sensata, donde decorre a impossibilidade de determinar de modo unívoco

os valores finais da ação. Essa situação, que Weber resume com a expressão *politeísmo dos valores*, tem como corolário a exigência de separação estrita entre juízos descritivos e juízos prescritivos e, por conseguinte, entre ciência e juízos de valor. Implica um ceticismo radical para com o projeto tradicional da filosofia prática, que consistia em conferir fundamento universal ao juízo e à ação ética. É possível reconhecer nesse ceticismo uma das manifestações do “nihilismo” característico da virada do século e a marca da influência exercida pela leitura de Nietzsche sobre o pensamento weberiano.

O ceticismo professado por Weber em matéria ética provocou réplicas dos filósofos (Leo Strauss, 1954; Habermas, 1987). Nele é censurada, principalmente, a acomodação excessivamente fácil à dominação de uma racionalidade instrumental, por certo característica do mundo ocidental contemporâneo, mas que não esgota as possibilidades contidas na razão dos Modernos. É incontestável que Weber dava pouco crédito às esperanças de emancipação ligadas à idéia racional do Iluminismo, bem como às suas metamorfoses socialistas ou comunistas. A ação livre, liberta dos significados impostos (pelas tradições e crenças religiosas), é, para ele, produto da modernidade: o homem já sabe que é a única instância doadora de sentido e que lhe cabe escolher os valores de acordo com os quais orienta sua ação. Mas a história da formação do Ocidente moderno é também uma gigantesca ilustração do “paradoxo das consequências”, ou seja, da defasagem entre, de um lado, as intenções e os móveis dos atores sociais e, de outro, os feitos induzidos por suas práticas. O mundo moderno, produto da racionalização das práticas sociais, é dominado pela lógica dos sistemas da economia mercantil e da dominação do Estado racional, lógica à qual a ação individual e coletiva deve submeter-se para não ser condenada à marginalização e à ineficácia.

As noções de racionalidade e de racionalização utilizadas por Max Weber veiculam certas ambigüidades. O autor nunca esclareceu quais são as características formais que permitem identificar um mesmo processo de racionalização em esferas heterogêneas de ação (a economia em que o desenvolvimento da conta-capital é o critério da

racionalidade, mas também a política e o direito em que esse critério é formulável com mais dificuldade). Ademais, embora o comparatismo praticado por Weber o leve a reconhecer que existem formas de racionalidade distintas das que foram escolhidas pela civilização ocidental moderna, a interpretação da gênese dessa civilização em termos de processo de racionalização conserva alguns vínculos com uma teleologia europeu-centrista de que Weber não conseguiu desvencilhar-se, apesar de sua rejeição à filosofia da história e a todas as variedades de evolucionismo.

- Uma edição crítica completa dos escritos de Max Weber está sendo publicada, sob a direção de Wolfgang J. Mommsen, por J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) desde 1984. Esse notável trabalho não estará pronto antes de muitos anos (estão disponíveis atualmente 8 vol.). O mesmo editor publicou em 1988, em formato de bolso (série UTB), as coletâneas clássicas dos trabalhos de Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1 vol. (citado WL); *Ges. Aufs. zur Religionssoziologie*, 3 vol. (volume 1 citado: RS I); *Gesammelte Politische Schriften*, 1 vol.; *Ges. Aufs. Zur Soziologie und Sozialpolitik*, 1 vol; *Ges. Aufs. zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*; ao que se deve acrescentar, no mesmo editor (em formato comum): *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1976 (2 vol. e 1 vol. de notas críticas); e, em Duncker & Humblot, *Wirtschaftsgeschichte. Abri der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (esta obra foi composta a partir de notas de alunos), 1980.

Estão disponíveis em francês: *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Agora, 1985; *Essais sur la théorie de la science*, Plon, 1965 (citado ETS); *Le judaïsme antique*, Plon, 1971; *Economie et Société I*, Plon, 1971 (citado E & S); *Le savant et le politique*, UGE, 1979; *Sociologie du droit*, PUF, 1986; *La ville*, Aubier-Montaigne, 1982; *Essais de sociologie des religions I*, Editions A. Die, 1992; *Histoire économique*, Gallimard, 1991.

⇒ Principais estudos: É considerável a literatura secundária em alemão e inglês. Limitamo-nos aqui a uma seleção de algumas obras em francês: Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, Alcan, 1935; *La philosophie critique de l'histoire*, Julliard, 1987 (1<sup>a</sup> ed., Vrin, 1938); *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967 (1<sup>a</sup> ed.); Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, PUF, 1990; Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, Paris, PUF, 1968; *Max Weber*, Paris, PUF, 1969; Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1987; Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, PUF, 1987; Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Plon, 1954; Jean-Marie Vincent, *Fétichisme et société*, Anthropos, 1973.

Catherine COLLIOT-THÉLÈNE

**WEIGEL Valentin, 1533-1588**

Espiritualista alemão nascido em Grossenhain-Naundorf e falecido em Zschopau, onde exerceu a função de pastor luterano desde 1567.

Influenciado em suas concepções teosóficas por S. Franck, J. Tauler, Thomas Kempis, K. Schwenkfeld e mais tarde também por Paracelso, o pensamento de Weigel e de seu grupo continua perceptível em J. Arndt, J. Böhme e G. W. Leibniz. Sua piedade mística pode ser considerada uma forma precoce do idealismo subjetivista, já que o autoconhecimento constitui a única via válida para atingir a verdade segundo o axioma gnosiológico de que o conhecimento não depende do objeto, e sim do sujeito cognoscente: *Alle Erkenntnis kommt aus dem Erkenner*. Enquanto microcosmo, o homem é a medida do mundo conhecido, ou seja, traz em si todo o universo e até Deus na forma de seu espírito. Entretanto, a compreensão de Deus só é realizável nos limites da autocomunicação divina.

Esse espiritualismo não só leva a desdenhar o aristotelismo como também a condenar secretamente a igreja institucional (*Mauerkirche*) com seus sacramentos (confissão, eucaristia) e sua fé exterior na letra das Escrituras. No plano ético-político, Weigel rejeita igualmente a guerra e a pena capital. Toda manifestação comunitária perde, assim, valor em comparação com a particularidade individual, que prenuncia a força atuante da mônada. A verdadeira vida é puramente interior, e todas as causas exteriores constituem apenas ocasiões para o desenvolvimento do ser para si. A alma não existe “no” espaço, mas os fenômenos exteriores se manifestam, com o corpo próprio, apenas na consciência da alma.

Embora possamos encontrar certo tom gnóstico em Weigel, que pede à criatura a negação de sua vontade própria, cumpre salientar, por outro lado, o aspecto positivo dessa limitação voluntária: deixar Deus agir com toda a impassibilidade interior possível (*Gelassenheit*) a fim de realizar um novo nascimento. Deus é o Ser puro em sua Unicidade eterna, mas é só mediante a ação exteriorizante de Deus que pode haver uma relação de pessoa com pessoa no plano da criatura. Essa idéia constituirá a base especulativa de J. Böhme.

Participando do nada e do mal, desenrola-se um combate entre Adão e Cristo em cada alma. Segundo esse dualismo espiritual e moral, a tipologia adâmica e cristológica retoma o antagonismo manifesto da vontade (seu autoquerer) não desarraigável, que no entanto é subjugado por uma força superior interiorizada. Portanto, há certa tensão entre a experiência mística e sua formulação metafísica. Pois, de um lado, o mal possui uma densidade existencial real, ao passo que no plano especulativo o diabo é um ser bom em sua essência, porque o pecado só pôde alterar esta última em sua manifestação contingente. Assim, a doutrina ética de Weigel une-se à doutrina das faculdades teóricas para, com base no otimismo da perfeição do real total, anunciar o tema da primazia da prática na construção do Eu e do mundo dentro de uma espontaneidade ativa.

• *Sämtliche Schriften*, ed. W.-E. Peuckert, W. Zeller, 1962 s.; *Arch. für Reformationsgeschichte*, 55, 1964.

⇒ A. Israel, *V. Ws. Leben und Schriften*, 1888; A. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI<sup>e</sup> siècle allemand*, 1955; H. Längin, *Grundlinien der Erkenntnislehre V. Ws.*, 1933; F. Lieb, *V. Ws. Kommentar zur Schöpfungsgeschichte*, 1962; H. Maier, *Der mystische Spiritualismus V. Ws.*, 1926; J. O. Opel, *V. Ws.*, 1864; W. Zeller, *Die Schriften V. Ws.*, 1940; *Zeitschr. für Religions und Geistesgeschichte*, 1959.

Rolf KÜHN

**WHITEHEAD Alfred North, 1861-1947**

Filósofo e matemático inglês, naturalizado americano. Depois de lecionar em Cambridge (1885-1910) e em Londres (1910-1924), ocupa a cátedra de filosofia na Universidade de Harvard, antes de ser nomeado professor emérito desta universidade em 1937.

É comum distinguir três períodos na obra de Whitehead: o primeiro, dedicado às pesquisas lógicas e matemáticas; o segundo, à filosofia da natureza; o terceiro, à metafísica e ao estudo do papel das idéias metafísicas na civilização. Mas Whitehead manifestou preocupações filosóficas desde os primeiros trabalhos com matemática, e, talvez por ser filho de pastor da Igreja anglicana, sempre se sentiu tocado pelos problemas de moral e educação.

*Pesquisas em lógica e matemática – Universal Algebra*, publicado em 1898, faz o balanço de sete anos de investigações sobre os sistemas de raciocínio simbólico e constitui uma tentativa de síntese dos últimos desenvolvimentos em matemática. Mas é na dissertação apresentada em 1905 à Royal Society, intitulada *On Mathematical Concepts of Material World*, que está o esboço da filosofia de Whitehead. Nela, o materialismo científico é pela primeira vez criticado por Whitehead. Mas sua crítica é mais de cunho lógico que físico ou filosófico. Na verdade, trata-se de uma crítica do conceito clássico de mundo material. Esse conceito implica três classes de entidades mutuamente exclusivas: pontos do espaço, intervalos do tempo e partículas da matéria. Whitehead, orientado pelo princípio da navalha de Okham, considera que não há razão alguma para aceitar tal construção se é possível fazê-lo com menos de três classes de entidades e propõe outros conceitos de mundo material. A grande inovação introduzida pelo trabalho de 1905 é a definição dos pontos do espaço em termos de suas propriedades. A respeito do tempo, Whitehead mostra-se mais clássico, ainda aceita a análise do tempo em instantes. Já se apresenta para Whitehead o problema epistemológico da conciliação da geometria com a física e sobretudo com o mundo do devir. Esse problema só será tratado depois de 1914. Até essa data, Whitehead dedica-se ao trabalho logicista representado pelos *Principia Mathematica*, em colaboração com B. Russell. A fase propriamente epistemológica de sua obra inicia-se, porém, já entre 1911 e 1914, quando tenta elaborar uma análise lógica do espaço para o quarto volume dos *Principia Mathematica*.

*Pesquisas epistemológicas e a filosofia da natureza* – A convicção de Whitehead de que a geometria é parte da física leva-o a formular questões de ordem epistemológica e a interessar-se de perto pela ciência de seu tempo. Whitehead afirma-se como filósofo da experiência, herdeiro da grande tradição empirista inglesa em *A Teoria Relacionista do Espaço*, de 1914, bem como nos artigos de 1915, 1916 e 1917, respectivamente intitulados: “Espaço, Tempo e Relatividade”, “Organização do Pensamento” e “Ana-

tomia de Algumas Idéias Científicas”. Lidamos com experiências instáveis e construímos nossos conceitos a partir de perceptos. Esse empirismo é atenuado nas obras que se seguem: *Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* em 1919, *The Concept of Nature* em 1920 e *The Principles of Relativity* em 1922. Whitehead faz cada vez menos referência aos perceptos como base de nossos conhecimentos e tende a privilegiar dois tipos de entidades: eventos e objetos, sendo estes os caracteres remanescentes dos eventos. Para Whitehead, nossa experiência fundamental é a experiência de uma natureza em devir – em que tudo se modifica sem cessar –, de tal sorte que uma análise do real em átomos que mantenham relações espaciais entre si é inadequada e deve ser substituída por uma análise do real em “eventos”, que ocorrem e se sobrepõem uns nos outros. As formas e as propriedades recorrentes desses eventos são os objetos, mas estes não devem ter *status* de entidades platônicas. Existem apenas como “ingredientes” dos eventos. Essas análises são retomadas e sistematizadas em *Process and Reality*, obra publicada em 1929, em que Whitehead se propõe, entre outras coisas, elaborar um novo esquema conceptual.

As categorias tempo, espaço e matéria já não podem dar conta dos dados de uma ciência marcada pela teoria da relatividade (Whitehead propõe uma versão diferente da versão de Einstein em *The Principle of Relativity* em 1922) e pela teoria dos *quanta*. As distinções da ontologia clássica, em especial entre substâncias e qualidades, devem ser revistas e reinterpretadas. Como diz Whitehead, “toda a filosofia moderna gira em torno da dificuldade de descrever o mundo em termos de sujeito e predicado, de substâncias e qualidades, de particulares e universais”. Num notável trabalho de conceituação, Whitehead tenta redefinir e remodelar mais de cinquenta noções. No novo esquema conceptual proposto em *Process and Reality*, duas noções ocupam lugar de destaque: a de objetos eternos e a de entidades reais. A distinção entre objetos eternos e entidades reais tem origem na distinção, introduzida nos escritos anteriores, entre objetos e eventos. Mas não a inclui. A perspectiva de *Process and Reality* é muito diferente da que está presen-



te em *Principles of Natural Knowledge*. Na primeira obra ela era puramente epistemológica, pois nela Whitehead fazia a distinção entre objetos e eventos por meio de uma análise do conhecimento humano, em que os eventos são apreendidos no plano físico, e os objetos, no plano conceitual. Em *Process and Reality*, a perspectiva é de natureza ontológica. Na verdade, é como resposta ao problema dos universais que Whitehead desenvolve a análise das noções de entidade real e de objeto eterno. A distinção entre entidade real e objeto eterno não corresponde, porém, à distinção entre particular e universal. Esta não é pertinente, tanto quanto não é pertinente, aliás, a relação de pertença que rege a relação dos universais com os particulares e subjaz à relação de predicação. Para conceituar a relação dos objetos eternos com as entidades reais, Whitehead introduz o termo ingressão. Quanto à predicação, do mesmo modo que em Russell, ela deixa de desempenhar o papel preponderante que desempenha na concepção clássica.

Com *Process and Reality*, Whitehead deixa o plano epistemológico para situar-se no ontológico. Mas, na verdade, a distinção entre epistemologia e ontologia não é muito nítida em Whitehead. *Process and Reality* apresenta-se como um ensaio de “cosmologia”, como uma tentativa de conciliação entre o mundo da percepção e o mundo da ciência. Essa conciliação, necessária para remediar os inconvenientes da “bifurcação da natureza”, cujos responsáveis são Locke e Descartes, só pode ocorrer, para Whitehead, no nível da apreensão da “passagem da natureza”. A filosofia da natureza que ele nos propõe pode parecer uma curiosa mescla de realismo crítico e empirismo, não isenta de dificuldades, mas rica de sugestões que ainda não foram todas exploradas.

*A metafísica e o papel das idéias metafísicas* – *Science and the Modern World*, em 1925, *Adventures of Ideas*, em 1933 e *Modes of Thought*, em 1938, retomam e desenvolvem a idéia de unidade da natureza, mas dentro de uma perspectiva mais nitidamente metafísica. Cada vez mais a noção de organismo assume posição predominante em Whitehead, que rejeita todas as concepções de emergência em nome de um “monismo

neutro”, preocupado em considerar todas as formas de experiências, da fisiológica à religiosa, com o uso dos mesmos princípios. Ao mesmo tempo, Whitehead se empenha em elaborar uma teologia natural na qual o problema mais espinhoso continua sendo o da compatibilidade entre a noção de Deus e a de devir. Os problemas de moral e de educação, que nunca deixaram de interessá-lo, são tratados principalmente nesta última parte de sua obra, marcada especialmente por *The Aims of Education and Other Essays* em 1929, mas que é a mais contestável e sem dúvida aquela a que se dá menos atenção.

• *A Treatise on Universal Algebra*, Cambridge, 1898; *The Axioms of Projective Geometry*, Cambridge, 1906; *On Mathematical Concepts of the Material World*; *Philosophical Transactions*, Royal Society of London, 1906 (série A, vol. 205, pp. 465-525); *The Axioms of Descriptive Geometry*, Cambridge, 1907; *Principia Mathematica* (em colaboração com Bertrand Russell), Cambridge, 1910-1913: vol. I, 1910; vol. II, 1913; *An Introduction to Mathematics*, Londres, Nova York, 1911; *Space, Time and Relativity*, *Proceedings of Aristotelian Society*, vol. 16, 1915-1916, pp. 104-29; *La théorie relationniste de l'espace*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 23, 1916, pp. 423-54; *The Organisation of Thought*, *Educational and Scientific*, Londres, 1917; *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge, 1919; *The Concept of Nature*, Cambridge, 1920; *The Principle of Relativity*, Cambridge, 1922; *Science and the Modern World*, Nova York, 1925 (trad. franc. de A. d'Ivèry e P. Hollard, *La science et le monde moderne*, Paris, 1930); *Religion in the Making*, Nova York, 1926 (trad. franc. de P. Devaux; *Le devenir de la religion*, Paris, 1939); *Symbolism, its Meaning and Effect*, Nova York, 1927; Cambridge, 1928 (trad. franc. em *La fonction de la raison et autres essais*, Paris, 1969); *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Nova York e Cambridge, 1929; *The Function of Reason*, Princeton e Oxford, 1929 (trad. franc. de P. Devaux, *La fonction de la raison et autres essais* [(*le symbolisme; nature et vie*), Paris, 1969]; *The Aims of Education and Other Essays*, Nova York e Londres, 1929; *Adventures of Ideas*, Nova York e Cambridge, 1933 (trad. franc., Cerf, 1993); *Nature and Life*, Chicago e Cambridge, 1934; *Modes of Thought*, Nova York e Cambridge, 1938; *Essays in Science and Philosophy*, Nova York, 1947.

⇒ F. Cesselin, *La philosophie organique de Whitehead*, Paris, 1950; W. A. Christian, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*, New Haven, 1959; D. M. Emmett, *The Nature of Metaphysical Thinking*, Londres, 1945; N. Lawrence, *Whitehead's Philosophical Development*, Berkeley, 1956; I. Leclerc, *Whitehead's Metaphysics*, Lon-

dres, 1958; V. Lowe, *Understanding Whitehead*, Baltimore, 1962; R. M. Palter, *Whitehead's Philosophy of Science*, Chicago, 1960; A. Parmentier, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris, 1968; E. Pols, *Whitehead's Metaphysics. A Critical Examination of Process and Reality*, Carbondale e Londres, 1967; *The Philosophy of A. W. Whitehead*, Chicago, 1941; essa coletânea de ensaios consagrados a Whitehead e editados na coleção "Modern Library of Living Philosophers" por P. A. Schilpp comporta, entre outras contribuições, *The Development of Whitehead's Philosophy* de V. Lowe, *Whitehead's Philosophy of Science* de F. S. C. Northrop e *Whitehead and the Rise of Modern Logic* de W. V. Quine; *The Relevance of Whitehead*, Londres, 1961; essa coletânea editada por I. Leclerc reúne ensaios sobre Whitehead por ocasião da comemoração do centenário de seu nascimento; Whitehead, *Revue Internationale de Philosophie*, 15º ano, nº 56/57, Liège, 1961; Whitehead, *Symposium International Philosophical Quarterly*, vol. 19, 1979, nº 3, Nova York, 1959; Jules Vuillemin, *La logique et le monde sensible* (capítulo "Les limites externes du réalisme: la théorie de l'abstraction chez Whitehead"), Paris, Flammarion, 1971.

Jean-Gérard Rossi

### WINDELBAND Wilhelm, 1848-1915

Filósofo alemão nascido em Potsdam, falecido em Heidelberg. Estuda sob a orientação de Fischer e de Lotze, torna-se professor de filosofia em Heidelberg em 1903, assumindo a sucessão de Fischer. Fundador do neokantismo axiológico de Heidelberg, que se opõe ao neokantismo lógico de Marburgo. Sua fonte de inspiração principal já não é a *Crítica da Razão Pura*, mas a *Crítica da Razão Prática*, fundamento de uma teoria dos valores ou ciência normativa que, como a ética, a estética ou a lógica, não se interessa pelas leis naturais, limitadas, mas pelas leis teleológicas, cujo conhecimento nunca é acabado. Essa perspectiva acarreta uma reformulação da história da filosofia, que já não é organizada em torno de pensadores e de momentos históricos, mas de problemas, como a filosofia da natureza, a moral, a lógica etc.: trata-se de descobrir, através da evolução de sua investigação, a presença permanente de valores universais.

Lukács e Heidegger assistiram às suas aulas na mesma época.

### WITTGENSTEIN Ludwig Josef Johann, 1889-1951

Filósofo austríaco que em 1939 adotou a nacionalidade inglesa, Wittgenstein nasceu em Viena, sendo o oitavo e último filho de Karl Wittgenstein, um magnata industrial do Império austro-húngaro.

No palácio Wittgenstein reinava uma atmosfera cultural excepcional, sobretudo no campo da música; Brahms, por exemplo, era amigo da família. Depois de estudar engenharia em Berlim e em Manchester, o interesse de Wittgenstein concentrou-se na filosofia da matemática. Em 1911, depois de uma visita a Gottlob Frege em Iena, foi trabalhar em Cambridge com Bertrand Russell. Em 1914 alistou-se como voluntário no exército austríaco, ocupando postos subalternos a maior parte do tempo. Foi ferido e tornou-se prisioneiro de guerra na Itália.

Foi durante a Primeira Guerra que escreveu a obra que mais tarde – em 1921 – deveria ser publicada sob o título *Tractatus logico-philosophicus*. Após a morte do pai, em 1919, renunciou à fortuna que lhe cabia como herança e assumiu um cargo de professor numa escola primária na Baixa Áustria. Em 1929, retornou a Cambridge e foi depois eleito *fellow* do Trinity College. Pouco a pouco desenvolveu novas idéias e novos métodos. O resultado desse trabalho de autocritica foi publicado após sua morte: *Investigações Filosóficas* constituem sua parte mais conhecida. Em 1935, fez uma viagem à URSS; dizia brincando que se mudaria para lá. Em 1939, foi eleito professor na Universidade de Cambridge. Durante a Segunda Guerra, trabalhou como assistente de laboratório num hospital. Depois da guerra, voltou mais uma vez a Cambridge. Contudo, pediu demissão de seu cargo em 1947 a fim de poder dedicar-se livremente às suas pesquisas. Pouco tempo depois, foi diagnosticado um câncer; morreu em 1951.

O *Tractatus* – As proposições principais do *Tractatus* foram numeradas por Wittgenstein de 1 a 7: 1. "O mundo é tudo que é o caso"; 2. "O que é o caso – o fato – é a existência real de estados de coisas"; 3. "O quadro lógico dos fatos é o pensamento"; 4. "O pensamento é a pro-



São apenas “conectivos” com os quais, a partir de proposições (mais ou menos) simples, são criadas proposições complexas. Assim, a suposta “necessidade” lógica nada tem de misterioso. Resulta meramente de certas notações. É uma questão de *símbolos*. Portanto, pode-se “calcular se uma proposição pertence ou não à lógica calculando propriedades lógicas do *símbolo*. E é o que fazemos quando ‘demonstramos’ uma proposição lógica...” (*Tractatus*, 6. 126).

No § 5.472 do mesmo texto, ele assinala que “descrever a forma da proposição mais geral, é descrever o único signo primitivo da lógica”. O que é essa *forma geral da proposição*? É pura e simplesmente aquilo que todas as proposições, pela própria natureza de proposição, têm em comum umas com as outras. No § 6, ele dá uma definição mais técnica: “A forma geral da função de verdade” – da proposição complexa – “é  $[\bar{p}, \xi, N, (\xi)]$ ”. O que isso quer dizer?

Esse esquema  $[\bar{p}, \xi, N, (\xi)]$  expressa a possibilidade de gerar qualquer proposição. “ $\xi$ ” designa o conjunto de todos os valores, tomados em conjunto, da variável “ $\xi$ ”, variável que toma por valores certas proposições estipuladas. Ora, dada qualquer lista (finita) de proposições (elementares)  $p...$ , é possível gerar todas as funções de verdade dessas proposições aplicando o operador  $N$  a  $p$ , depois ao resultado da primeira aplicação de  $N$  sobre  $p$ , e assim por diante. Esse operador  $N$  é o da negação simultânea ou “conexa”. É dado pela coluna 15 da tabela sobre as tábuas de verdade acima.

Uma vez dado o valor de verdade – V ou F – de cada proposição simples de que é composta uma proposição complexa, sempre se pode calcular o valor de verdade desta última.

Mas como compreender a noção de proposição simples ou elementar (*Elementarsatz*)? Essa noção deverá ser compreendida num sentido relativo ou absoluto? Segundo Wittgenstein, o sentido de uma proposição é dado por sua estrutura, ou seja, por sua forma e pela significação dos signos que representam os objetos cuja configuração constitui um estado das coisas. Se esses signos não tivessem significação, a proposição em questão não teria sentido. Um signo desse tipo só terá significação se for o representante de

um objeto ou de uma combinação de objetos quaisquer. Pois os signos que representam coisas devem entrar em contato com o mundo num ponto qualquer. Esse ponto é o lugar em que um substantivo simples é o representante de um objeto simples. Se o mundo não tivesse substância – ou seja, se não houvesse objetos no mundo –, os signos jamais poderiam ter ascendência sobre este mundo, e não poderíamos dizer nada que tivesse uma significação determinada. Assim, *deve haver objetos simples*, cuja combinação é representável nas proposições simples ou elementares. Mas essas proposições são então “absolutamente” simples, e não só relativas a outras proposições (mais) complexas.

Os objetos simples são a substância do mundo – quer dizer, de todos os estados das coisas e de todos os estados de coisas possíveis, não realizados em nosso mundo. Wittgenstein não procura, no *Tractatus*, dar exemplos de tais objetos simples. Provavelmente pensava que não era possível fazê-lo. Bastava-lhe que a *necessidade* da existência deles pudesse ser demonstrada.

Em contrapartida, há algo que não pertence ao mundo, a saber, o *sujeito* “cognoscente e pensante”. Em 5.631, Wittgenstein escreve que “não existe sujeito que pensa, representa [...] Num sentido importante, não existe sujeito: pois seria *impossível* falar apenas dele neste livro”. Não há “sujeito metafísico” no mundo, do mesmo modo que – falando analogicamente – não há, no campo visual, olho que possa enxergar-se. Em 5.5421, Wittgenstein conclui que “isso mostra que a alma – o sujeito etc. –, tal como é concebida na psicologia superficial de hoje, é uma aberração”. O sujeito não é uma parte do mundo, mas uma fronteira deste mundo. Dá-se o mesmo, aliás, com o *valor*, que não existe *no* mundo, já que pertence ao reino do sujeito dotado de vontade.

Numa carta de outubro de 1919 a Ludwig Ficker, Wittgenstein escreve: “Meu trabalho consiste em duas partes: a que é apresentada aqui [no *Tractatus*], mais tudo o que *não* escrevi. E é precisamente essa segunda parte a importante. Meu livro traça, por assim dizer, a partir de dentro, as fronteiras da esfera da ética, e estou convencido de que essa é a ÚNICA maneira *rigorosa* de traçar essas fronteiras.” O *ponto* essencial

do livro é, portanto, *ético*, ou mesmo “místico”. Mas esses são campos em que nada pode ser propriamente *dito* de uma forma que faça sentido. Portanto, não há alternativa para Wittgenstein: ele deverá tentar *mostrar* o que “quer dizer” mas não pode dizer, estabelecendo as fronteiras do que pode ser dito de um modo que faça sentido – e daquilo que não pode ser dito.

Vimos que os dois principais temas *explícitos* do *Tractatus* são a questão do verdadeiro caráter dos conectivos lógicos e a da forma geral da proposição: duas questões sobre a língua. Contudo isso não quer dizer que esse livro proponha uma espécie de “filosofia lingüística”.

Em 1914, no início de seus *Cadernos*, Wittgenstein indagava que tarefa a filosofia deveria assumir. Dedicou o resto da vida a responder a essa pergunta. No *Tractatus*, escreve, por exemplo em 4.0031, que toda filosofia é uma “crítica da língua”. Em 4.412 acrescenta que “a meta da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos”; que ela “não é uma teoria, e sim uma atividade”; em 4.115, escreve que, apresentando claramente o que é dizível ela significa o indizível.

*Investigações Filosóficas* – Depois da redação do *Tractatus*, Wittgenstein abandonou por uns tempos a filosofia. De volta a Cambridge, porém, voltou a ela. O resultado mais importante desse trabalho era o manuscrito publicado após sua morte, em 1953, com o título *Philosophische Untersuchungen* (*Investigações Filosóficas*).

Como fica então a concepção de Wittgenstein sobre o justo papel da filosofia? É nesse ponto que a continuidade com o *Tractatus* é mais evidente. A meta continua sendo globalmente a mesma: a elucidação da gramática lógica da linguagem e, com isso, o esclarecimento do pensamento. Com a pequena diferença de que Wittgenstein agora acredita compreender melhor e de modo mais exato essa gramática lógica, julgando-se, por conseguinte, mais equipado para ter sucesso em sua tarefa de filósofo. No § 124 das *Investigações*, observa que “a filosofia não deve de modo algum atentar contra o uso real da linguagem, que nada mais pode fazer senão o descrever. Pois tampouco poderia fundamentá-lo. Ela deixa todas as coisas no estado em que estão”. Essas formu-

lações lembram o § 5.5563 do *Tractatus*: “Todas as proposições de nossa língua, tais quais estão, estão bem ordenadas...”

No *Tractatus*, porém, Wittgenstein tentara – em sua opinião pessoal – produzir um modelo *único* de linguagem, através de sua teoria da forma geral da proposição. Nas *Investigações*, teve de abandonar essa busca de simplicidade, unidade e essência, para insistir, ao contrário, na diversidade dos usos da linguagem.

Com efeito, dedica a maior parte das *Investigações* a refutar o sistema que havia elaborado na juventude. No § 105 assinala, a respeito, que “quando acreditamos precisar encontrar na linguagem real essa ordem, a ideal, ficamos insatisfeitos com o que, na vida comum, denominamos ‘proposição’, ‘palavra’ e ‘signo’”. Supomos que “a proposição e a palavra de que trata a lógica devem ser puras e rigorosamente demarcadas”. Esses signos puros são os “nomes”, que eram muito mais focalizados no *Tractatus*; e *esses* nomes não são encontrados na língua real. De fato, cumpre reconhecer “que aquilo a que chamamos ‘proposição’ e ‘língua’ não constitui a unidade formal que eu imaginava, mas a família de estruturas relativamente aparentadas entre si” (§ 108).

Essa idéia de “semelhança de família” é introduzida no § 67 das *Investigações*. Seu contexto é uma discussão sobre os jogos. No § 66, Wittgenstein pede que se reflita nas inúmeras e variadas atividades que batizamos de “jogos”: “Entendo os jogos de damas e de xadrez, de baralho, de bola, as competições esportivas. O que é que é comum a todos? – Não digam: *É preciso* que alguma coisa lhes seja comum para que todos possam ser chamados ‘jogos’ – mas antes *olhem, para ver* se alguma coisa lhes é comum. – Pois se os considerarem, não verão decerto nada que seja comum a *todos*, mas verão *analogias*, afinidades...” No § 67 acrescenta: “Não posso caracterizar essas analogias de outro modo senão pela palavra ‘semelhança de família’. Pois é desse modo que se entrecruzam e se imbricam as diferentes semelhanças que existem entre os diferentes membros de uma família: altura, traços fisionômicos, cor dos olhos, modo de andar, temperamento etc.”



Ora, Wittgenstein fala da língua como de uma “família de estruturas”. Assim, observa no § 23 que “existem inumeráveis e diversas espécies de utilização de tudo a que chamamos ‘signos’, ‘palavras’, ‘frases’. E essa diversidade, essa multiplicidade não é nada estável nem é dada de uma vez por todas, mas que novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem nascem, poderíamos dizer, ao passo que outros envelhecem e caem no esquecimento”. Assim como podemos fazer uma multiplicidade de coisas com a linguagem e para isso dispomos de uma multiplicação de instrumentos diferentes, assim também uma palavra pode assumir um significado de múltiplos modos diferentes. A linguagem parece ser para nós a imagem do mundo. Mas falta alguma coisa nessa aparência: todo o contexto lingüístico, os jogos de linguagem, as formas de vida.

Tomemos o exemplo de proposições como “dói-me”. Supõe-se que tal proposição corresponda a um estado de coisas – um estado de espírito – no mundo, de tal modo que é infalível do ponto de vista de quem a pronuncia. Wittgenstein sugere que esse modo de apresentar as coisas não é exato. Uma das fontes de erro está de fato na pressuposição de que tal proposição é a descrição de um estado de espírito, da mesma forma como eu poderia descrever, por exemplo, o estado de meu quarto (“meu quarto está desarrumado” etc.). Mas “cumprir sempre lembrar-se das diferenças entre os jogos de linguagem. O que denominamos ‘descrição’ são instrumentos destinados a aplicações particulares...” (§ 290-1). Falar da própria dor não é a mesma coisa que falar do próprio quarto, e isso em muitos aspectos, e não dos menores. Mas não significa que a dor seja uma questão “pessoal”. Pois a utilização de expressões como “dói-me” está ligada a “expressões de sensações naturais”. E “nesse caso, minha linguagem não é uma linguagem ‘pessoal’” (§ 256). A idéia de Wittgenstein é de que o modo como falamos da dor está relacionado com numerosos outros traços de comportamento lingüístico e não lingüístico, a maioria dos quais são necessariamente públicos. Há mesmo um sentido no qual só eu posso ter *minhas* dores. Mas esse sentido é apenas gramatical.

Nas *Investigações*, Wittgenstein trata longamente do tema da “linguagem pessoal”. A questão está exposta no § 243: “Poderíamos imaginar uma linguagem em que uma pessoa escrevesse ou expressasse verbalmente suas experiências interiores – sentimentos, movimentos de humor e o resto – para seu uso pessoal?... Assim uma outra pessoa não poderia compreender essa linguagem.”

A razão para expor tal questão é o fato de certas teorias filosóficas suporem a possibilidade de tal linguagem: poderíamos mesmo dizer que, na filosofia européia, a concepção dominante é essa. Baseia-se na distinção entre o que é “exterior” ao nosso espírito e o que lhe é “interior”. Tal concepção continua a ser defendida por filósofos do século XX. Por isso, a questão apresentada por Wittgenstein continua atual. Trata-se de saber se uma língua essencialmente pessoal é possível; a resposta de Wittgenstein é não. A própria idéia é errônea.

O que falta à idéia de uma linguagem essencialmente pessoal é a compreensão da função das regras no uso de uma língua qualquer. As regras só podem ser públicas ou, pelo menos, suscetíveis em princípio de se tornar públicas. Wittgenstein não pretende afirmar que as próprias sensações são fenômenos “públicos”. Examina no § 304 a objeção: “Mas cabe admitir que há diferença entre um comportamento de dor acompanhado de dor e um comportamento de dor sem dor nenhuma.” Ao que ele responde: “Admitir? Que grande diferença poderia haver?” Não se trata de negar a realidade de tais “estados” ou “processos mentais” etc., mas de levar em conta o fato de que os critérios da (justa) aplicação dos termos “que a eles se referem” devem ser incluídos em regras (potencialmente) públicas.

O que sobra na nova concepção de filosofia em Wittgenstein? Poderíamos, apesar de tudo, supor que ela tem algo para dizer? Que tem um papel para desempenhar? Sim, porque nós, filósofos, estamos sempre ameaçados por certo “feitiço da linguagem”; e alguns de nós sucumbem a ele na prática filosófica. A boa filosofia está sempre em luta contra esse feitiço lingüístico; está sempre sendo obrigada a enfrentar confusões, ciladas e embustes particulares e característicos de sua própria época.

• *Carnets 1914-1916*, Paris, Gallimard, 1971; *Tractatus logico-philosophicus* (trad. franc. Pierre Klossowski), Paris, Gallimard, 1961; (trad. franc. Etienne Balibar), Paris, Université de Paris I (difusão restrita), 1989; *Grammaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1980; *Le cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard, 1965; *Remarques philosophiques*, Paris, Gallimard, 1975; *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, Gallimard, 1983; *Remarques mêlées*, Mauvezin, TER, 1984; *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961; *De la certitude*, Paris, Gallimard, 1976. (Com a exceção do *Tractatus logico-philosophicus*, nenhum desses textos de Wittgenstein foi publicado em vida.)

⇒ J. Bouveresse, *La parole malheureuse*, Paris, Editions de Minuit, 1971; J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Ed. de Minuit, 1976 (2ª ed., 1987); J. Bouveresse, *Le pays des possibles*, Paris, Ed. de Minuit, 1988; C. Chauviré, *Ludwig Wittgenstein*, Paris, Ed. du Seuil, 1989; A. Janik e S. Toulmin, *Wittgenstein, Vienne et la modernité*, Paris, PUF, 1978; G. G. Granger, *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Aix-en-Provence, Ed. Alinéa, 1990; D. Lecourt, *L'ordre et les jeux*, Paris, Grasset, 1981; G. Lock, *Wittgenstein. Philosophie, logique, thérapeutique*, Paris, PUF, 1992; Brian McGuinness, *Wittgenstein. 1: Les années de jeunesse*, trad. Y. Tenenbaum, Paris, Ed. du Seuil, 1991; J. Schmitz, *Wittgenstein et la philosophie mathématique*, Paris, PUF, 1988.

Grahame Lock

## WOLFF Christian, 1679-1754

Filósofo alemão, nascido em Breslau, na Silésia, de uma família protestante de artesãos tanoeiros. Cresce, portanto, em meio pequeno-burguês. Encetando estudos de teologia, passando por estudos muito “modernos” no Ginásio Luteroano Santa Madalena de sua cidade natal e depois na Universidade de Iena, passa a lecionar matemática, filosofia e teologia na Universidade de Leipzig em 1703. Por recomendação de Leibniz é nomeado especialista de matemática em Halle, no ano de 1706. Mas não se limita a essa matéria e desenvolve um sistema de lógica, metafísica, moral e política que é considerado pouco ortodoxo, o que lhe angaria a hostilidade de seus colegas teólogos. Cedendo à pressão destes, o rei da Prússia, Frederico Guilherme I – o rei-sargento – em 1723 exila o filósofo de seus Estados... “sob pena de enforcamento”. É na Universidade de Marburgo, em Hesse, que o refugia-

do Wolff desenvolverá o essencial de sua obra. Em 1740, um dos primeiros atos de governo do jovem Frederico II foi chamá-lo de volta a Halle onde, nessa segunda estada, até sua morte em 1754, se dedicará à redação de suas grandes obras de direito natural e de moral.

São características dominantes da filosofia wolffiana um racionalismo “sistemático”, no sentido que o século XVIII deu à própria noção de sistema, e uma notável *síntese* entre o cabedal escolástico e a contribuição de Leibniz e Locke.

A ambição de Wolff era a de trazer as Luzes da razão e do progresso para a sua época. Como faltavam trabalhos preparatórios, dedicou a vida a realizá-los. Durante cerca de cinquenta anos, edificou pacientemente uma pirâmide de tratados, cujo ápice e coroamento são constituídos pelos trabalhos dedicados ao direito da natureza e das gentes. O “monumento wolffiano” é único na modernidade: mais de 200 títulos, dos quais uns quarenta são polpudos volumes *in-4º*. Limitando-nos apenas à parte filosófica, podemos elaborar o seguinte quadro:

### *A filosofia de Christian Wolff*

#### I. Teórica

- 1) *Lógica* ou *philosophia rationalis* (1713 a, 17281).
- 2) *Metafísica*
  - a) Ontologia (1720, 24, 27 a, 17301)
  - b) Cosmologia geral (1720, 24, 27 a, 17311)
  - c) Psicologia
    - empírica (1720, 24, 27 a, 17321)
    - racional (1720, 24, 27 a, 17341)
  - d) Teologia natural (1720, 24, 27 a, 1736, 371).
- 3) *Física*
  - a) Experimental (1721 a, 17521)
  - b) Dogmática (1721-681 *Hanow*)
    - eficiente (1723 a)
    - teleológica (1724 a, 1725 a).

#### II. Prática

- 1) *Filosofia prática universal* (1703<sup>1</sup>, 1720 a, 1738, 391)
- 2) *Filosofia prática especial*
  - a) Ética ou Moral (1720 a, 1750-531)
  - b) Filosofia prática civil

Economia doméstica (1721 a, 17551 Hanow)

Política (1721 a, 1756-591 Hanow)

3) *Direito natural*

(1740, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 541).

A obra de Ch. Wolff nesse sentido está inacabada, pois ele não pôde redigir as obras latinas de *Economia e Política* que projetava. Sua doutrina sobre essa matéria já se encontra decerto nos tomos VII e VIII do *Jus Naturae*. Quanto ao *Jus Gentium* de 1749, é mais que uma continuação do *Jus Naturae* e pode ser considerado um tratado de direito internacional positivo.

As deduções wolffianas abeberam-se em todos os clássicos acessíveis ao erudito protestante que dispõe de uma excelente biblioteca. Embora tenha lido trechos de Tomás de Aquino apenas em compilações de segunda mão, parece estar mais a par da escolástica tardia do século XVII espanhol. É evidente, embora às vezes ocultada, a influência de Tschirnhaus e de seus célebres colegas de Halle, os juristas-filósofos Christian Thomasius e J. C. Heineccius.

Mas Wolff conhece sobretudo Leibniz. Durante catorze anos a fio, por correspondência, este lhe prodigaliza ensino farto, referente aos pontos mais delicados de seu pensamento... Debatem especialmente sobre Locke, que Christian Wolff estudou muito, elaborando fichas cujos resultados e argumentos integrou na síntese de conciliação que elaborava. Para quem quer conhecer a *Aufklärung* e apreciar o que a separa das “Luzes” francesas, a obra de Christian Wolff é incomparavelmente útil.

A doutrina wolffiana engloba o conjunto das disciplinas intelectuais, ajustando-as num sistema completo que ostenta um rigor lógico admirado por Kant e Hegel. Graças a seu método, chamado de “demonstrativo”, ele se tornou aquilo a que Voltaire – que entendia disso – dava o nome de “Mestre das Alemanhas”. Apenas em Wolff podemos encontrar, no século XVIII, “definições exatas, princípios corretos e raciocínios ordenados, nos quais achamos a concatenação de idéias, a cadeia de proposições e o fio de demonstrações que podem levar-nos, e só eles, a enxergar e conhecer a combinação de todas as

verdades que tanto precisamos conhecer. [...] Esse caráter está ausente em todas as obras que trataram de nossos Deveres e de nossos Direitos” [...] e isso apesar da “... imensa quantidade de livros de Moral, Direito Natural e Direito das Gentes que constituem a Biblioteca do Filósofo e do Jurisconsulto...” (Elie Luzac, Dedicatória à tradução francesa das *Instituições do Direito e da Natureza e das Gentes*, 1772).

O objetivo da filosofia wolffiana é o desenvolvimento de todo ser humano, a realização de sua *perfeição*. Isso é alcançado por meio do direito, que deverá ser relacionado com a filosofia (*ad concordiam revocatur cum philosophia*), utilizando-se todas as verdades demonstradas pelas diversas disciplinas do “monumento” wolffiano. Mais precisamente, o direito positivo deverá reconhecer o “direito natural” como norma. O raciocínio é bastante simples: a *psicologia*, de que Christian Wolff é um dos iniciadores modernos, explica as necessidades “essenciais” de todo homem; permite afirmar direitos elementares inalienáveis e imprescritíveis. Basta a observação atenta da *natureza do homem*, que é também sua *essência*, para pôr em evidência “alguns direitos naturais” que formam um corpo só com ele (*jura connata*), que são *perfeitos, absolutos*, e que nenhum legislador poderia ignorar. Se o fizesse, estaria dando razão à resistência. A obra de Wolff é, pois, quase inteiramente dedicada à elaboração e ao fundamento doutrinal dos *direitos do homem e do cidadão*, e não é fácil citar um autor que o tivesse feito com o mesmo rigor científico e sem recorrer a argumentos metafísicos. A ficção de um “estado de natureza” utilizado por Hobbes, Locke ou Rousseau, em cujo desfecho os homens teriam concluído o Contrato Social, já não é necessária para a demonstração wolffiana. Em contrapartida, os diversos conceitos de *Bem comum*, com suas variantes, são notavelmente aclarados e utilizados, pois, estabelecidos com firmeza os direitos elementares à conservação da vida, à liberdade e à igualdade perante a lei, a segunda etapa será a elaboração de um direito mais detalhado, que por certo não terá a mesma autoridade, e contra o qual não será permitido o direito de resistência, mas que sempre terá em seu favor o imenso prestígio da ver-

dade científica. Os nove volumes do *Jus Naturae* e do *Jus gentium* demonstram como a ciência lógica, as ciências naturais, a moral ou a psicologia – outros tantos grandes tratados escritos por Wolff – podem contribuir para a elaboração de um direito que reja o *Bem comum*.

O objetivo da filosofia será a felicidade comum? Seria dizer pouco. O ideal que deve ser atingido não é apenas a perfeição “externa”, corporal e material, mas a *felicidade plena*, definida como uma progressão dinâmica, da alma e do corpo, de perfeição em perfeição, até onde começa a transcendência.

Christian Wolff proclamou muitas vezes que só estudara e publicara tendo em vista a aplicação prática. Sua doutrina, portanto, atende da melhor maneira possível aos critérios mais clássicos da *ideologia*.

Da morte de Leibniz ao advento de Kant, ou seja, de 1716 a 1765, não há grande nome na Alemanha que não possa ser citado em relação com Wolff, o mais das vezes nas fileiras de seus amigos: os “clássicos” da literatura alemã, Frederico II da Prússia em sua juventude, Gottsched, Kant no início de sua carreira. Por volta de 1730, praticamente toda a filosofia universitária dos países germânicos é de inspiração wolffiana e, por intermédio de numerosos periódicos, em particular da revista *Moralische Wochenschriften* do filósofo “vulgarizador” Gottsched (1700-1766), ele penetra na média burguesia. A célebre *Weltweisheit* de Gottsched é apenas um compêndio de filosofia wolffiana; teve oito edições em língua alemã e traduções em francês, dinamarquês e polonês. À medida que nos aproximamos da Revolução Francesa, os filósofos e os teólogos protestantes, fascinados pela glória ascendente de Kant, dão as costas a Wolff. Entrementes, seus colegas católicos passam a interessar-se por ele. “Por volta de 1770, a filosofia de Leibniz-Wolff domina quase soberanamente as Universidades católicas da Alemanha e da Áustria” (R. Haas, 1952). Na Suíça, Áustria, Polônia, Rússia, a influência é igualmente grande. A teoria filosófica do *Josefismo* é wolffiana. Por volta de 1760 são os jesuítas que adotam (adaptando, no mais das vezes) os manuais wolffianos e o “método demonstrativo” em seu ensino,

e outras ordens religiosas fazem o mesmo: daí em diante a filosofia wolffiana impregna a maioria dos manuais oficiais ou oficiosos de filosofia moral católica. O *Ensaio Teórico de Direito Natural* do jesuíta italiano Taparelli d’Azeglio (1793-1862), recomendado várias vezes pelas encíclicas de Leão XIII e de Pio XI, é de inspiração nitidamente wolffiana.

Também na França Wolff não é totalmente desconhecido. Já em 1733 é membro da Academia de Ciências, e a marquesa de Châtelet (1706-1749) manda traduzir sua *Física* para o francês. Os enciclopedistas o conhecem muito bem. Diderot manda comprar, para integrar na *Encyclopédie*, um dicionário manuscrito de filosofia wolffiana (os *Papiers de M. Formey*, 1800 folhas) e cita Wolff elogiosamente em suas próprias contribuições. D’Holbach e sobretudo Grimm são grandes conhecedores dessa filosofia, e este último chegou a compor na juventude uma sátira em alemão “contra aqueles que desprezam a filosofia” (wolffiana). D’Alembert e Voltaire, em compensação, são seus adversários resolutos.

A partir de 1730, as principais sociedades de pensamento, secretas ou não, tornam-se propagandistas da ideologia wolffiana. O grupo influente dos Aletófilos (1736, Berlim, Dresden) age nas esferas governamentais e consegue, entre outras coisas, conquistar o futuro Frederico II para a sua causa. O que faz que Frederico escreva a Voltaire: “Ponho-me à frente dos partidários de Wolff e do bom senso.” Meio século mais tarde os “Iluminados”, grupo fundado por um professor de direito natural, convertem a Corte da Áustria e o futuro José II para a doutrina deles. As associações de “Filantropos” espalhadas também pela França perseguem um objetivo idêntico: a de Estrasburgo retoma textualmente o programa de Wolff quando, em 1776, o artigo VII de seus estatutos prevê “estudar o homem, suas necessidades, seus direitos, seus deveres, sua perfeição moral e física”.

O passo entre teoria e prática é dado definitivamente quando o direito positivo põe o poder público a serviço das opções filosóficas. Em direito internacional público, o tratado do *Direito das Gentes* publicado em 1758 por Emer de

Vattel (umas cinqüenta edições) é... “o sistema de Wolff retomado tal e qual...” (Paul Guggenheim): será utilizado durante todo o século XIX pelos tribunais de arbitragem como fonte de direito positivo diplomático ou consular. Em direito privado, os Códigos dos Soberanos esclarecidos da órbita wolffiana (Frederico II da Prússia, José II da Áustria, Leopoldo da Toscana, Maximiliano da Baviera ou o Margrave de Baden) são impregnados, em graus diferentes, dessa filosofia. Autores como Etienne Gilson puseram em evidência que partes inteiras do método, da lógica, da moral ou do direito natural wolffiano sobrevivem até nossos dias, em especial nas regiões e nas áreas em que Kant nunca penetrou.

• A lista completa das obras de Wolff comporta pelo menos 321 títulos. Eu a publiquei com indicação das traduções no final da Introdução para a reedição do *Jus Naturae*; *Oeuvres complètes*, t. 17 da II Parte (“Oeuvres latines”), Hildesheim-Nova York, Edições Olms, 1972, pp. LXX a LXXXI. Quanto às obras essenciais, cf. o quadro dado acima, pp. 1013-4. Três observações parecem-me indispensáveis: 1. Ch. Wolff publicou os tratados primeiro em alemão, depois, às vezes vinte anos mais tarde, em latim; 2. Apenas a edição latina permite a abordagem científica e crítica de seu pensamento. Muitos estudos superficiais referem-se apenas ao texto alemão; 3. O volume das *Institutiones Juris Naturae* de 1754 representa perto de 1/10 da matéria contida no *Jus Naturae* e no *Jus Gentium* (1740-1749, 9

vol.). Portanto, não há seriedade em afirmar o que quer que seja deste autor e de sua doutrina fundamentando-se nas *Institutiones*.

O conjunto da obra wolffiana assim como as principais obras da Escola wolffiana e de suas críticas estão sendo publicados pelas Edições Olms.

⇒ Mariano Campo, *Christiano Wolff et il razionalismo precritico*, 2 vol., Milão, 1939; reed. por Olms, Hildesheim-Nova York, 1980, e de Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, 1945. A trad. franc. (publicada em 1966) de Ernst Cassirer, *Philosophie der Aufklärung*, 1932, pode servir de iniciação. – Em língua francesa: Marcel Thomann, *Christian Wolff. Aspects de sa pensée morale et juridique*, tese de direito, Estrasburgo, 1963 (2 vol., datilografados); as Introduções muito pormenorizadas na reedição Olms (em curso desde 1962) por Jean Ecole para as obras filosóficas e Marcel Thomann para a filosofia do direito e o direito natural. Certas introduções de Jean Ecole são em latim, encontraremos a redação francesa sob a forma de artigos no *Giornale di Metafisica* (1961 s.). – Sobre os problemas levantados pela influência de Wolff, cf. Marcel Thomann, *Influence du Jus Naturae*, 76 pp. (Introdução no t. I da reedição do *Jus Naturae*, Olms, 1972) e uma série de artigos nos *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, Sirey, entre 1964 e 1978, dentre eles notadamente um estudo da influência sobre a *Encyclopédie* e sobre o século XVIII francês. As relações com Voltaire e merecem ser citadas à parte, cf. Marcel Thomann, Voltaire e Christian Wolff, in Brockmeier, Desné, Voss, *Voltaire und Deutschland*, Ed. Metzler, 1979.

Marcel THOMANN



# X

**XENÓFANES**, século VI-primeiro quarto do século V a.C.

Filósofo grego nascido em Colofão, na Ásia Menor (por volta de 570 a.C.). Como os persas impunham à Jônia uma sujeição cada vez mais dura, deixou sua cidade natal (provavelmente por volta de 545 a.C.) e levou desde então vida errante de rapsodo através do mundo grego; passou pela Sicília (Zancle e depois Catânia), antes de se estabelecer por fim em Eléia, na Magna Grécia (Itália meridional), onde faleceu mais ou menos em 480 a.C., com 92 anos de idade. Ali, teria sido mestre de Parmênides (Aristóteles, *Metafísica*, A, 5, 986 b 18 s.) e teria fundado a escola chamada de Eléia. Entretanto, essa paternidade lhe foi contestada por uma parte da crítica moderna (em particular por K. Reinhardt): certas fontes o consideram de fato *um* dos eleatas, e não o fundador da escola (Platão, *Sofista*, 242 cd); outros o vêem como filósofo isolado sem posteridade espiritual (por exemplo, D. Laércio, *Vidas*, liv. IX); o pouco que se sabe de sua filosofia quase não autoriza a considerá-lo indubitável precursor de Parmênides. Provavelmente recitava seus próprios versos: *Elegias* em versos jâmblicos e *Paródias* em versos épicos (*Silloi*, obra mencionada por Estrabão, deveria ser outro nome para estes últimos); teria também composto um poema, *Da Natureza*, em versos hexâmetros, do qual possuímos uns quinze fragmentos. Sabe-se sobretudo que Xenófanes criticou, pelo menos segundo três pontos de vista, a representação tradicional dos deuses do panteão grego. Contra o *antropo-*

*morfismo* da teologia vulgar, salienta que “os etíopes (= os negros) fazem seus deuses negros com o nariz achatado”; afirma também que os bois e os leões, se adorassem deuses, os conceberiam também à sua imagem. Denunciando a *imoralidade* dos deuses, censura Homero e Hesíodo por terem atribuído a eles “tudo o que entre os mortais provoca opróbrio e vergonha: roubos, adultérios e trapagens” (Diels, B 11-12); em vez de ater-se ao ingênuo *politeísmo* olímpico, Xenófanes teria sido afinal – segundo Aristóteles – alguém que, “olhando o todo do céu, diz que o Uno é Deus” (*Metaf.*, A, loc. cit.): panteísmo idealista, e não monoteísmo verdadeiro, é como se pode designar com menos imprudência essa concepção original de um deus supremo, “o maior dentre os deuses e os homens”, que “por inteiro vê, por inteiro pensa, por inteiro ouve” (Diels, B 24). No tocante à teoria do conhecimento, Xenófanes teria sido o primeiro a distinguir nitidamente opinião e ciência; ao declarar que “se Deus não tivesse criado o mel dourado, os homens achariam bem mais doces os figos”, salientou a relatividade de nossas sensações e assim deu margem a uma interpretação cética de seu pensamento. Em física, Simplicio mostra-o como alguém que rompeu com a doutrina dos quatro elementos para tratar do “ente verdadeiramente ente” (*In Phys.*, 22); entretanto, teria tomado os astros como nuvens provenientes da exalação da água da terra e inflamadas sob o efeito de seu próprio movimento. Teria também sustentado que a terra se estende ao infinito sob nossos pés (Diels, B 28). De qualquer modo, Xenófanes representa, tanto por sua

biografia quanto pelas opiniões que lhe são atribuídas, uma espécie de transição entre a fisiologia jônica e o monismo eleata.

• H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903, 8ª ed., 1956; M. Untersteiner, *Senofane, testimonianze e frammenti*, Florença, 1956; V. Cousin, *Nouveaux fragments philosophiques*, Paris, 1828; E. Heitsch, *Xenophanes, die Fragmente*, Munique/Zurique, 1983.

⇒ M. Levi, *Senofane e la sua filosofia*, Turim, 1904; N. Mavrokordatos, *Der Monotheismus des Xenophanes*, Leipzig, 1910; K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916; J. Zafiropoulos, *L'école éléate*, Paris, 1950; C. Corbato, *Studi senofanei*, in *Ann. triestini*, 1952, pp. 179-244; id., art. "Senofane", in *Enciclopedia filosofica*, V, Centro di Galarate, 1967; W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, 1953 (trad. franc., 1966); S. Zeppi, *S. antionico e presofista*, Trieste, 1961.

Jean SALEM

## XENOFONTE DE ATENAS, c. 430-354 a.C.

Filósofo e memorialista grego, nascido no demo de Êrquia, próximo de Atenas, e falecido em Corinto. Depois de ter provavelmente assistido às aulas do sofista Pródico, Xenofonte faz parte dos quatrocentos ouvintes de Sócrates. Soldado, economista, chefe de família, cavaleiro, historiador, escritor e filósofo, é contudo a figura do polígrafo que prevalece, e em sua obra, seja qual for a variedade, há perceptível unidade de inspiração, com demonstração constante das mesmas qualidades racionais e moderadas; nela, contudo, não se encontram a graça de Heródoto nem a força de Tucídides, e o ensinamento de Sócrates deixou marcas profundas. Em *Memoráveis* (*Apomnēmoneumata sôkratous*), Xenofonte reúne as lembranças que conservou do mestre e põe em evidência sua influência exemplar sobre os discípulos: piedade, temperança, respeito por si mesmo e pelos deveres sociais, obrigação de instruir-se; e a imagem que ele dá de Sócrates é complementar à de Platão. *Cirópedia* (*Kyrou paideia*), tratado de arte militar, política e pedagogia, é uma biografia do grande conquistador Ciro; empenha-se em sugerir que este último é o chefe de Estado ideal, perfeito manejador de homens, um exemplo para ser seguido. Seu pequeno ensaio de economia,

*Rendas* (*Poroi* é *peri prosokon tês Athênaiques politeias*), é dedicado aos negócios de Atenas, assim como a *Constituição de Esparta* (*Lakedaimoniôn politeia*), apologia taxativa do Estado lacedemônio, dá o exemplo da cidade que ele julga perfeita. Mas é através do *Econômico* (*Oikonomikos*) e de *Anábase* (*Anabasis*) que se apreende mais a unidade de pensamento de Xenofonte. A primeira obra, em que o autor se apresenta com os traços de Isômaco e põe na boca de Sócrates suas próprias idéias, é um afresco bucólico que antecipa em alguns séculos o *fortunatos nimum* de Virgílio etc., como um manual de economia doméstica; a segunda, memórias militares do relato da expedição dos Dez Mil através da Ásia Menor, diário de marcha e reportagem de um correspondente de guerra, é uma obra original, quase única. Nela, o autor não dá mostras de pieguice nem de indignação gratificante, e, não se projetando na narrativa, permite que o leitor faça livre juízo; a concisão límpida desses pequenos quadros só se equipara à precisão e ao verismo do traço estilístico. Quando o desenvolvimento do Império romano for coincidente com a expressão de um humanista cujas fontes são nacionais e helenísticas, do encontro entre filosofia e ação ( $\pm 155$ ), Catão desenvolverá a noção do *vir bonus*, que implica um moralismo social com origem no socratismo e, particularmente, em Xenofonte, cuja obra *Econômico* (traduzida por Cícero) exercerá incessante influência sobre os agricultores romanos.

• *Xenophontis opera omnia*: E. C. Marchant, 7 vol., Oxford, 1900-1920; E. C. Marchant, O. J. Toood, W. Miller, C. W. Bowersock, Londres, Cambridge, Mass., 1914-1925; Theilhem, Leipzig, 1915; Chambry, Paris, republicado por Garnier-Flammarion, 3 vol., 1967; Bergua, Madri, 1954; Bux, Stuttgart, 1956. Léxico: F. W. Stutz, 4 vol., Leipzig, 1801-1804; 2ª ed., Hildesheim, 1964.

⇒ A propósito dos depoimentos de Xenofonte sobre Sócrates ou do "Sócrates histórico" remetemos, para uma bibliografia exaustiva – de 1773 a 1985 – à *Bibliographia Socratica* de A. Patzer, Friburgo-Munique, Karl Alber Verlag, 1985, bem como à obra de V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate*, Paris, PUF, 1952, cap. III e extensa bibliografia incluída; H. von Arnim, *Xenophons "Memorabilien" und "Apologie" des Sokrates*, Copenhagen, 1923; id., "Memorabilia" und "Apologika" des Sokrates, ibid., 1925; E. Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platon*,

Bruxelas, Ed. R. Sand, 1922; E. Edelstein, *Xenophontisches und Platonisches Bild des Sokrates*, Berlin, 1935; T. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, Paris, Alcan-Lausanne, Payot, 1908, t. II, cap. VI; R. Simeterre, La théorie socratique de la vertu-science selon les *Mémoires* de Xénophon, in *Rev. de Philos.*, Paris, janeiro-fevereiro de 1938; A. Delattre, *Le troisième livre des souvenirs socratiques de Xénophon*, Liège-Paris, 1933; A. Chavanon, *Etudes sur les sources des "Mémoires" de Xénophon*, Paris, 1904; M. Caster, Sur l'*Economique* de Xénophon, in *Mélanges Desrousseaux*, Paris, 1937; L. Robin, Les *Mémoires* et notre connaissance de la philosophie de Socrate, in *La pensée hellénique des origines à Epicure*, Paris, PUF, 1942; W. Nestlé, Xenophon und die Sophistik, rep. *Griechischestudien*, Stuttgart, 1948; Leo Strauss, *On Tyranny – An interpretation of Xenophon's "Hiero"*, Nova York, Ithaca Press, 1948; id., *Le discours socratique de Xénophon* seguido de *Socrate de Xénophon*, Ed. de l'Éclat, 1992; O. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons "Memorabilien"*, Basileia, 1953; J. Luccioni, *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, Paris, Les Belles Lettres, 1947; id., *Xénophon et le socratisme*, Paris, PUF, 1953; A. D. Lindsay (sob a dir. de), *Platon and Aenophian Socratic Discourses*,

Londres, 1954; R. Schaefer, *L'homme antique et la structure du monde intérieur*, Paris, Payot, 1958; E. Delebecque, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, Klincksieck, 1957; F. Copleston, *Histoire de la philosophie – La Grèce et Rome*, Paris, Casterman, 1964; J. Humbert, *Socrate et les petits socratiques*, Paris, PUF, 1967; Ph. Gauthier, *Un commentaire historique des "Poroi" de Xénophon*, Genebra-Paris, 1976; P. Carlieri, L'idée de monarchie impériale dans la *Cyropédie* de Xénophon, in *Ktema*, 3, 1978; J. Bordes, La Lakédaimonion Politeia de Xénophon, in *Politeia dans la pensée grecque jusqu' à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982; J.-P. Dumont, *La philosophie antique*, Paris, PUF, 1984; S. W. Hirsch, *The Friendship of the Barbarians. Xenophon and the Persian Empire*, UP, Hanôver-Londres, 1985; C. Bruell, in *History of Political Philosophy*, Un. of Chicago Press, 1987; P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Ed. August, 1987; P. Edmond, in *Dict. des oeuvres politiques*, Paris, PUF, 1986; G. Prociatti, *Xenophon's Sparta – An Introduction*, Leiden, 1987; J. C. Riedinger, *Etude sur les Helléniques. Xénophon et l'Histoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

Alain DEGANGE

# Z

## ZENÃO DE ELÉIA, século V a.C.

485 Filósofo grego, nascido em Eléia entre 490 e 495 a.C. e falecido provavelmente nessa cidade (em data desconhecida). Por volta dos quarenta anos, teria acompanhado seu mestre Parmênides numa viagem a Atenas (Platão, *Parmênides*, 127 b). Visto que Eléia era submetida ao jugo de um tirano (Nearco?), ele teria empreendido libertá-la, acabando por sucumbir heroicamente em meio a horribéis suplícios. O primeiro dentre os eleatas, Zenão escreveu em prosa – talvez utilizando a forma dialogada (cf. D. Laércio, *Vidas*, III, 47-8). Chegaram até nós apenas alguns fragmentos de sua obra. Suidas (século X) atribui quatro obras a Zenão; Platão (*Parm.*, 128 a s.) e Simplicio (*In Phys.*, 139, 5) haviam, porém, falado de um único livro. Pelo que sabemos dele, sua argumentação pressupunha a teoria parmediana do Ser-Uno e opunha à evidência sensível uma série de raciocínios destinados a refutá-la. Segundo Proclo, teria desenvolvido quarenta argumentos contra a pluralidade. Mas Zenão é famoso sobretudo por ter-se empenhado em provar mediante quatro argumentos relatados por Aristóteles (*Física*, VI, 9, 239 b 9 s.) que, por não ser racional, o movimento não poderia ser real: como sua teoria conduz a antinomias e por ser impen-sável, o movimento é impossível. O primeiro argumento de Zenão (chamado de “dicotomia” por Aristóteles) consistia em sustentar que todo móvel, para atingir dado ponto, devia primeiro percorrer a metade da distância que o separa dele e antes a metade da metade e assim por diante ao infinito. O segundo argumento – o “Aquiles” –

afirma estritamente a mesma coisa mas para uma distância qualquer e *indeterminada*: nunca o veloz Aquiles alcançará a tartaruga preguiçosa, pois, como a distância que os separa consiste numa série infinita de pontos distintos uns dos outros, Aquiles nunca acabará de atingir pontos que a tartaruga já terá deixado para trás. O terceiro argumento (a “flecha”) pressupõe, além de uma decomposição do espaço real em pontos geométricos, uma decomposição semelhante do tempo em *instantes* indivisíveis: uma flecha não pode atingir seu alvo por deslocamento em relação ao lugar, uma vez que ela estará ocupando um espaço igual a si mesma em cada um dos instantes de seu trajeto, e que uma série de imobilidades, mesmo infinita, nunca fará um movimento: “O móvel não se move nem no espaço em que está nem no espaço em que não está” (Diels, B 4). Um quarto argumento, mais obscuro, (o “estádio”) 441 pode ser assim resumido: suponhamos 3 massas A, B e C separadas por igual distância, 1; a massa A está em repouso, e as massas B e C, situadas de um lado e de outro de A, movem-se uma em direção à outra em velocidade igual, de tal modo que se encontram junto à massa A. Seríamos levados à seguinte contradição: B transporia a distância 1 em dado tempo  $t$  e também na metade  $t/2$  desse tempo – em que  $t$  e  $t/2$  são, respectivamente, os tempos que B leva para ladear, respectivamente, A e C (o paralogismo, observa Aristóteles, reside no fato de Zenão tratar da mesma maneira o movimento relativo de duas massas, ambas em movimento (= B em relação a C) e o de uma massa em movimento cruzando uma massa

em repouso (= B em relação a A). Zenão teria tido como discípulo o sofista Górgias. Houve quem visse sua influência em Demócrito, em Anaxágoras e até em Platão, que em suas especulações cosmogônicas esbarraram nos problemas do infinitamente pequeno.

• H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Vol. I, 4, A, 1922; H. D. P. Lee, *Zeno of Elea*, Cambridge, 1936; M. Untersteiner, *Zenone*, Florença, 1963.

⇒ P. Tannery, Le concept scientifique du continu: Zénon e G. Cantor, in *Revue philosophique*, 1885; L. Lachelier, Sur les deux derniers arguments de Z. d'Elée contre l'exis-

tence du mouvement, *Rev. Métaph. et Morale*, 1910; V. Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1912; A. Koyré, Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxien, in *Jahrb. f. Philos. u. phänomenol. Forsch.*, 1922, reimp. in *Etudes de la pensée philosophique*, Gallimard, 1971; H. Fraenkel, Zeno of Elea's Attacks on Plurality, in *Amer. Jour. Philol.*, vol. 63, 1942; A. Ushenko, Zeno's paradoxes, in *Mind*, 1946, LX; J. Zafiropoulos, *L'école éléate*, Paris, 1950; A. Grünbaum, *Modern Science and Zeno's Paradoxes*, Middletown, Conn., 1967; C. Ramnoux, *Parménide et ses successeurs immédiats*, Le Rocher, 1979; M. Caveing, *Zénon d'Elée. Prolegomènes aux doctrines du continu*, Vrin, 1982.

Jean SALEM





# BIBLIOGRAFIA EM PORTUGUÊS

Esta bibliografia inclui as obras dos filósofos apresentados neste dicionário publicadas em língua portuguesa até a presente data, complementando assim as informações bibliográficas contidas nos verbetes sobre as publicações na língua original em que foram escritas e em francês – língua original do dicionário. Por razões de espaço, no entanto, fomos obrigados a citar – quando havia diversas edições de uma mesma obra – apenas uma delas. Excepcionalmente foi citada uma segunda publicação quando se tratava de edição de valor reconhecido. Damos prioridade às edições mais recentes e, por serem as que melhor conhecemos, às da Editora Martins Fontes.

Em razão também do espaço, simplificamos certas citações. Assim, as obras publicadas nas coleções *Os Pensadores* e *Os Economistas*, da Abril Cultural, e *Grandes Cientistas Sociais*, da Ática, são referidas apenas pelo nome da coleção.

A citação do tradutor, infelizmente, pelas mesmas razões, precisou ser eliminada.

O EDITOR

## A

**ABELARDO**

*A história das minhas calamidades; Lógica para participantes.* Os Pensadores.

——— e Heloísa. *Correspondência de Abelardo e Heloísa.* SP, Martins Fontes, 89.

**ADORNO**

*Educação e emancipação.* RJ, Paz e Terra, 95.

*Filosofia da nova música.* SP, Perspectiva, 89.

*Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada.* SP, Ática, 93.

*Notas de literatura.* RJ, Tempo Brasileiro, 73.

*Palavras e sinais: modelos críticos 2.* Petrópolis, Vozes, 95.

*Prismas: crítica cultural e sociedade.* SP, Ática, 88.

*Teoria estética.* SP, Martins Fontes, 82.

*Textos escolhidos,* Os Pensadores.

*Theodor Adorno: sociologia,* org. de Gabriel Cohn. Grandes Cientistas Sociais.

——— *et al.* *Um mapa da ideologia,* org. de Slavoj Žižek. RJ, Contraponto, 96.

——— *et al.* *Teoria da cultura de massa,* intr., coment. e sel. de Luiz Costa Lima. RJ, Paz e Terra, [1982].

——— e Horkheimer, M. *Cultura e sociedade.* Lisboa, Presença, 70.

——— e Horkheimer, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos.* RJ, Zahar, 94.

——— e Horkheimer, M. (orgs.) *Temas básicos da sociologia.* SP, Cultrix, 73.

**AGOSTINHO, SANTO**

*A cidade de Deus (contra os pagãos).* Petrópolis, Vozes, 2000.

*A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã.* SP, Paulinas, 91.

*A graça, I.* SP, Paulus, 99.

*A trindade.* SP, Paulus, 94.

*A verdadeira religião.* SP, Paulinas, 87.

*A vida feliz.* SP, Paulinas, 93.

*A virgindade consagrada,* trad., intr., org. e notas de Nair de Assis Oliveira. SP, Paulinas, 91.

*As confissões.* RJ, Ediouro, [1993].

*Cartas a Proba e a Juliana.* SP, Paulinas, 87.

*Comentário da Primeira Epístola de São João.* SP, Paulinas, 89.

*Comentários aos salmos: salmos 101-150.* SP, Paulus, 98.

*Confissões.* Petrópolis, Vozes, 2000.

*Contra os acadêmicos: diálogos em três livros.* Coimbra, Atlântida, 57.

*Coração inquieto (textos de Santo Agostinho),* org. de Patricio Sciadini, trad. de Attilio Cancian. SP, Cidade Nova, 90.

*Diálogo sobre a felicidade.* Lisboa, Edições 70, 88.

*O cuidado devido aos mortos,* org., intr. e notas de Nair de Assis Oliveira. SP, Paulinas, 90.

*O livre arbítrio.* SP, Paulus, 94.

*O sermão da montanha,* org., intr. e notas de Nair de Assis Oliveira. SP, Paulinas, c. 92.

*Sobre a potencialidade da alma.* Petrópolis, Vozes, 97.

*Sobre o ensino / Os sete pecados capitais.* SP, Martins Fontes, 2000.

*Solilóquios.* SP, Paulinas, 93.

**ALEMBERT**

*Ensaio sobre os elementos da filosofia.* Campinas, Ed. da Unicamp, 94.

——— e Diderot, D. (dir.) *Enciclopédia ou Dicionário raciocinado das ciências, das artes e dos ofícios por uma sociedade de letrados* (discurso preliminar e outros textos). SP, Unesp, 89.

**ALTHUSSER**

*A favor de Marx.* RJ, Zahar, 79.

*A transformação da filosofia. Marx e Lênin perante Hegel.* SP, Mandacaru, 89.

*Análise crítica da teoria marxista.* RJ, Zahar, 67.

*Aparelhos ideológicos de Estado.* RJ, Graal, 92.

*Dialética e ciências sociais,* org. de Wanderley Guilherme dos Santos. RJ, Zahar, 67.

*Filosofia e filosofia espontânea dos cientistas.* Lisboa, Presença, 76.

*Freud e Lacan, Marx e Freud.* RJ, Graal, 91.

*Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado.* Lisboa, Presença, 80.

*Lenine e a filosofia.* Lisboa, Estampa, 70.

*Montesquieu: a política e a história.* Lisboa, Presença, 72.

*O futuro dura muito tempo seguido de Os fatos: autobiografias.* SP, Cia. das Letras, 92.

*Posições II.* RJ, Graal, 80.

*Posições.* RJ, Graal, 80.

*Resposta a John Lewis: a questão do humanismo.* Lisboa, Estampa, 73.

*Sobre a reprodução.* Petrópolis, Vozes, 99.

*Sobre o contrato social.* Lisboa, Iniciativas, 76.

*Sobre o trabalho teórico.* Lisboa, Presença, [s.d].

———, Balibar, E. e Establet, R. *Ler O capital*. RJ, Zahar, 79.

### ANAXÁGORAS

*Filósofos pré-socráticos*. SP, Martins Fontes, 97.

*Pré-socráticos*, sel. de José C. de Souza. Os Pensadores.

### ANAXIMANDRO

*Filósofos pré-socráticos*. SP, Martins Fontes, 1997.

Há textos de Anaximandro em: *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Petrópolis, Vozes, 99.

### ANSELMO DE CANTUÁRIA

*O gramático; Monólogo; Proslógio; A verdade*. Os Pensadores.

### APEL, KARL-OTTO

*Estudos de moral moderna*. Petrópolis, Vozes, 94.

*Transformação da filosofia*. SP, Loyola, 2001.

### ARENDT

*A crise da república*. SP, Perspectiva, 73.

*A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. RJ, Relume-Dumará, 93.

*Condição humana*. SP, Edusp, 81.

*Da revolução*. SP, Ática, 90.

*Da violência*. Brasília, UnB, 85.

*Dignidade da política*. RJ, Relume-Dumará, 93.

*Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. SP, Diagrama & Texto, 83.

*Entre amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy*, org. e intr. de Carol Brightman. RJ, Relume-Dumará, 95.

*Entre o passado e o futuro*. SP, Perspectiva, 92.

*Homens em tempos sombrios*. SP, Cia. das Letras, 99.

*Lições sobre a filosofia política de Kant*. RJ, Relume-Dumará, 94.

*O que é política?*. RJ, Bertrand Brasil, 99.

*O sistema totalitário*. Lisboa, Dom Quixote, 78.

*Origens do totalitarismo*. SP, Cia. das Letras, 98.

*Rahel Varnhagen*. RJ, Relume-Dumará, 94.

*Sobre a violência*. RJ, Relume-Dumará, 94.

### ARISTÓTELES

*A constituição de Atenas*. SP, Hucitec, 95.

*A ética*. RJ, Tecnoprint, 87.

*A política*. SP, Martins Fontes, 2000.

*Arte retórica e arte poética*. SP, Difusão Europeia do Livro, 65.

*Categorias*. Lisboa, Guimaraes, 94.

*Das categorias: organon*. SP, Maltese, 65.

*De anima* (livros I-III – trechos). Campinas, Unicamp, 99.

*Dos argumentos sofisticos; Poética; Tópicos: dos argumentos sofisticos*. Os Pensadores.

*Ética a Nicômacos*. Brasília, UnB, 92.

*Metafísica* (livros I e II). Os Pensadores.

*Organon: analíticos posteriores*. Lisboa, Guimaraes, 87.

*Organon: elencos sofisticos*. Lisboa, Guimaraes, 86.

*Organon: tópicos*. Lisboa, Guimaraes, 87.

*Poética*, in Aristóteles, Horácio e Longino. *A poética clássica*. SP, Cultrix, 97.

*Poética*. Porto Alegre, Globo, 66.

*Poética*. SP, Ars Poética, 93.

*Política*. Brasília, UnB, 88.

*República ateniense*. RJ, Mandalino & Molinari, [s.d.].

*Retórica das paixões*. SP, Martins Fontes, 2000.

*Retórica*. Lisboa; Imprensa Nacional, Casa da Moeda, [1998].

*Segredo dos Segredos*. Lisboa, Universidade, 60.

*Tratado da política*. Lisboa, Europa-América, 77.

### AUSTIN

*Sentido e percepção*. SP, Martins Fontes, 93.

———, Ryle, G. e Quine, W. *Ensaio*, sel. de Oswaldo Porchat de Assis Pereira da Silva. Os Pensadores.

## B

### BACHELARD, G.

*A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. SP, Martins Fontes, 89.

*A dialética da duração*. SP, Ática, 94.

*A filosofia do não; O novo espírito científico; A poética do espaço*, sel. de José Américo Motta Pessanha. Os Pensadores.

*A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. RJ, Contraponto, 96.

*A poética do espaço*. SP, Martins Fontes, 96.

*A psicanálise do fogo*. SP, Martins Fontes, 94.

*A terra e os devaneios da vontade: ensaios sobre a imaginação das forças*. SP, Martins Fontes, 91.

*A terra e os devaneios do repouso: ensaio sobre as imagens da intimidade.* SP, Martins Fontes, 90.

*Chama de uma vela.* RJ, Bertrand Brasil, 89.

*Epistemologia.* RJ, Zahar, 83.

*Fragmentos de uma poética do fogo*, org. e notas de Suzanne Bachelard. SP, Brasiliense, 90.

*Materialismo racional.* Lisboa, Edições 70, 90.

*O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento.* SP, Martins Fontes, 90.

*O direito de sonhar.* RJ, Bertrand Brasil, 94.

*O novo espírito científico.* RJ, Tempo Brasileiro, 85.

*Poética do devaneio.* SP, Martins Fontes, 96.

———, Auger, P. e Schoröding, E. *O homem perante a ciência.* Lisboa, Europa-América, 67.

———, Canguilhem, G., Foucault, M. e Miller, J.-A. *Epistemologia: teoria das ciências.* RJ, Tempo Brasileiro, 72.

### BACON, F.

*Ensaio.* Lisboa, Guimaraes & C., 52.

*Nova Atlântida; Novum organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza.* Os Pensadores.

### BAKUNIN

*Deus e o Estado.* SP, Cortez, 88.

*Federalismo, socialismo, antiteologismo.* SP, Cortez, 88.

*O anarquismo e a democracia burguesa.* SP, Global, 79.

*O socialismo libertário.* SP, Global, 79.

*Textos anarquistas*, sel. e notas de Daniel Guérin. Porto Alegre, L&PM, 99.

——— et al. *Educação libertária.* Porto Alegre, Artes Médicas, 89.

——— et al. *Os grandes escritos anarquistas*, intr. e sel. de George Woodcock. Porto Alegre, L&PM, 81.

### BARTHES

*A aventura semiológica.* SP, Martins Fontes, 2001.

*A câmara clara: nota sobre a fotografia.* RJ, Nova Fronteira, 89.

*Aula.* SP, Cultrix, 96.

*Crítica e verdade.* SP, Perspectiva, [1970].

*Elementos de semiologia.* SP, Cultrix, 99.

*Escritores, intelectuais, professores e outros ensaios.* Lisboa, Presença, 75.

*Fragmentos de um discurso amoroso.* RJ, Francisco Alves, 95.

*Incidentes.* RJ, Guanabara, 88.

*Literatura e semiologia: pesquisas semiológicas.* Petrópolis, Vozes, 72.

*Michelet.* SP, Cia. das Letras, 91.

*Mitologias.* RJ, Bertrand Brasil, 99.

*Mitologias.* RJ, Difel, 78.

*Novos ensaios críticos, seguidos de O grau zero da escritura.* SP, Cultrix, 86.

*O grão da voz.* RJ, Francisco Alves, 95.

*O grau zero da escrita.* SP, Martins Fontes, 2001.

*O óbvio e o obtuso: ensaios críticos III.* RJ, Nova Fronteira, 90.

*O prazer do texto.* SP, Perspectiva, 96.

*O rumor da língua.* SP, Brasiliense, 88.

*Racine.* Porto Alegre, L&PM, 87.

*Retórica da imagem.* SP, FAU, 69.

*Roland Barthes por Roland Barthes.* SP, Cultrix, 77.

*S/Z.* RJ, Nova Fronteira, 92.

*Sade, Fourier, Loyola.* SP, Secretaria de Estado da Cultura/Brasiliense, 90.

*Sistema da moda.* SP, Edusp – Nacional, 79.

*Sollers escritor.* RJ, Tempo Brasileiro; Fortaleza, Universidade Federal do Ceará, 82.

——— et al. *Análise estrutural da narrativa: pesquisas semiológicas.* Petrópolis, Vozes, 76.

——— et al. *Literatura e realidade (que é o realismo?).* Lisboa, Dom Quixote, 84.

——— et al. *Masculino, feminino, neutro: ensaios de semiótica narrativa.* Porto Alegre, Globo, 76.

### BATAILLE

*A experiência interior.* SP, Ática, 92.

*A literatura e o mal.* Porto Alegre, L&PM, 89.

*A parte maldita.* RJ, Imago, 75.

*Minha mãe.* SP, Brasiliense, 85.

*O azul do céu.* SP, Brasiliense, 86.

*O erotismo.* Porto Alegre, L&PM, 87.

*O padre C.* RJ, Relume-Dumará, 99.

*Teoria da religião.* SP, Ática, 93.

### BAUDRILLARD

*A arte da desapareição*, org. de Kátia Maciel. RJ, Ed. da UFRJ/Núcleo de Tecnologia da Imagem, 97.

*A sociedade de consumo.* RJ, Elfos, 95.

*A sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas.* SP, Brasiliense, 94.

*A transparência do mal: ensaio sobre os fenômenos extremos.* Campinas, Papirus, 96.

*A troca simbólica e a morte.* SP, Loyola, 96.

*América*. RJ, Rocco, 1986.  
*As estratégias fatais*. RJ, Rocco, 96.  
*Cool memories II: crônicas 1987-1990*. SP, Estação Liberdade, 96.  
*Cool memories: 1980-1985*. RJ, Espaço e Tempo, 92.  
*Da sedução*. Campinas, Papirus, 92.  
*Esquecer Foucault*. RJ, Rocco, 84.  
*O paroxista indiferente*. RJ, Pazulin, 99.  
*O sistema dos objetos*. SP, Perspectiva, 93.  
*Para uma crítica da economia política do signo*. RJ, Elfos, 95.  
*Partidos comunistas: os paraísos artificiais da política*. RJ, Rocco, 85.  
*Simulacros e simulação*. Lisboa, Relógio d'Água, 91.  
*Tela total: mito-ironias da era do virtual e da imagem*, org. e trad. de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre, Sulina, 97.  
 ——— e Moles, A. A. *Semiologia dos objetos*. Petrópolis, Vozes, 72.  
 ———, Morin, E. e Maffesoli, M. *A decadência do futuro e a construção do presente*. Florianópolis, Ed. da UFSC, 93.

**BAUMGARTEN**  
*Estética: a lógica da arte e do poema*. Petrópolis, Vozes, 93.

**BEAUVOIR, S.**  
*A cerimônia do adeus, seguido de Entrevistas com Jean-Paul Sartre: agosto-setembro de 1974*. RJ, Nova Fronteira, 83.  
*A convidada*. RJ, Nova Fronteira, 87.  
*A força da idade*. RJ, Nova Fronteira, 89.  
*A força das coisas*. RJ, Nova Fronteira, 95.  
*A mulher desiludida*. RJ, Nova Fronteira, 87.  
*A velhice*. RJ, Nova Fronteira, 90.  
*As belas imagens*. RJ, Nova Fronteira, 90.  
*Balanço final*. RJ, Nova Fronteira, 90.  
*Existencialismo e a sabedoria das nações*. [S.L.], Minotauro, 65.  
*Longa marcha*. SP, Ibrasa, 63.  
*Memórias de uma moça bem-comportada*. RJ, Nova Fronteira, 89.  
*Moral da ambigüidade*. RJ, Paz e Terra, 70.  
*O pensamento da direita, hoje*. RJ, Paz e Terra, 67.  
*O segundo sexo*. RJ, Nova Fronteira, 89.  
*Os mandarins*. RJ, Nova Fronteira, 83.  
*Quando o espiritual domina*. RJ, Nova Fronteira, 88.  
*Sob o signo da história*. SP, Difusão Européia do Livro, 65.

*Todos os homens são mortais*. RJ, Nova Fronteira, 89.

*Uma morte muito suave*. RJ, Nova Fronteira, 86.

———, Berger, Y. et al. *Que pode a literatura?* Lisboa, Estampa, 68.

#### BENJAMIN, W.

*A modernidade e os modernos*. RJ, Tempo Brasileiro, 75.

*Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. SP, Brasiliense, 97.

*Diário de Moscou*. SP, Cia. das Letras, 89.

*Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. SP, Cultrix/Edusp, 86.

*Haxixe*. SP, Brasiliense, 84.

*Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. SP, Brasiliense, 94.

*O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. SP, Iluminuras, 99.

*Obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*. RJ, Civilização Brasileira, 68.

*Obras escolhidas*. SP, Brasiliense, 87.

*Origem do drama barroco alemão*. SP, Brasiliense, 84.

*Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. SP, Summus, 84.

*Rua de mão única*. SP, Brasiliense, 97.

*Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Lisboa, Relógio d'Água, 92.

*Textos escolhidos*. Os Pensadores.

*Walter Benjamin: sociologia*, org. de Flávio R. Kothe, coord. de Florestan Fernandes. SP, Ática, 91.

——— e Adorno, T. *Sociologia da arte*. RJ, Zahar, 69.

——— Axelos, K. *Humanismo e comunicação de massa*. RJ, Tempo Brasileiro, 70.

——— e Scholem, G. *Correspondência*. SP, Perspectiva, 93.

#### BENTHAM

*Teoria das penas legais e tratado dos sofismas políticos*. SP, Cultura, 43.

*Teoria das penas legais*. SP, Logos, [s.d.].

*Tratado dos sofismas políticos*. SP, Logos, [s.d.].

*Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. Os Pensadores.

#### BERGSON

*As duas fontes da moral e da religião*. RJ, Zahar, 78.

*Cartas, conferências e outros escritos*, sel. de Franklin Leopoldo e Silva. Os Pensadores.

*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa, Edições 70, 88.

*Evolução criadora*. RJ, Zahar, 79.

*Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. SP, Martins Fontes, 90.

*O riso*. SP, Martins Fontes, 2001.

## **BERKELEY**

*Tratado sobre os princípios do conhecimento humano; Três diálogos entre Hílas e Filonous em oposição aos céticos e ateus*. Os Pensadores.

## **BLOCH, E.**

*Thomaz Munzer: teólogo da revolução*. RJ, Tempo Brasileiro, 73.

## **BOAVENTURA**

*Boaventura de Bagnoregio: escritos filosóficos-teológicos*. Porto Alegre, EDIPUCRS; Bragança Paulista, USF, 99.

*São Boaventura: obras escolhidas*, org. de Luis Antonio de Boni. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brind., 83.

## **BOÉCIO**

*A consolação da filosofia*. SP, Martins Fontes, 98.

## **BOEHME**

*A aurora nascente*. SP, Paulus, 98.

*A sabedoria divina: o caminho da iluminação*. SP, Attar, 94.

## **BOHR, NIELS**

*Física atômica e conhecimento humano: ensaios 1932-1957*. RJ, Contraponto, 96.

*Sobre a constituição de átomos e moléculas*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 69.

*Textos fundamentais da física moderna*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 89.

## **BOURDIEU**

*A dominação masculina*. RJ, Bertrand Brasil, 99.

*A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. SP, Edusp, 96.

*A economia das trocas simbólicas*. SP, Perspectiva, 92.

*As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. SP, Cia. das Letras, 96.

*Coisas ditas*. SP, Brasiliense, 90.

*Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. RJ, Zahar, 98.

*Desencantamento do mundo: estruturas eco-*

*nômicas e estruturas temporais*. SP, Perspectiva, 79.

*Escritos de educação*. Petrópolis, Vozes, 99.

*Liber I*, sel. e org. de Sérgio Miceli. SP, Edusp, 97.

*Lições da aula*. SP, Ática, 94.

*O campo econômico: a dimensão simbólica da dominação*, org. de Daniel Lins. Campinas, Papirus, 2000.

*O poder simbólico*. RJ, Bertrand Brasil, 2000.

*Ontologia política de Martin Heidegger*. Campinas, Papirus, 89.

*Pierre Bourdieu: sociologia*, org. de Renato Ortiz, Grandes Cientistas Sociais.

*Questões de sociologia*. RJ, Marco Zero, 83.

*Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, Papirus, 97.

*Sobre a televisão*, seguido de *A influência do jornalismo e Os jogos olímpicos*. RJ, Zahar, 97.

———, Chamboredon, J.-C. e Passeron, J.-C.

*A profissão de sociólogo: preliminares epistemológicos*. Petrópolis, Vozes, 2000.

——— et al. *A miséria do mundo*. Petrópolis, Vozes, 99.

——— et al. *Problemas do estruturalismo*. RJ, Zahar, 68.

——— e Haacke, H. *Libre-troca: diálogos entre ciência e arte*. RJ, Bertrand Brasil, 95.

——— Passeron, J.-C. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. RJ, Francisco Alves, 92.

——— e Thiollent, Michel. *A crítica metodológica, investigação social e enquete operária*. Polis, 87.

## **BRUNO, G.**

*A causa, o princípio e o uno*. SP, Nova Stella/ Instituto Italiano de Cultura, 88.

*Sobre o infinito, o universo e os mundos*. Os Pensadores.

## **BUBER**

*Do diálogo e do dialógico*. SP, Perspectiva, 82.

*Encontro – fragmentos autobiográficos*. Petrópolis, Vozes, 91.

*Eu e tu*. SP, Cortez & Moraes, 79.

*Histórias do rabi*. SP, Perspectiva, 67.

*Imagens do bem e do mal*. Petrópolis, Vozes, 92.

*O socialismo utópico*. SP, Perspectiva, 71.

*Sobre comunidade*. SP, Perspectiva, 87.

*Tesouro do hassidismo*. Jerusalém, Organização Sionista Mundial, 69.



## C

**CALVINO**

*As Institutas, ou Tratado da religião cristã.* SP, Casa Ed. Presbiteriana, 85.

Calvino, J. e Lutero, M. *Sobre a autoridade secular.* SP, Martins Fontes, 95.

*Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino, org., rev. e apres.* Petrópolis, Vozes, 2000.

**CAMPANELLA**

*A cidade do sol.* RJ, Ediouro [1992].

**CARNAP**

*Coletânea de textos.* Os Pensadores.

**CASSIRER**

*A filosofia das formas simbólicas*, vol. I. SP, Martins Fontes, 2001.

*A filosofia do iluminismo.* Campinas, Unicamp, 94.

*Ensaio sobre o homem.* SP, Martins Fontes, 94.

*Linguagem e mito.* SP, Perspectiva, 92.

*Mito do Estado.* RJ, Zahar, 76.

**CHOMSKY**

*A luta de classes.* Porto Alegre, ArTmed, 99.

*A minoria próspera e a multidão inquieta.* Brasília, Ed. UnB, 99.

*Ano 501: a conquista continua.* SP, Página Aberta, 93.

*Aspectos da teoria da sintaxe.* Os Pensadores.

*Banhos de sangue.* RJ, Difel, 76.

*Camelot: os anos Kennedy.* SP, Scritta, 93.

*Diálogos com Mitsou Ronat.* SP, Cultrix, 77.

*Estruturas sintáticas.* Lisboa, Edições 70, 80.

*Linguagem e mente: pensamentos atuais sobre antigos problemas.* Brasília, Ed. UnB, 98.

*Linguagem e pensamento.* Petrópolis, Vozes, 77.

*Linguística cartesiana.* Petrópolis, Vozes, 72.

*Novas e velhas ordens mundiais.* SP, Scritta, 96.

*Novas perspectivas linguísticas.* Petrópolis, Vozes, 73.

*O que o Tio Sam realmente quer.* Brasília, Ed. UnB, 99.

*Os caminhos do poder: reflexões sobre a natureza humana e a ordem social.* Porto Alegre, ArTmed, 98.

*Reflexões sobre a linguagem.* SP, Cultrix, 80.

*Regras e representações: a inteligência humana e seu produto.* RJ, Zahar, 81.

*Segredos, mentiras e democracia.* Brasília, Ed. UnB, 99.

——— e Blecua, J. M. *Revolução na lingüística; personalidade entrevistada: Avram Noam Chomsky.* RJ, Salvat, 81.

**CÍCERO**

*As catilinárias.* Lisboa, Edições 70, 90.

*As catilinárias: os quatro discursos contra catilina.* RJ, A. Antunes, [s.d.].

*Catão, o velho, ou Diálogo sobre a velhice.* Porto Alegre, EDIPUCRS, 98.

*Da amizade.* SP, Martins Fontes, 2001.

*Da república.* RJ, Ediouro, [1999].

*Da velhice.* SP, Cultrix, [1983].

*Das leis.* SP, Cultrix, 67.

*Diálogo sobre as divisões da oratória.* Uru-guaiana, M. Vieira Maciel, 98.

*Dos deveres.* SP, Martins Fontes, 99.

*In Catilinam orationes IV.* SP, Saraiva, 53.

*In Catilinam.* Braga, Livraria Cruz, 43.

*Obras.* SP, Cultura, 42.

*Orações.* RJ, Ediouro, [92].

*Sobre o destino.* SP, Nova Alexandria, 93.

*Sonho de Scipião.* SP, Revista dos Tribunais, 36.

*Tradução de Pro Archia e de Pro Marcello: texto latino, ordem direta, tradução justalinear e literária.* RJ, H. Antunes, 55.

*Tradução de Pro Archia: discurso de Cícero em defesa do poeta Aulo Licínio Arquias.* RJ, H. Antunes, 51.

*Três livros de Cícero sobre as obrigações civis traduzidos em língua portuguesa para uso do real collégio dos nobres.* RJ, Garnier, 10.

**COMTE**

*Apelo aos conservadores.* RJ, Sede Central da Igreja Positiva, 1899.

*Auguste Comte: sociologia.* Grandes Cientistas Sociais.

*Catecismo Positivista; ou sumária exposição da religião da humanidade.* Os Pensadores.

*Comte e Clotilde.* RJ, [s.n.], 36.

*Curso de filosofia positiva.* Os Pensadores.

*Discurso sobre o espírito positivo.* SP, Martins Fontes, 90.

*Discurso sobre o espírito positivo.* SP, Nova Cultural, 91.

*Importância da filosofia positiva.* Lisboa, Ed. Inquérito, 39.

*O espírito positivo.* Porto, Rés, s.d.  
*Opúsculos de filosofia social, 1819-1828.* Porto Alegre, Globo; SP, Edusp, 72.

*Tratado elemental de geometria analytica a duas e a três dimensões.* RJ, [s.n.], 1881.

### CONDILLAC

*Textos escolhidos.* Os Pensadores.

*Tratado das sensações.* Campinas, Ed. da Unicamp, 93.

### CONDORCET

*Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano.* Campinas, Ed. da Unicamp, 93.

*Methodo para aprender a contar com segurança e facilidade.* RJ, Nicolau Alves, 1883. (Obra póstuma.)

### CROCE

*A poesia, introdução à crítica e história da poesia e da literatura.* Porto Alegre, Faculdade de Filosofia, 67.

*Breviário de estética: aesthetica in nuce.* SP, Ática, 97.

*Breviário de esthética.* SP, Atena, [s.d.].

*História, pensamento e ação.* RJ, Zahar, 62.

*Materialismo histórico e economia marxista.* SP, Instituto Progresso Editorial, [48].

*Orientações: pequenos ensaios de philosophia política.* SP, Atena, [s.d.].

*O que é vivo e o que é morto na filosofia de Hegel.* Coimbra, Imprensa da Universidade, 33.

## D

### DARWIN

*A expressão das emoções no homem e nos animais.* SP, Cia. das Letras, 2000.

*A origem das espécies: esboço de 1842.* RJ, Clássicos Econômicos Newton, 96.

*A origem das espécies: ilustrada.* SP, Melhoramentos; Brasília, UnB, 82.

*A origem do homem e a seleção sexual.* SP, Hemus, 74.

*Autobiografia: 1809-1882.* RJ, Contraponto, 2000.

*O Beagle na América do Sul.* RJ, Paz e Terra, 96.

*O pensamento vivo de Darwin.* SP, Martins, 51.

*Origem do homem.* SP, Cultura Moderna, [s.d.].

*Seleção artificial.* Lisboa, Inquérito, 38.

*Viagem de um naturalista ao redor do mundo.* RJ, Brasil Ed., 37.

——— e Müller, F. *Dear Mr. Darwin: a intimidade da correspondência entre Fritz Müller e Charles Darwin*, org. de Cezar Zillig. [s.l.], 43 SA, 97.

### DELEUZE, G.

*A dobra: Leibniz e o barroco.* Campinas, Papirus, 2000.

*A filosofia crítica de Kant.* Lisboa, Edições 70, 94.

*Apresentação de Sacher-Masoch: o frio e o cruel.* RJ, Taurus, 83. (Está *A vênus das peles.*)

*Bergsonismo.* SP, Ed. 34, 99.

*Cinema 1: a imagem-movimento.* SP, Brasiliense, 85.

*Cinema 2: a imagem-tempo.* SP, Brasiliense, 90.

*Conversações, 72-1990.* RJ, Ed. 34, 92.

*Crítica e clínica.* SP, Ed. 34, 97.

*Diferença e repetição.* RJ, Graal, 88.

*Empirismo e subjetividade.* SP, Ed. 34, 2001.

*Espinoza e os signos.* Porto, Rés, [s.d.].

*Foucault.* SP, Brasiliense, 95.

*Lógica do sentido.* SP, Perspectiva, 88.

*Nietzsche e a filosofia.* RJ, Ed. Rio, 76.

*Para ler Kant.* RJ, Francisco Alves, 86.

*Proust e os signos.* RJ, Forense Universitária, 87.

——— e Guattari, F. *Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia.* RJ, Imago, 76.

——— e Guattari, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.* RJ, Ed. 34, 97.

——— e Guattari, F. *O que é a filosofia?* RJ, Ed. 34, 93.

### DEMÓCRITO

*Filósofos pré-socráticos.* SP, Martins Fontes, 97.

*Pré-socráticos.* Os Pensadores.

### DERRIDA

*A escritura e a diferença.* SP, Perspectiva, 71.

*A farmácia de Platão.* SP, Iluminuras, 97.

*A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl.* RJ, Zahar, 94.

*Do espírito.* Campinas, Papirus, 90.

*Enlouquecer o sujeito.* Cotia, Ateliê; SP, Ed. Unesp, 98.

*Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional.* RJ, Relume-Dumará, 94.

*Estados-da-alma da psicanálise*. SP, Escuta, 2001.

*Gramatologia*. SP, Perspectiva, 73.

*Khora*. Campinas, Papirus, 95.

*Limited inc*. Campinas, Papirus, 91.

*Mal de arquivo*. RJ, Relume-Dumará, 2001.

*Margens da filosofia*. Campinas, Papirus, 91.

*O olho da universidade*. SP, Estação Liberdade, 99.

*Paixões*. Campinas, Papirus, 95.

*Salvo o nome*. Campinas, Papirus, 95.

——— et al. *Limiares do contemporâneo: entrevistas, org., apres. e notas de Rogério da Costa*. SP, Escuta, 93.

——— e Foucault, M. *Três tempos sobre a história da loucura*, org. de Maria Cristina Franco Ferraz. RJ, Relume-Dumará, 2001.

## DESCARTES

*As paixões da alma*. SP, Martins Fontes, 98.

*Cartas; Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas e Paixões da alma*. Os Pensadores.

*Discurso do método*. Brasília, Ed. UnB, 98.

*Discurso do método*. SP, Martins Fontes, 96.

*Meditações metafísicas*. SP, Martins Fontes, 2000.

*Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas, CEMODECON/IFCH-Unicamp, 99.

*Obra escolhida*. RJ, Difel, 73.

*Princípios de filosofia*. SP, Centrinho de filosofia-USP, 71.

*Regras para a orientação do espírito*. SP, Martins Fontes, 99.

## DEWEY

*A arte como experiência; Experiência e natureza; Lógica: a teoria da investigação; Teoria da vida moral e Vida e educação*. Os Pensadores.

*A filosofia em reconstrução*. SP, Cia. Ed. Nacional, [1958].

*Como pensamos*. SP, Cia. Ed. Nacional, 79.

*Democracia e educação*. SP, Cia. Ed. Nacional, 79.

*Experiência e educação*. SP, Cia. Ed. Nacional, 79.

*Liberalismo, liberdade e cultura*. SP, Cia. Ed. Nacional, 70.

*Liberdade e cultura*. [s.l.], Revista Branca, [1953].

*Natureza humana e a conduta*. Bauru, Livraria Brasil, 56.

*Reconstrução em filosofia*. SP, Cia. Ed. Nacional, [59].

## DIDEROT

*A religiosa*. RJ, Ediouro, c. 94.

*Carta sobre os cegos para uso dos que vêem, e Adição à carta precedente; Diálogo entre d'Alembert e Diderot, e Continuação do diálogo; Dos autores e dos críticos; Paradoxo sobre o comediante; O sobrinho de Rameau; O sonho de d'Alembert e Suplemento à viagem de Bougainville*. Os Pensadores.

*Carta sobre os surdos-mudos para uso dos que ouvem e falam*. SP, Nova Alexandria, 93.

*Da interpretação da natureza e outros escritos*. SP, Iluminuras, 89.

*Discurso sobre a poesia dramática*. SP, Brasiliense, 86.

*Ensaio sobre a pintura*. Campinas, Papirus/Ed. da Unicamp, 93.

*Jacques, o fatalista, e seu amo*. SP, Nova Alexandria, 93.

*Jóias indiscretas*. SP, Global, [1986?].

*Obras filosóficas*. RJ, Ediouro, [1992].

——— et al. *Enciclopédia ou Dicionário raciocinado das ciências, das artes e dos ofícios por uma sociedade de letrados* (discurso preliminar e outros textos). SP, Unesp, 89.

———, Thomas, A. L. e Mme d'Épinay. *O que é uma mulher: um debate*. RJ, Nova Fronteira, 91.

## DILTHEY

*História da filosofia*. SP, Exposição do Livro, [s.d.].

*Leibniz e a sua época*. SP, Saraiva, 47.

*Sistema da ética*. SP, Ícone, 94.

## DIÓGENES LAÉRCIO

*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília, Ed. UnB, 88.

## DUNS ESCOTO

*Escritos filosóficos*. Os Pensadores.

Margalho, Pedro. *Escólios em ambas as lógicas à doutrina de S. Tomás, do subtil Duns Escoto e dos nominalistas*. Lisboa, Instituto de Alta Cultura Universidade de Lisboa, 1965.

## DURKHEIM

*As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. SP, Martins Fontes, 96.

*As regras do método sociológico*. SP, Martins Fontes, 95.

*As regras do método sociológico*. SP, Nacional, 95.

*Ciência social e a ação.* RJ, Difel, 70.  
*Da divisão do trabalho social.* SP, Martins Fontes, 95.

*Da divisão do trabalho social; As formas elementares da vida religiosa; As regras do método sociológico e O suicídio.* Os Pensadores.

*Educação e sociologia.* SP, Melhoramentos; RJ, Fename, 78.

*Émile Durkheim: sociologia,* org. de José Albertino Rodrigues, Grandes Cientistas Sociais.

*Evolução pedagógica.* Porto Alegre, Artes Médicas, 95.

*Lições de sociologia: a moral, o direito e o Estado.* SP, T. A. Queiroz, 83.

*O suicídio.* SP, Martins Fontes, 2000.

*Os grupos profissionais.* Lisboa, Inquérito, 40.

*Sociologia e filosofia.* RJ, Forense, 70.

*Sociologia e filosofia.* SP, Ícone, 94.

*Sociologia, pragmatismo e filosofia.* Porto, Rés, s.d.

## E

### ECKHART

*Mestre Eckhart, a mística de ser e de não ter,* coord. e intr. de Leonardo Boff. Petrópolis, Vozes, 83.

*O livro da divina consolação e outros textos seletos.* Petrópolis, Vozes, 99.

### EINSTEIN

*A teoria da relatividade especial e geral.* RJ, Contraponto, 99.

*Albert Einstein; o lado humano: rápidas visões colhidas em seus arquivos,* org. de Helen Dukas e Banesh Hoffmann, Brasília, Ed. UnB, c. 79.

*Assim falou Einstein,* compil. e ed. de Alice Capralice, intr. de Freeman Dyson. RJ, Civilização Brasileira, 98.

*Como vejo o mundo.* RJ, Nova Fronteira, 89.

*Einstein e o Brasil,* org. de Ildeu de Castro Moreira e Antonio August Passos Videira. RJ, Ed. UFRJ, 95.

*Escritos da maturidade.* RJ, Nova Fronteira, 94.

*Idéias de Einstein.* SP, Cultrix, 73.

*Notas autobiográficas.* RJ, Nova Fronteira, 90.

*O significado da relatividade,* com *A teoria relativista do campo não simétrico.* Coimbra, Arménio Amado, 84.

*Pensamento político e últimas conclusões,* sel. e pref. de Mário Schenberg. SP, Brasiliense, 83.

——— e Einstein-Maric, M. *Albert Einstein – Mileva Maric: cartas de amor,* org. de Jurgen Renn e Robert J. Schulmann. Campinas, Papyrus, 92.

——— e Infeld, L. *A evolução da física: o desenvolvimento das idéias desde os primitivos conceitos até a relatividade e as quanta.* SP, Cia. Ed. Nacional, 43.

——— e Infeld, L. *Evolução da física.* RJ, Zahar, 80.

——— e Lorentz, H. A. e Minkowski, H. *Princípio da relatividade.* Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 83.

### ELIAS

*A busca da excitação.* RJ, Difel, 92.

*A condição humana: considerações sobre a evolução da humanidade, por ocasião do quadragésimo aniversário do fim de uma guerra (8 de maio de 1985).* RJ, Bertrand Brasil; RJ, Difel, 91.

*A sociedade de corte.* Lisboa, Estampa, 95.

*A sociedade dos indivíduos.* RJ, Zahar, 97.

*Envolvimento e alienação.* RJ, Bertrand Brasil, 98.

*Introdução à sociologia.* Lisboa, Edições 70, 80.

*Mozart: sociologia de um gênio.* RJ, Zahar, 95.

*O processo civilizador,* vol. 2: *Formação do Estado e civilização.* RJ, Zahar, 98.

*O processo civilizador,* vol. 1: *Uma história dos costumes.* RJ, Zahar, 97.

*Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX.* RJ, Zahar, 97.

*Sobre o tempo.* RJ, Zahar, 98.

*Teoria simbólica.* Oeiras, Celta, 94.

——— e Scotson, J. L. *Os estabelecidos e os outsiders.* RJ, Zahar, 2000.

### EMPÉDOCLES

*Filósofos pré-socráticos.* SP, Martins Fontes, 97.

*Pré-socráticos,* sel. de José Cavalcante de Souza. Os Pensadores.

### ENGELS

*A origem da família, da propriedade privada e do Estado.* RJ, Bertrand Brasil, 2000.

*A questão da habilitação.* SP, Acadêmica, 88.

*A situação da classe trabalhadora na Inglaterra.* SP, Global, 88.

*Anti-Dühring.* RJ, Paz e Terra, 79.

- Cristianismo primitivo*, RJ, Laemmert, 69.
- Crítica ao programa de Erfurt*. Porto, Portu-  
calense, 1971.
- Dialética da natureza*. RJ, Paz e Terra, 91.
- Do socialismo utópico ao socialismo científi-  
co*. SP, Global, 89.
- Economia política*. Porto, Rés, [s.d.].
- Friedrich Engels; política*, Grandes Cientistas  
Sociais.
- Guerras camponesas na Alemanha*. SP, Gri-  
jalbo, 77.
- O papel do trabalho na transformação do ma-  
caco em homem*. SP, Global, 90.
- Princípios do comunismo*. RJ, Horizonte, 46.
- Revolução e contra-revolução na Alemanha*.  
Lisboa, Avante, 81.
- Socialismo utópico e socialismo científico*. SP,  
Atena, 1892.
- Temas de ciências humanas, 5: Friedrich  
Engels*. SP, Ciências Humanas, 79.
- , Lênin, V. I. e Marx, K., *Questão do  
partido*. SP, Kairós, 78.
- e Marx, K. *A ideologia alemã*. SP,  
Martins Fontes, 89.
- e Marx, K. *A sagrada família*. SP,  
Moraes, 87.
- e Marx, K. *Cartas filosóficas e ou-  
tros escritores*. SP, Grijalbo, 77.
- e Marx, K. *Karl Marx e Friedrich  
Engels: história*, org. de Florestan Fernandes et  
alii, Grandes Cientistas Sociais.
- e Marx, K. *Ludwig Feuerbach e o fim  
da filosofia clássica alemã e outros textos filosó-  
ficos*. Lisboa, Estampa, 75.
- e Marx, K. *Manifesto comunista*. RJ,  
Garamond, 98.
- e Marx, K. *Manifesto do partido co-  
munista*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- e Marx, K. *Obras escolhidas*. Lisboa,  
Avante, 82.
- e Marx, K. *Obras escolhidas*. RJ, Vi-  
tória, 61.
- e Marx, K. *Obras escolhidas*. SP,  
Alfa-Ômega, [s.d.].
- e Marx, K. *Princípios do comunismo  
e outros textos*. SP, Mandacaru, 90.
- e Marx, K. *Revolução espanhola*. RJ,  
Leitura, 66.
- e Marx, K. *Sindicalismo*, org. de A.  
Lozovskiaei. SP, Ched, 81.
- e Marx, K. *Sobre literatura e arte*. SP,  
Global, 80.

——— e Marx, K. *Textos filosóficos*. Lisboa,  
Presença, s.d.

——— e Marx, K. *Textos sobre educação e  
ensino*. SP, Moraes, 83.

——— e Marx, K. *Textos*. SP, Ed. Sociais, 75.

## EPICTETO

*Manual de Epiteto filósofo*. SP, Edições Cul-  
tura, [s.d.].

*Máximas e reflexões*. SP, Cultura Brasileira,  
[s.d.].

## EPICURO

*O epicurismo*. RJ, Ediouro, [1993].

## ERASMO

*Elogio da loucura*. SP, Martins Fontes, 90.

## EUCLIDES

*Elementos de Euclides: dos seis primeiros li-  
vros do undécimo e duodécimo da versão latina  
de Frederico Commandino adicionados e ilus-  
trados por Roberto Simsom*. Coimbra, Imprensa  
da Universidade, 1862.

*Elementos de geometria*. SP, Cultura, 45.

# F

## FEUERBACH, L.

*Essência do cristianismo*. Campinas, Papi-  
rus, 97.

*Preleções sobre a essência da religião*. Cam-  
pinas, Papyrus, 89.

*Princípios da filosofia do futuro e outros es-  
critos*. Lisboa, Edições 70, 88.

## FEYERABEND

*Adeus à razão*. Lisboa, Edições 70, 91.

*Contra o método*. RJ, Francisco Alves, 89.

*Matando o tempo: um autobiografia*. SP,  
Unesp, 96.

## FICHTE

*A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escri-  
tos*. Os Pensadores.

*Por uma universidade orgânica*, org. de João  
Cezar de Castro Rocha e Johannes Kretschmer.  
RJ, Eduerj, 99.

## FOUCAULT

*A arqueologia do saber*. RJ, Forense Univer-  
sitária, 2000.

*A mulher / os rapazes: da história da sexuali-  
dade*. RJ, Paz e Terra, 97.

- A ordem do discurso*. SP, Loyola, 96.
- A verdade e as formas jurídicas*. RJ, Nau/PUC – Dep. de Letras, 96.
- As palavras e as coisas*. SP, Martins Fontes, 2000.
- Ciência e saber*, org. de Roberto Machado. RJ, Graal, 81.
- Crise atual da medicina*. RJ, Escola de Saúde Pública, [s.d.].
- Doença mental e psicologia*. RJ, Tempo Brasileiro, 94.
- Em defesa da sociedade*. SP, Martins Fontes, 99.
- Estruturalismo e teoria da linguagem*, Petrópolis, Vozes, 71.
- Estruturalismo: antologia de textos teóricos*, sel. e intr. de Eduardo Prado Coelho. SP, Martins Fontes, 65.
- Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão: um caso de parricídio do século XIX*. RJ, Graal, 91.
- Foucault vivo*, org. de Ítalo A. Tronca. Campinas, Pontes Editores, 87.
- História da loucura na Idade Clássica*. SP, Perspectiva, 97.
- História da sexualidade*, vol. I: *A vontade de saber*. RJ, Graal, 99.
- História da sexualidade*, vol. II: *O uso dos prazeres*. RJ, Graal, 94.
- História da sexualidade*, vol. III: *O cuidado de si*. RJ, Graal, 85.
- Isto não é um cachimbo*. RJ, Paz e Terra, 89.
- Microfísica do poder*. RJ, Graal, 2000.
- Nietzsche, Freud e Marx: theatrum philosophicum*. SP, Princípio, 97.
- O nascimento da clínica*. RJ, Forense Universitária, 98.
- O pensamento do exterior*. SP, Princípio, 90.
- O que é um autor?*, [s.l.], Passagens, 97.
- Raymond Roussel*. RJ, Forense Universitária, 99.
- Resumo dos cursos do Collège de France*. RJ, Zahar, 97.
- Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes, 93.
- Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- FOURIER**
- Novo mundo industrial e societário e outros textos*. Porto, H. A. Carneiro, 73.

**FREGE**

*Lógica e filosofia da linguagem*. SP, Cultrix/Edusp, 78.

*Os fundamentos da aritmética: uma investigação lógico-matemática sobre o conceito do número; Sobre a justificação científica de uma conceitografia*. Os Pensadores.

*Os fundamentos da aritmética: uma investigação lógico-matemática acerca do conceito de número*. [s.l.], Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 92.

**FREUD, S.**

*Obras completas de Sigmund Freud*. RJ, Delta, [s.d.].

*Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, 24 vols. RJ, Imago, 90 (também em versão eletrônica 2.0, 2000).

*Sigmund Freud, Sandor Ferenczi, vol. 1, tomo 1: correspondência, 1908-1911*. RJ, Imago, 94.

*Sinopses da standard edition da obra psicológica completa de Sigmund Freud*, RJ, Salamandra, 79.

**FROMM**

*A arte de amar*. SP, Martins Fontes, 2000.

*A descoberta do inconsciente social*. SP, Manole, 92.

*A linguagem esquecida*. RJ, Zahar, 83.

*A missão de Freud: uma análise de sua personalidade e influência*. RJ, Zahar, 76.

*A revolução da esperança: por uma tecnologia humanizada*. RJ, Zahar, 84.

*Análise do homem*. RJ, Guanabara, 83.

*Anatomia da destrutividade humana*. RJ, Guanabara Koogan, 87.

*Caráter social de uma aldeia: um estudo sociopsicanalítico*. RJ, Zahar, 72.

*Conceito marxista do homem*. RJ, Zahar, 83.

*Crise da psicanálise: ensaios sobre Freud, Marx e psicologia social*. RJ, Zahar, 77.

*Da desobediência e outros ensaios*. RJ, Zahar, 84.

*Do amor à vida: palestras radiofônicas*. RJ, Zahar, 86.

*Do ter ao ser: caminhos e descaminhos do auto-conhecimento*. SP, Manole, 92.

*Dogma de Cristo e outros ensaios sobre religião, psicologia e cultura*. RJ, Zahar, 78.

*Espírito de liberdade: interpretação radical do velho testamento e de sua tradição*. RJ, Zahar, 81.

*Grandeza e limitações do pensamento de Freud*. RJ, Zahar, 80.



*Meu encontro com Marx e Freud.* RJ, Zahar, 79.

*O coração do homem: seu gênio para o bem e para o mal.* RJ, Zahar, 74.

*O medo à liberdade.* RJ, Guanabara, 86.

*Obras de Erich Fromm.* RJ, Guanabara, 83.

*Psicanálise da sociedade contemporânea.* RJ, Zahar, 83.

*Psicanálise e religião.* RJ, Livro Ibero-Americano, 66.

*Sobrevivência da humanidade.* RJ, Zahar, 75.

*Ter ou ser?.* RJ, Guanabara, c. 1987.

———, Marcuse, H. e Reich, W. *Psicanálise e sociedade.* Lisboa, Presença, 70.

———, Martino, R. e Suzuki, D. T. *Zen-budismo e psicanálise.* SP, Cultrix, 87.

## G

### GADAMER

*A atualidade do belo.* RJ, Tempo Brasileiro, 85.

*A razão na época da ciência.* RJ, Tempo Brasileiro, 83.

*Herança e futuro da Europa.* Lisboa, Edições 70, 98.

*O problema da consciência histórica.* RJ, Ed. FGV, 98.

*Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.* Petrópolis, Vozes, 99.

——— e Vogler, P. (orgs.) *Nova antropologia: o homem em sua existência biológica, social e cultural*, 7 vols. SP, E.P.U./Ed. da USP, 77.

### GALILEU

*A mensagem das estrelas.* RJ, Museu de Astronomia e Ciências Afins/[Salamandra], 87.

*Ciência e fé: cartas de Galileu sobre a questão religiosa.* RJ, Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 88.

*Diálogo dos grandes sistemas (primeira jornada).* Lisboa, Gradiva, 92.

*Duas novas ciências.* SP, Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, [s.d.].

*O ensaiador.* Os Pensadores.

### GEHLEN

*Alma na era da técnica: problemas de psicologia social na sociedade industrializada.* Lisboa, Livros do Brasil, [s.d.].

*Moral e hipermoral: uma ética pluralista.* RJ, Tempo Brasileiro, 84.

### GÓRGIAS

*Testemunhos e fragmentos.* Lisboa, Colibri, 93.

### GRAMSCI

*A questão meridional.* RJ, Paz e Terra, 87.

*Cadernos do cárcere.* RJ, Civilização Brasileira, 2001.

*Cartas do cárcere.* RJ, Civilização Brasileira, 91.

*Concepção dialética da história.* RJ, Civilização Brasileira, 91.

*Convite à leitura de Gramsci.* RJ, Achiamé, [1984].

*Gramsci: sobre poder, política e partido*, org. de Emir Sader. SP, Brasiliense, 92.

*Literatura e vida nacional.* RJ, Civilização Brasileira, 78.

*Maquiavel, a política e o Estado moderno.* RJ, Civilização Brasileira, 91.

*Novas cartas de Gramsci e algumas cartas de Piero Sraffa.* RJ, Paz e Terra, 87.

*Os intelectuais e a organização da cultura.* RJ, Civilização Brasileira, 91.

——— e Bordiga, A. *Conselhos de fábrica.* SP, Brasiliense, 82.

## H

### HABERMAS

*A crise de legitimação no capitalismo tardio.* RJ, Tempo Brasileiro, 94.

*Conhecimento e interesse.* RJ, Guanabara, 87.

*Consciência moral e agir comunicativo.* RJ, Tempo Brasileiro, 89.

*Dialética e hermenêutica.* Porto Alegre, L&PM, 87.

*Direito e democracia: entre facticidade e validade.* RJ, Tempo Brasileiro, 97.

*Habermas: sociologia*, org. de Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. Grandes Cientistas Sociais.

*Mudança estrutural da esfera pública.* RJ, Tempo Brasileiro, 84.

*O discurso filosófico da modernidade.* SP, Martins Fontes, 2000.

*Para a reconstrução do materialismo histórico.* SP, Brasiliense, 90.

*Passado como futuro.* RJ, Tempo Brasileiro, 93.

*Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. RJ, Tempo Brasileiro, 90.

*Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa, Edições 70, 94.

*Teoria da ação comunicativa*. SP, Martins Fontes (em preparação).

*Textos escolhidos*. Os Pensadores.

— e Inigo, E. L. *A filosofia, hoje: personalidade entrevistada: Jurgen Habermas*. RJ, Salvat, 80.

#### **HAECKEL**

*A origem do homem*. SP, Global, 89.

*Arquivos de desenhos de formas artísticas da natureza*. RJ, Ediouro, [1986].

*História da criação dos seres organizados segundo as leis naturais*. Porto, Lello, 61.

*Maravilhas da vida*. Porto, Chardron, 10.

*O monismo: laço entre a religião e a ciência, e Profissão de fé d'un naturalista*. Porto, Chardron Lello, 19.

*Os enigmas do universo*. Porto, Chardron, 26.

*Religião e evolução*. Porto, Lello, 47.

#### **HARTMANN, N.**

*A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 83.

#### **HEGEL**

*A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. SP, Moraes, 90.

*Como o senso comum compreende a filosofia*. RJ, Paz e Terra, 95.

*Curso de estética: o belo na arte*. SP, Martins Fontes, 96.

*Curso de estética: o sistema das artes*. SP, Martins Fontes, 97.

*Cursos de estética: vol. I*. SP, Edusp, 99.

*Cursos de estética: vol. II*. SP, Edusp, 2000.

*Discursos sobre educação*. Lisboa, Colibri, 94.

*Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, 1830, vol. 1: A ciência da lógica*. SP, Loyola, 95.

*Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, 1830, vol. II: A filosofia da natureza*. SP, Loyola, 97.

*Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, 1830, vol. III: A filosofia do espírito*. SP, Loyola, 95.

*Fenomenologia do espírito*. Os Pensadores.

*Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 2000.

*Filosofia da história*. Brasília, UnB, 95.

*Hegel: textos escolhidos*. RJ, Civilização Brasileira, 81.

*Introdução à história da filosofia*. RJ, Tecnoprint, 86.

*O sistema da vida ética*. Lisboa, Edições 70, 91.

*Prefácio*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 90.

*Princípios da filosofia do direito*. SP, Martins Fontes, 97.

*Propedêutica filosófica*. Lisboa, Edições 70, 89.

*Textos dialéticos*. RJ, Zahar, 69.

#### **HEIDEGGER**

*A constituição onto-teo-lógica da metafísica*. Santana do Livramento, [s.n.], 66.

*A origem da obra de arte*. Lisboa, Edições 70, 92.

*Caminho do campo*. SP, Duas Cidades, 69.

*Cartas sobre o humanismo*. SP, Moraes, 91.

*Cavalo azul*. SP, [s.n.], 70.

*Conferências e escritos filosóficos*. Os Pensadores.

*Da experiência do pensar*. Porto Alegre, Globo, 69.

*Determinação do ser do ente segundo Leibniz*. SP, Duas Cidades, 71.

*Hegel e os gregos*. SP, Duas Cidades, 71.

*Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos*. RJ, Relume-Dumará, 98.

*Introdução à metafísica*. RJ, Tempo Brasileiro, 87.

*Língua de tradição e língua técnica*. Lisboa, Vega, 95.

*O fim da filosofia ou a questão do pensamento*. SP, Duas Cidades, 72.

*Que é isto – a filosofia? Identidade e diferença*. SP, Duas Cidades, 71.

*Que é metafísica?*. SP, Duas Cidades, 89.

*Que é uma coisa? Doutrina de Kant dos princípios transcendentais*. Lisboa, Edições 70, 92.

*Ser e tempo*. Petrópolis, Vozes, 2000.

*Sobre a essência da verdade e a tese de Kant sobre o ser*. SP, Duas Cidades, 70.

*Sobre a essência do fundamento*. SP, Duas Cidades, 71.

*Sobre o humanismo*. RJ, [s.n.], 67.

*Sobre o problema do ser*. SP, Duas Cidades, 69.

*Todo nós... Ninguém: um enfoque fenomenológico do social*. SP, Moraes, 81.

**HEISENBERG**

*A imagem da natureza na física moderna.* Lisboa, Edições Livros do Brasil, 80.

*A parte e o todo: encontros e conversas sobre física, filosofia, religião e política.* RJ, Contraponto, 96.

*Física e filosofia.* Brasília, Ed. da UnB, 95.

———, Auger, P., Born, M. e Schrodinger, E. *Problemas da física moderna.* SP, Perspectiva, 69.

———, Dirac, P. A. M. e Salam, A. *A unificação das forças fundamentais: o grande desafio da física contemporânea.* RJ, Zahar, 93.

**HELVÉTIUS**

*Cartas sobre "O espírito das leis"; Do espírito.* Os Pensadores.

**HERÁCLITO**

*Fragmentos: origem do pensamento.* RJ, Tempo Brasileiro, 80. (Ed. bilingüe.)

Há textos de Heráclito em: *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito.* Petrópolis, Vozes, 99.

*Pré-socráticos*, sel. de José Cavalcante de Souza. Os Pensadores.

**HERDER**

*Também uma filosofia da história para a formação da humanidade: uma contribuição a muitas contribuições do século.* Lisboa, Antígona, 95.

**HOBBS**

*Behemoth ou O longo parlamento.* BH, Ed. da UFMG, 2001.

*Do cidadão.* SP, Martins Fontes, 98.

*Leviatã.* BH, Halifax, [1993].

*Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil.* Os Pensadores.

*Natureza humana.* Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, c.1983, 92.

——— et al. *A representação.* Brasília, Fundação Projeto Rondon/SESU, [87].

**HORKHEIMER**

*Autoridade e família.* Lisboa, Apáginastantas, 83.

*Eclipse da razão.* RJ, Labor do Brasil, 76.

*Teoria crítica: uma documentação.* SP, Perspectiva/Edusp, 90.

*Textos escolhidos.* Os Pensadores.

——— e Adorno, T. *Cultura e sociedade.* Lisboa, Presença, 70.

——— e Adorno, T. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos.* RJ, Zahar, 94.

——— e Adorno, T. (orgs.) *Temas básicos da sociologia.* SP, Cultrix, 73.

**HUME**

*Diálogos sobre a religião natural.* SP, Martins Fontes, 92.

*Ensaaios morais, políticos e literários; Investigação acerca do entendimento humano.* Os Pensadores.

*Ensaaios políticos.* SP, Ibrasa, 63.

*Escritos sobre economia.* Os Economistas. SP.

*Resumo de um tratado da natureza humana.* Porto Alegre, Paraula, 95.

*Sumário do tratado da natureza humana.* SP, Cia. Ed. Nacional, 75.

*Uma investigação sobre os princípios da moral.* Campinas, Ed. da Unicamp, 95.

**HUSSERL**

*A crise da humanidade europeia e a filosofia*, trad. de Urbano Zilles. Porto Alegre, EDIPUCRS, 96.

*A filosofia como ciência de rigor.* Coimbra, Atlântida, 52.

*A idéia da fenomenologia.* Lisboa, Edições 70, 90.

*Conferências de Paris.* Lisboa, Edições 70, 92.

*Filosofia como ciência de rigor.* Coimbra Ed., 75.

*Investigações lógicas: sexta investigação (elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento).* Os Pensadores.

*Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo.* Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 94.

*Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia.* Porto, Rés, [s.d.].

**J****JAKOBSON**

*Carta a Haroldo de Campos sobre a textura poética de Martin Codax;* Jakobson, R. e Helle, M. *A fonologia em relação com a fonética;* Jakobson, R. e Picchio, L. S. *Os oxímoros dialéticos de Fernando Pessoa.* Os Pensadores.

*Diálogos.* SP, Cultrix, 93.

*Fonema e fonologia (ensaaios).* RJ, Livraria Acadêmica, 72.

*Linguística e comunicação.* SP, Cultrix, 99.

*Lingüística. Poética. Cinema; Roman Jakobson no Brasil.* SP, Perspectiva, 70

*Poética em ação.* SP, Perspectiva/Edusp, 90.

——— *et al. Língua, discurso, sociedade.* SP, Global, 83.

### JAMES, W.

*Filosofia de William James: seleção de suas obras principais.* SP, Cia. Ed. Nacional, 43.

*Palestras pedagógicas.* SP, Augusto Siqueira, 17.

*Pragmatismo; Pragmatismo e outros textos.* Os Pensadores.

*Variedades da experiência religiosa.* SP, Cultrix, 91.

### JASPERS

*A bomba atômica e o futuro do homem: conferência radiofônica.* RJ, Agir, 58.

*Iniciação filosófica.* Lisboa, Guimarães, 60.

*Introdução ao pensamento filosófico.* SP, Cultrix, [1997].

*Psicopatologia geral.* RJ, Atheneu, 87.

*Razão e contra-razão no nosso tempo.* Lisboa, Minotauro, [s.d.].

*Situação espiritual do nosso tempo.* Lisboa, Moraes, 68.

## K

### KANT

*A paz perpétua e outros opúsculos.* Lisboa, Edições 70, 95.

*A religião nos limites da simples razão.* Lisboa, Edições 70, 92.

*Crítica da faculdade do juízo.* RJ, Forense, 95.

*Crítica da razão prática.* RJ, Ediouro, [92].

*Crítica da razão prática.* SP, Martins Fontes, 2001.

*Crítica da razão pura.* Os Pensadores.

*Da utilidade de uma nova crítica da razão pura (resposta a Eberhard).* SP, Hemus, 75.

*Doutrina do direito.* SP, Ícone, 93.

*Duas introduções à crítica do juízo,* org. de Ricardo Ribeiro Terra. SP, Iluminuras, 95.

*Fundamentação da metafísica dos costumes.* SP, Cia. Ed. Nacional, 64.

*Fundamentos da metafísica dos costumes.* RJ, Ediouro, [93].

*Idéia de uma história universal de um ponto*

*de vista cosmopolita,* org. de Ricardo R. Terra. SP, Brasiliense, 86.

*Lógica.* RJ, Tempo Brasileiro, 92.

*Manual dos cursos de lógica geral.* Uberlândia, Edufu, 98.

*O conflito das faculdades.* Lisboa, Edições 70, 93.

*Observações sobre o sentimento do belo e do sublime: ensaio sobre as doenças mentais.* Campinas, Papirus, 93.

*Os progressos da metafísica.* RJ, Elfos, 95.

*Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza.* Lisboa, Edições 70, 90.

*Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência.* Lisboa, Edições 70, 89.

*Sobre a pedagogia.* Piracicaba, Ed. Unimep, 99.

*Textos selecionados,* sel. de Marilena Chaui. Os Pensadores.

*Textos seletos.* Petrópolis, Vozes, 74.

### KELSEN

*A democracia.* SP, Martins Fontes, 93.

*A ilusão da justiça.* SP, Martins Fontes, 95.

*A justiça e o direito natural.* Coimbra, Arménio Amado, 79.

*Normas jurídicas e análise lógica: correspondência 1959-1965/Kelsen.* Klug, RJ, Forense, 84.

*O pacto do Atlântico e a carta das Nações Unidas.* RJ, FGV, 50.

*O problema da justiça.* SP, Martins Fontes, 93.

*O que é justiça?: a justiça, o direito e a política no espelho da ciência.* SP, Martins Fontes, 98.

*Teoria geral do direito e do Estado.* SP, Martins Fontes, 92.

*Teoria política do bolchevismo.* RJ, Clássica, [s.d.].

*Teoria pura do direito.* SP, Martins Fontes, 99.

### KIERKEGAARD

*Banquete: in vino veritas.* Lisboa, Guimarães, 53.

*Conceito de angústia.* SP, Hemus, 68.

*Das profundezas: preces.* SP, Paulinas, 90.

*Matrimônio.* RJ, Laemmert, 69.

*Migalhas filosóficas, ou Um bocado de filosofia de João Climacus.* Petrópolis, Vozes, 95.

*O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates.* Petrópolis, Vozes, 91.

*O desespero humano (doença até a morte); Diário de um sedutor; Temor e tremor.* Os Pensadores.

*Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor.* Lisboa, Edições 70, 86.

*Temor e tremor.* RJ, Ediouro, [93].

*Textos selecionados.* Curitiba, Univ. Federal do Paraná, 78.

*Tratado do desespero.* Brasília, Ed. Brasília, 69.

## KORSCH

*Marxismo e filosofia.* Porto, Afrontamento, 77.

## KUHN

*A estrutura das revoluções científicas.* SP, Perspectiva, 97.

*A tensão essencial.* Lisboa, Edições 70, 89.

*Revolução copernicana: a astronomia planetária no desenvolvimento do pensamento ocidental.* Lisboa, Edições 70, 90.

# L

## LABRIOLA

*Ensaio sobre o materialismo histórico.* SP, Atena, [s.d.].

*Sócrates.* RJ, Brasil Ed., 39.

## LEIBNIZ

*A Protogaea de G. W. Leibniz (1749): uma teoria sobre a evolução da Terra e a origem dos fósseis.* São Paulo, Plêiade/Fapesp, 97.

*Discurso de metafísica e outros textos; A monadologia; Novos ensaios sobre o entendimento humano.* Os Pensadores.

*Discurso sobre a teologia natural dos chineses.* Lisboa, Colibri, 91.

*Princípios de filosofia ou monadologia.* Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 87.

## LENIN

*A catástrofe iminente e os meios de a conjurar.* Coimbra, Centelha, 74.

*A democracia socialista soviética.* Moscou, Progresso, 80.

*A falência da II Internacional.* SP, Kairós, 79.

*A questão da constituinte.* Contagem, História, 79.

*A revolução proletária e o renegado Kautsky.* SP, Ciências Humanas, 79.

*Aliança da classe operária e do campesinato.* Moscou, Progresso, 83.

*As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo.* SP, Global, 88.

*Capitalismo e agricultura nos Estados Unidos.* SP, Brasil Debates, 80.

*Cartas íntimas.* RJ, Atlântida, 34.

*Cartas sobre tática.* Lisboa, Estampa, 78.

*Como iludir o povo: com os slogans de liberdade e igualdade.* SP, Global, 85.

*Cultura e revolução cultural.* RJ, Civilização Brasileira, 68.

*Despertar de Ásia.* Moscou, Progresso, [s.d.].

*Dois táticas da social-democracia na revolução democrática.* RJ, Vitória, 45.

*Esquerdismo: doença infantil do comunismo.* SP, Global, 89.

*Estado, ditadura do proletariado e poder soviético,* org. e trad. de Antonio Roberto Bertelli. BH, Oficina de Livros, 88.

*Ilusões constitucionalistas.* SP, Kairós, 85.

*Lenin no poder, 1917-1923: textos pós-revolução de V. I. Lenin.* Porto Alegre, L&PM, 79.

*Marx, Engels e marxismo.* RJ, Calvino, 45.

*Marxismo e revisionismo.* Porto, Portucalense, 71.

*Materialismo e empiro-criticismo: notas e críticas sobre uma filosofia reacionária.* RJ, Calvino, 46.

*O desenvolvimento do capitalismo na Rússia.* Os Economistas.

*O Estado e a revolução.* SP, Global, 87.

*O Estado e a revolução: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução.* SP, Hucitec, 87.

*O imperialismo: fase superior do capitalismo.* SP, Global, 91.

*O problema agrário.* Contagem, Aldeia Global, 78.

*O que é o marxismo?* Lisboa, Estampa, 73.

*O trabalho do Partido entre as massas: artigos e discursos.* SP, Ciências Humanas, 79.

*Obras escolhidas.* SP, Alfa-Ômega, 82.

*Os cadernos sobre a dialética de Hegel.* Lisboa, Minerva, 75.

*Passo em frente, dois passos atrás.* [s.l.], Nosso Tempo, 72.

*Problemas de política nacional e internacionalismo proletário.* Moscou, Progresso, [s.d.].

*Programa agrário da social-democracia na primeira revolução russa de 1905-1907.* RJ, Vitória, 80.

*Que fazer?: as questões palpitantes do nosso movimento.* SP, Hucitec, 86.

*Sobre a emancipação da mulher.* SP, Alfa-Ômega, 80.

*Sobre os sindicatos.* SP, Ciências Humanas, 79.  
*Tarefas da juventude na construção do socialismo,* in *As tarefas revolucionárias da juventude.* SP, Expressão Popular, 2000.

*Teses de abril, e Cartas de longe.* BH, Vega, 79.  
 ———, Engels, F. e Marx, K. *Questão do partido.* SP, Kairós, 78.

——— e Luxemburgo, R. *Partido de massas ou partido de vanguarda?: polêmica Rosa, Lenin.* SP, Ched, 81.

#### LEVINAS

*Da existência ao existente.* Campinas, Papi-rus, 98.

*Do sagrado ao santo.* RJ, Civilização Brasileira, 2001.

*Entre nós: ensaios sobre a alteridade.* Petrópolis, Vozes, 97.

*Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo.* Lisboa, Edições 70, 88.

*Humanismo do outro homem.* Petrópolis, Vozes, 93.

*Totalidade e infinito.* Lisboa, Edições 70, [s.d.].

*Transcendência e inteligibilidade.* Lisboa, Edições 70, 91.

#### LÉVI-STRAUSS

*A noção de estrutura em etnologia; Raça e história; Totemismo hoje.* Os Pensadores.

*A oleira ciumenta.* SP, Brasiliense, 86.

*Antropologia estrutural dois.* RJ, Tempo Brasileiro, 93.

*Antropologia estrutural.* RJ, Tempo Brasileiro, 89.

*As estruturas elementares do parentesco.* Petrópolis, Vozes, 82.

*Cor da pele influencia as idéias?.* SP, ECA-USP, 71.

*Crise moderna da antropologia.* SP, ECA-USP, 71.

*História de lince.* SP, Cia. das Letras, 93.

*Minhas palavras.* SP, Brasiliense, 91.

*Mito e significado.* Lisboa, Edições 70, 89.

*O cru e o cozido: mitológicas.* SP, Brasiliense, 91.

*O olhar distanciado.* Lisboa, Edições 70, 86.

*O pensamento selvagem.* Campinas, Papi-rus, 89.

*Olhar escutar ler.* SP, Cia. das Letras, 97.

*Saudades de SP.* SP, Instituto Moreira Salles/Cia. das Letras, 98.

*Saudades do Brasil.* SP, Cia. das Letras, 99.

*São Paulo de Lévi-Strauss: fotografias.* SP, Instituto Moreira Salles, 96.

*Supysaua.* RJ, Vecchi, 70.

*Totemismo hoje.* Petrópolis, Vozes, 75.

*Tristes trópicos.* SP, Cia. das Letras, 98.

*Via das máscaras.* SP, Presença, 79.

——— e Eribon, D. *De perto e de longe.* RJ, Nova Fronteira, 90.

——— et al. *Mito e linguagem social (ensaios de antropologia estrutural).* RJ, Tempo Brasileiro, 70.

#### LOCKE

*Carta acerca da tolerância; Ensaio acerca do entendimento humano; Segundo tratado sobre o governo.* Os Pensadores.

*Dois tratados sobre o governo.* São Paulo, Martins Fontes, 98.

#### LÖWITH

*O sentido da história.* Lisboa, Edições 70, 91.

#### LUCRÉCIO

*Da natureza,* in *O epicurismo.* RJ, Edíouro, [93].

#### LUHMANN

*Legitimação pelo procedimento.* Brasília, UnB, 80.

*O amor como paixão: para a codificação da intimidade.* RJ, Bertrand Brasil; RJ, Difel, 91.

*Poder: pensamento político.* Brasília, Ed. UnB, 85.

*Sociologia do direito I.* RJ, Tempo Brasileiro, 83.

*Sociologia do direito II.* RJ, Tempo Brasileiro, 85.

#### LUKÁCS

*Carta sobre o stalinismo.* SP, Grijalbo, 77.

*Ensaio sobre literatura,* coord. de Leandro Konder. RJ, Civilização Brasileira, [1965].

*Estrutura de classes e estratificação social.* RJ, Zahar, 69.

*Existencialismo ou marxismo?* SP, Ciências Humanas, 79.

*Georg Lukács: sociologia.* Grandes Cientistas Sociais.

*História e consciência de classe.* SP, Martins Fontes. Em preparação.

*Introdução a uma estética marxista: sobre a particularidade como categoria da estética.* RJ, Civilização Brasileira, 70.

*Marxismo e teoria da literatura,* sel. e trad. de Carlos Nelson Coutinho. RJ, Civilização Brasileira, [68].

*Ontologia do ser social: os princípios ontoló-*



*gicos fundamentais de Marx*. SP, Ciências Humanas, 79.

*Realismo crítico hoje*. Brasília, Coordenação, 69.

*Realismo e existencialismo*. Lisboa, Arcádia, [s.d.].

*Temas de ciências humanas*. SP, Ciências Humanas, 78.

*Teoria do romance*. Lisboa, Presença, [s.d.].

———, Bloch, E., Brecht, B. e Eisler, H. *Realismo, materialismo, utopia*. Lisboa, Moraes, c. 1978.

——— e Schaff, A. *Sobre o conceito de consciência de classe*. Porto, Escorpião, 73.

### LUTERO

*Catecismo menor*. São Leopoldo, Sinodal, 97.

*Da liberdade cristã*. São Leopoldo, Sinodal, 79.

*Da liberdade do cristão: prefácios à Bíblia*. SP, Unesp, 98.

*Dez sermões sobre o Credo*. São Leopoldo, Sinodal, 87.

*Do cativeiro babilônico da Igreja: um prelúdio*. São Leopoldo, Sinodal, 82.

*Escritos seletos de Martinho Lutero*, Tomás Müntzer e João Calvino, org., rev. e apres. de Luis Alberto de Boni, trad. de Ilson Kayser, Martin N. Dreher, Helberto Michel, Arno F. Steltzer e Sabatini Lalli. Petrópolis, Vozes, 2000.

*O louvor de Maria: o Magnificat*. Porto Alegre, Concórdia; São Leopoldo, Sinodal, 99.

*Obras selecionadas*. Porto Alegre, Concórdia; São Leopoldo, Sinodal, [s.d.].

*Os catecismos*. Porto Alegre, Concórdia; São Leopoldo, Sinodal, 83.

*Pelo Evangelho de Cristo: obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma*. Porto Alegre, Concórdia; São Leopoldo, Sinodal, 84.

*Querido Deus!: coletânea de orações*, sel. e trad. de Martin N. Dreher. São Leopoldo, Sinodal, 93.

*Sobre a autoridade secular*. SP, Martins Fontes, 95.

### LUXEMBURGO

*A crise da social-democracia*. Lisboa, Presença, 74.

*A questão nacional e a autonomia*. BH, Oficina de Livros, 88.

*A revolução russa*. Petrópolis, Vozes, 91.

*Acumulação do capital: contribuição ao estudo econômico do imperialismo*. Os Economistas.

*Camarada e amante: cartas de Rosa Luxemburgo a Leo Jogiches*. RJ, Paz e Terra, 83.

*Greve de massas, partido e sindicatos (1906)*. SP, Kairós, 79.

*Reforma ou revolução?* SP, Expressão Popular, 99.

*Reforma social ou revolução? e outros textos*. Porto, Escorpião, 75.

*Reforma, revisionismo e oportunismo*. RJ, Civilização Brasileira, 75.

——— e Lenin, V. I. *Partido de massas ou partido de vanguarda?: polêmica Rosa, Lenin*. SP, Ched, 81.

——— e Marx, K. *Cooperativismo e socialismo*. Coimbra, Centelha, 79.

### LYOTARD

*A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro, José Olympio, 98.

*Assinado, Malraux*. RJ, Record, 98.

*Fenomenologia*. RJ, Difel, 67.

*Heidegger e os judeus*. Petrópolis, Vozes, 94.

*Lições sobre a analítica do sublime*. Campinas, Papius, 93.

*Moralidades pós-modernas*. Campinas, Papius, 96.

*O inumano: considerações sobre o tempo*. Lisboa, Estampa, 90.

*O pós-moderno explicado às crianças: correspondência 1982-1985*. Lisboa, Dom Quixote, 93.

## M

### MAIMÔNIDES

*613 mandamentos*. SP, Nova Arcadia, 91.

*A epístola do Iêmen*. SP, Maayanot, 96.

*Comentário da Mishná: ética dos pais Sanhedrin*. SP, Maayanot, 93.

*Epístolas*. SP, Maayanot, 93.

*Excertos sobre profecia & as leis dos reis*. SP, Maayanot, 96.

*Mishne Tora: o livro da sabedoria*. RJ, Imago, 92.

*Oito capítulos: introdução à ética dos pais*. SP, Maayanot, 92.

*Tratado sobre a ressurreição*. SP, Maayanot, 94.

### MANNHEIM

*Diagnóstico de nosso tempo*. RJ, Zahar, 67.

*Homem e a sociedade: estudos sobre a estrutura social moderna*. RJ, Zahar, 62.

- Ideologia e utopia*. RJ, Guanabara, 86.
- Karl Mannheim: sociologia*, org. de Marialice Mencarini Foracchi. Grandes Cientistas Sociais. *Liberdade, poder e planificação democrática*. SP, Mestre Jou, 72.
- Sociologia da cultura*. SP, Perspectiva, 74.
- Sociologia sistemática: uma introdução ao estudo da sociologia*. SP, Pioneira, 62.
- , Merton, R. e Mills, C. W. *Sociologia do conhecimento*, org. de Antonio Roberto Bertelli, Moacir G. Soares Palmeira e Otávio Guilherme Velho. RJ, Zahar, 67.
- e Stewart, W. A. C. *Introdução à sociologia da educação*. SP, Cultrix, 78.

#### MAQUIAVEL

- A arte da guerra, Belfagor, o arquidiabo e A vida de Castruccio Castracani*, Ed. UnB, 94.
- A mandrágora*. SP, Brasiliense, 94.
- Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília, UnB, 2000.
- Dez cartas, O príncipe*, org. e trad. de Sérgio Bath. Brasília, Ed. UnB, 92.
- Escritos políticos*. Os Pensadores. *História de Florença*. SP, Musa, 95.
- O príncipe*. RJ, Ediouro, 2000.
- O príncipe*. SP, Martins Fontes, 98.
- Três obras de Maquiavel: A vida de Castruccio Castracani, Belfagador o Arquidiabo, A armadilha de Sinigália*. SP, Danúbio, [2000].

#### MARCEL

- Os homens contra o homem*. Porto, Educação Nacional, [s.d.].
- Um homem de Deus: peça em 4 atos*. Petrópolis, Vozes, 64.
- Marcel, G. (ed.) *Revolução da esperança: rearmamento moral em ação*. RJ, José Olympio, 61.

#### MARCO AURÉLIO

- Manual de iniciação na vida do espírito*. Lisboa, Ática, 47. (Publicado com *Pensamentos*.)
- Meditações*. RJ, Tecnoprint, [86].
- Meditações*. Os Pensadores.

#### MARCUSE

- A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. RJ, Zahar, 82.
- Contra-revolução e revolta*. RJ, Zahar, 81.
- Cultura e sociedade*. RJ, Paz e Terra, 97.
- Dimensão estética*. SP, Martins Fontes, 77.
- Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. RJ, Guanabara, [s.d.].

- Humanismo socialista*. Lisboa, Edições 70, 65.
- Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*. RJ, Zahar, 72.
- Materialismo histórico e existência*. RJ, Guanabara, 68.
- O fim da utopia*, RJ, Paz e Terra, 69.
- Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. RJ, Saga, 69.
- Um ensaio para a libertação*. Lisboa, Bertrand, 77.
- , Fromm, E. e Reich, W. *Psicanálise e sociedade*. Lisboa, Presença, 70.
- , Moore, B. e Wolff, R. P. *Crítica da tolerância pura*. RJ, Zahar, 70.

#### MARX, K.

- O 18 brumário de Luis Bonaparte e cartas a Kugelmann*. RJ, Paz e Terra, 97.
- A burguesia e a contra-revolução*. SP, Ensaio, 87.
- A guerra civil na França*. SP, Global, 86.
- A liberdade de imprensa*. Porto Alegre, L&PM, 99.
- A origem do capital: a acumulação primitiva*. SP, Global, 89.
- A questão judaica*. SP, Moraes, 91.
- Acumulação do capital*. Porto, Publicações Escorpião, 74.
- As lutas de classes na França*. SP, Global, 86.
- Capítulo VI inédito de O capital: resultados do processo de produção imediata*. SP, Moraes, 85.
- Conseqüências sociais do avanço tecnológico*. SP, Edições Populares, 80.
- Contribuição para a crítica da economia política*. SP, Mandacaru, 89.
- Crítica da filosofia do direito de Hegel*. SP, Grijalbo, 77.
- Crítica do programa de Gotha*. RJ, Ciência e Paz, 84.
- Diferenças entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. SP, Global, s.d.
- Economia política e filosofia*. RJ, Melso, 63.
- Formações econômicas pré-capitalistas*. RJ, Paz e Terra, 81.
- Karl Marx: economia*, org. de Paul Singer; Grandes Cientistas Sociais.
- Karl Marx: sociologia*, org. de Octavio Ianni. SP, Ática, 96.
- Lutas de classes na França: 1848 a 1850*. RJ, Avante, 84.

*Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos; Para a crítica da economia política.* Os Pensadores.

*Manuscritos econômicos e filosóficos.* RJ, Zahar, 67.

*Miséria da filosofia: resposta à "filosofia da miséria" de Pierre-Joseph Proudhon.* RJ, Leitura, 65.

*O capital: crítica da economia política.* RJ, Bertrand Brasil, 94.

*O capital: crítica da economia política.* RJ, Civilização Brasileira, 98.

*O capital: crítica da economia política; Marx* (inclui: *Para a crítica da economia política; Salário, preço e lucro; O rendimento e suas fontes: a economia vulgar*). Os Economistas.

*Salário, preço e lucro.* SP, Global, 88.

*Sociedade e mudanças sociais.* Lisboa, Edições 70, 76.

*Teoria da mais-valia: os fisiocratas.* SP, Global, 79.

*Textos econômicos.* Lisboa, Estampa, 75.

*Trabalho assalariado e capital.* SP, Global, 87.

*Trechos escolhidos sobre economia política.* RJ, Calvino, 46.

*Trechos escolhidos sobre filosofia.* RJ, Calvino, 46.

*Troca, igualdade, liberdade.* SP, Ciências Humanas, 78.

——— e Engels, Friedrich. *A ideologia alemã.* SP, Martins Fontes, 89.

——— e Engels, Friedrich. *A sagrada família.* SP, Moraes, 87.

——— e Engels, Friedrich. *Cartas filosóficas e outros escritos.* SP, Grijalbo, 77.

——— e Engels, Friedrich. *Cartas filosóficas: o manifesto comunista de 1848.* SP, Moraes, 87.

——— e Engels, Friedrich. *Karl Marx e Friedrich Engels: história,* org. de Florestan Fernandes et alii; Grandes Cientistas Sociais.

——— e Engels, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã e outros textos filosóficos.* Lisboa, Estampa, 75.

——— e Engels, Friedrich. *Manifesto comunista.* RJ, Garamond, 98.

——— e Engels, Friedrich. *Manifesto do partido comunista.* Petrópolis, Vozes, 2000.

——— e Engels, Friedrich. *O manifesto comunista 150 anos depois,* org. de Daniel Aarão

Reis Filho. SP, Fundação Perseu Abramo; RJ, Contraponto, 98.

——— e Engels, Friedrich. *O manifesto comunista.* RJ, Paz e Terra, 96.

——— e Engels, Friedrich. *Obras escolhidas;* 3 vols. SP, Alfa-Ômega, [s.d.].

——— e Engels, Friedrich. *Princípios do comunismo e outros textos.* SP, Mandacaru, 90.

——— e Engels, Friedrich. *Revolução espanhola.* RJ, Leitura, 66.

——— e Engels, Friedrich. *Sindicalismo.* SP, Ched, 81.

——— e Engels, Friedrich. *Sobre literatura e arte.* SP, Global, 80.

——— e Engels, Friedrich. *Textos filosóficos,* Lisboa, Estampa, 75.

——— e Engels, Friedrich. *Textos filosóficos.* Lisboa, Presença, [s.d.].

——— e Engels, Friedrich. *Textos sobre educação e ensino.* SP, Moraes, 83.

——— e Engels, Friedrich. *Textos.* SP, Ed. Sociais, 75.

——— e Engels, Friedrich e Lênin, V. I. *Questão do partido.* SP, Kairós, 78.

——— e Luxemburgo, R. *Cooperativismo e socialismo.* Coimbra, Centelha, 79.

#### MERLEAU-PONTY, M.

*A natureza.* SP, Martins Fontes, 2000.

*As relações com o outro na criança.* BH, Secretaria de Estado de Governo e Coordenação Política – Coordenadoria de Apoio e Assistência à Pessoa Deficiente, 84.

*Ciências do homem e fenomenologia.* SP, Saraiva, 73.

*Elogio da filosofia.* Lisboa, Guimarães, 86.

*Estrutura do comportamento.* BH, Interlivros, 75.

*Fenomenologia da percepção.* SP, Martins Fontes, 99.

*Homem e a comunicação: a prosa do mundo.* RJ, Bloch, 74.

*Humanismo e terror.* RJ, Tempo Brasileiro, 68.

*Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos;* 2 vols. (vol. 1: Filosofia e linguagem; vol. 2: Psicossociologia e filosofia). Campinas, Papirus, 90.

*O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas.* Campinas, Papirus, 90.

*O visível e o invisível.* SP, Perspectiva, 92.

*Signos.* SP, Martins Fontes, 91.

*Textos selecionados.* Os Pensadores.

**MILL, J. S.**

*19 considerações sobre o governo representativo.* Brasília, UnB, 80.

*A lógica das ciências morais.* SP, Iluminuras, 99.

*Capítulos sobre o socialismo.* SP, Fundação Perseu Abramo, 2001.

*Considerações sobre o governo representativo.* Brasília, Ed. UnB, 81.

*Liberdade.* SP, Ibrasa, 63.

*Princípios de economia política: com algumas de suas aplicações à filosofia social,* 2 vols. Os Economistas.

*Sistema de lógica indutiva e dedutiva e outros textos.* Os Pensadores.

*A liberdade/Utilitarismo.* SP, Martins Fontes, 2000.

**MONTAIGNE**

*Os ensaios,* 3 vols. SP, Martins Fontes, 2000.

*Seleta dos ensaios de Montaigne,* 3 vols. RJ, José Olympio, 61.

*Sobre a vaidade.* SP, Martins Fontes, 98.

*Três ensaios* ("Do professorado", "Da educação das crianças", "Da arte de discutir"). Coimbra, Universidade, 33.

**MONTESQUIEU**

*Cartas persas.* SP, Paulicéia, 91.

*Cartas persas,* com um estudo de Abel Grenier. RJ, Livraria Garnier, 23.

*Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e da sua decadência.* SP, Saraiva, 97.

*Dissertação sobre a política dos romanos na religião por Montesquieu.* Niterói, Typ Nicteroy de M G S Rego, 1836.

*Grandeza e decadência dos romanos.* SP, Saraiva, 68.

*Grandeza e decadência dos romanos.* RJ, Francisco Alves, 37.

*O espírito das leis.* SP, Martins Fontes, 96.

*O espírito das leis.* Brasília, UnB, 95

**MOORE**

*Escritos filosóficos; Princípios éticos; Problemas fundamentais da filosofia.* Os Pensadores.

**MORE, SIRT.**

*Utopia.* SP, Martins Fontes, 99.

**MORRIS, C.**

*Fundamentos da teoria dos signos.* RJ, Eldorado Tijuca. SP, Ed. da USP, 76.

**N****NEWTON**

*Óptica.* SP, Edusp, 96.

*Óptica; O peso e o equilíbrio dos fluidos; Princípios matemáticos.* Os Pensadores.

*Principia: princípios matemáticos de filosofia natural.* SP, Nova Stella/Edusp, 90.

**NICOLAU DE CUSA**

*Visão de deus.* Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 88.

**NIETZSCHE**

*A filosofia na idade trágica dos gregos.* Lisboa, Edições 70; RJ, Elfos, 95.

*A gaia ciência.* RJ, Ediouro, [1993].

*A origem da tragédia.* SP, Moraes, [s.d.].

*Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.* SP, Cia. das Letras, 2000.

*Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém.* RJ, Bertrand Brasil, 95.

*Aurora.* Porto, Rés, 77.

*Breviário de citações: fragmentos e aforismos.* SP, Princípio, 96.

*Cinco prefácios: para cinco livros não escritos.* RJ, Sette Letras, 96.

*Crepúsculo dos ídolos, ou Como filosofar com o martelo.* RJ, Relume-Dumará, 2000.

*Da retórica.* Lisboa, Vega, 95.

*Despojos de uma tragédia: correspondência inédita.* Porto, Educação Nacional, 44.

*Ecce homo: como alguém se torna o que é.* SP, Cia. das Letras, 95.

*Ecce homo: como cheguei a ser o que sou.* SP, Brasil, [s.d.].

*Genealogia da moral: uma polêmica.* SP, Cia. das Letras, 99.

*Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres.* SP, Cia. das Letras, 2000.

*O anticristo: maldição do cristianismo.* RJ, Newton, 96.

*O caso Wagner.* SP, Cia. das Letras, 99.

*O livro do filósofo.* SP, Moraes, 87.

*O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo.* SP, Cia. das Letras, 98.

*Obras incompletas.* Os Pensadores. SP, Nova Cultural, c. 2000.

*Viandante e a sua sombra.* RJ, Tecnoprint, [86].

*Vontade de potência.* RJ, Ediouro, [1993].

## O

**OCKHAM**

*Brevilóquio sobre o principado tirânico.* Petrópolis, Vozes, 88.

*Lógica dos termos.* Porto Alegre, EDIPUCRS/USF, 99.

*Obras políticas.* Porto Alegre, EDIPUCRS/USF, 99.

*Seleção de textos.* Os Pensadores.

**ORTEGA Y GASSET**

*A desumanização da arte.* SP, Cortez, 91.

*A rebelião das massas.* SP, Martins Fontes, 87.

*Em torno a Galileu: esquema das crises.* Petrópolis, Vozes, 89.

*Estudos sobre o amor.* RJ, Livro Ibero-Americano, 60.

*História como sistema.* Brasília, UnB, 82. (Publicado com Mirabeau, o político.)

*Homem e a gente: intercomunicação humana.* RJ, Livro Ibero-Americano, 73.

*Idéia do teatro.* SP, Perspectiva, 78.

*Meditação sobre a técnica.* RJ, Instituto Liberal, 91.

*Meditações do Quijote.* SP, Livro Ibero-Americano, 67.

*Missão da universidade,* org. de Karl Erick Schollhammer. RJ, Eduerj, 99.

*Origem e epílogo da filosofia.* RJ, Livro Ibero-Americano, 63.

*Que é filosofia?* RJ, Livro Ibero-Americano, 84.

## P

**PAINÉ**

*Os direitos do homem: uma resposta ao ataque do Sr. Burke à Revolução Francesa.* Petrópolis, Vozes, 89.

*Senso comum, e A crise.* Brasília, Ed. da UnB, 82.

**PARMÊNIDES**

*O poema.* SP, GRD, 87.

*Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito.* Petrópolis, Vozes, 99.

**PARSONS, T.**

*O sistema das sociedades modernas.* SP, Pioneira, 84.

*Sociedades: perspectivas evolutivas e comparativas.* SP, Pioneira, 69.

*Sociologia política.* RJ, Zahar, 70.

——— (org.) *Sociologia americana: perspectivas, problemas, métodos.* SP, Cultrix, 70.

——— et al. *Sociologia política II*, org. de Maria Stella de Amorim. RJ, Zahar, 70.

**PASCAL**

*Pensamentos.* SP, Martins Fontes, 2000.

*Pensamentos.* RJ, Ediouro, [1993].

*Pensamentos sobre a política.* SP, Martins Fontes, 94.

**PEIRCE**

*Antologia filosófica*, sel. e trad. de Antônio Machuco Rosa. Lisboa, Imprensa Nacional, [1998].

*Escritos coligidos.* SP, Nova Cultural, 89.

*Semiótica.* SP, Perspectiva, 95.

*Semiótica e filosofia.* SP, Cultrix, 84.

**PIAGET**

*A construção do real na criança.* SP, Ática, 96.

*A epistemologia genética e pesquisa psicológica.* RJ, Freitas Bastos, 74.

*A equilibração das estruturas cognitivas: problema central do desenvolvimento.* RJ, Zahar, 76.

*A formação do símbolo na criança: imitação, jogo e sonho, imagem e representação.* RJ, LTC, [1990].

*A linguagem e o pensamento da criança.* SP, Martins Fontes, 93.

*A noção de tempo na criança.* RJ, Record, [s.d.].

*A situação das ciências do homem no sistema das ciências.* Lisboa, Bertrand, 73.

*As formas elementares da dialética.* SP, Casa do Psicólogo, 96.

*Biologia e conhecimento: ensaio sobre as relações entre as regulações orgânicas e os processos cognoscitivos.* Petrópolis, Vozes, 2000.

*Ensaio de lógica operatória.* SP, Globo/Edusp, 76.

*Epistemologia genética.* SP, Martins Fontes, 90.

*Estruturalismo.* RJ, Difel, 79.

*Estudos sociológicos.* RJ, Forense, 73.

*O juízo moral na criança.* SP, Summus, 94.

*O nascimento da inteligência na criança.* RJ, Guanabara, c.1987.

*O possível e o necessário*, 2 vols. (vol. 1: *Evolução dos possíveis na criança*; vol. 2: *Evolução dos necessários na criança*). Porto Alegre, Artes Médicas, 86.

- O raciocínio na criança*. RJ, Record, 67.
- Para onde vai a educação?* RJ, José Olympio, 96.
- Problemas de psicologia genética*. RJ, Forense, 73.
- Problemas gerais da investigação interdisciplinar e mecanismos comuns*. Lisboa, Bertrand, 73.
- Psicologia da inteligência*. RJ, Zahar, 83.
- Psicologia e epistemologia: por uma teoria do conhecimento*. RJ, Forense Universitária, 78.
- Psicologia e pedagogia*. RJ, Forense Universitária, 98.
- Representação do mundo na criança*. RJ, Record, 26.
- Sabedoria e ilusões da filosofia*. Os Pensadores.
- Seis estudos de psicologia*. RJ, Forense Universitária, 97.
- Sobre a pedagogia: textos inéditos*. SP, Casa do Psicólogo, 98.
- e Amann, M. *Fazer e compreender*. SP, Melhoramentos/Edusp, 78.
- e Blanchet, A. *A tomada de consciência*. SP, Melhoramentos/Edusp, 78.
- e Fraisse, P. (dir.) *Tratado de psicologia experimental*, 9 vols. RJ, Forense, 69.
- e Greco, P. *Aprendizagem e conhecimento*. RJ, Freitas Bastos, 79.
- e Inhelder, B. *Da lógica da criança à lógica do adolescente: ensaio sobre a construção das estruturas operatórias formais*. SP, Pioneira, 76.
- e Inhelder, B. *A origem da idéia do acaso da criança*. RJ, Record, [s.d.].
- e Inhelder, B. *A psicologia da criança*. RJ, Bertrand Brasil, 98.
- e Inhelder, B. *A representação do espaço na criança*. Porto Alegre, Artes Médicas, 93.
- e Inhelder, B. *Gênese das estruturas lógicas elementares*. RJ, Zahar, 83.
- e Inhelder, B. *Imagem mental na criança: estudo sobre o desenvolvimento das representações imagéticas*. Porto, Civilização, 77.
- e Inhelder, B. *Memória e inteligência*. RJ, Artenova; Brasília, Ed. UnB, 79.
- e Inhelder, B. *O desenvolvimento das quantidades físicas na criança: conservação e atomismo*. RJ, Zahar, 83.
- et al. *Abstração reflexionante: relações lógico-aritméticas e ordem das relações espaciais*. Porto Alegre, Artes Médicas, 95.
- et al. *Educar para o futuro*. RJ, FGV, 74.
- et al. *Problemas de psicolingüística*. SP, Mestre Jou, 73.
- , Katz, D., Inhelder, B. e Busemann, A. *Psicologia das idades: do nascimento à morte*. SP, Manole, 88.
- , Meylan, L. e Bovet, P. *Édouard Claparède: a escola sob medida*. RJ, Fundo de Cultura, 73.
- e Szeminska, A. *A gênese do número na criança*. RJ, Zahar, 81.
- PICO DELLA MIRANDOLA**
- A dignidade do homem*. São Paulo, Edições GRD, 88.
- PLATÃO**
- As Leis: incluindo Epinomis*. SP, Edipro, 99.
- A república*. Belém, Universidade Federal do Pará, 88.
- A república*. SP, Martins Fontes (em preparação).
- A república*. SP, Nova Cultural, c.1997.
- Alcibiades I e II*. Lisboa, Inquérito, [s.d.].
- Apologia de Sócrates*. RJ, Ediouro, [1995].
- Crátilo: diálogo sobre a justeza dos nomes*. Lisboa, Sá da Costa, 63.
- Criton*, in *O julgamento de Sócrates*. Brasília, Projeto Rondon/SESU, [1987].
- Defesa de Sócrates; Diálogos: Eutífron, Apologia de Sócrates, Criton, Fédon; O banquete, Fédon, Sofista, Político*. Os Pensadores.
- Diálogo sobre a justiça*. Lisboa, Inquérito, 39.
- Diálogos*. RJ, Ediouro, [1999].
- Diálogos*. Belém, Universidade Federal do Pará, 80.
- Diálogos*. SP, Cultrix, [1999].
- Diálogos*. SP, Melhoramentos, [s.d.].
- Diálogos: a república*. Porto Alegre, Globo, 64.
- Diálogos: Fédon; Sofista; Político*, 2 vols. Porto Alegre, Globo, 61.
- Diálogos: Mênon; Banquete; Fedro*. RJ, Globo, 62.
- Fédon*. Brasília, Ed. da UnB, 2000.
- Górgias ou a oratória*. RJ, Bertrand Brasil, 89.
- Hípias maior*. Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 85.
- Hípias menor*. Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 90.
- Lísias*. Brasília, Ed. UnB, 95.
- O banquete, ou Do amor*. RJ, Bertrand Brasil, 99.



*Protágoras*. Fortaleza, Edições UFC, 86.  
*Timeu, e Critias ou a Atlântida*. SP, Hemus, [1991].

### PLOTINO

*A alma, a beleza e a contemplação*. SP, Associação Palas Athena, 81.

*Do amor*. SP, Atena, 56.

*Do amor*. SP, Cultura Brasileira, [s.d.].

### PLUTARCO

*Alexandre e César: vidas comparadas*. RJ, Ediouro, [1993].

*As vidas dos homens ilustres*, 15 vols. SP, Américas, [s.d.].

*Como distinguir o bajulador do amigo*. SP, Scrinium, 97.

*Como escutar*. SP, Martins Fontes (em preparação).

*Como tirar proveito de seus inimigos, e Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*. SP, Martins Fontes, 97.

*Licurgo*. Lisboa, Inquérito, 38.

*Vida de Júlio César*. SP, Saraiva, 66.

*Vida dos homens illustres: Alexandre e César*. SP, Atena, 39.

*Vida dos homens illustres: Demóstenes e Cícero*. SP, Atena, 39.

*Vidas*. SP, Cultrix, [1983].

*Vidas paralelas*, 5 vols. SP, Paumape, 91.

### POPPER

*A lógica da pesquisa científica*. SP, Cultrix, [1998].

*A sociedade aberta e seus inimigos; Três concepções acerca do conhecimento humano*. Os Pensadores.

*Autobiografia intelectual*. SP, Cultrix, 86.

*Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*. SP, Edusp, 75.

*Conjecturas e refutações*. Brasília, Ed. UnB, 94.

*Em busca de um mundo melhor*. Lisboa, Fragmentos, 92.

*Lógica das ciências sociais*. Brasília, UnB, 78.

*Miséria do historicismo*. SP, Cultrix/Edusp, 80.

*O racionalismo crítico na política*. Brasília, UnB, 94.

*Pós-escrito à lógica da descoberta científica: o universo aberto*. Lisboa, Dom Quixote, 88.

*Realismo e o objectivo da ciência*. Lisboa, Dom Quixote, 87.

*Teoria dos quanta e o cisma na física*, trad. de

Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa, Dom Quixote, 92.

*Um mundo de propensões*. Lisboa, Fragmentos, [s.d.].

—— e Condry, J. *Televisão: um perigo para a democracia*. Lisboa, Gradiva, 95.

—— e Eccles, J. C. *O cérebro e o pensamento* (tít. or.: *The Self and its Brain*). Campinas, Papirus/Ed. da UnB, 92.

—— e Eccles, J. C. *O eu e seu cérebro* (tít. or.: *The Self and its Brain*). Campinas, Papirus, 95.

—— e Lorenz, K. *O futuro está aberto*. Lisboa, Fragmentos, [s.d.].

### PROTÁGORAS

*Pré-socráticos*, sel. de José Cavalcante de Souza. Os Pensadores.

### PROUDHON

*A propriedade é um roubo e outros escritos anarquistas*, sel. de Daniel Guérin. Porto Alegre, L&PM, 97.

*Pierre-Joseph Proudhon: política*. Grandes Cientistas Sociais. SP, Ática, 86.

*Proudhon*, sel. de Daniel Guérin. Porto Alegre, L&PM, 83.

### PUTNAM

*Razão, verdade e história*. Lisboa, Dom Quixote, 92.

## Q

### QUINE

*De um ponto de vista lógico; Relatividade ontológica e outros ensaios*. Os Pensadores.

*Filosofia da lógica*. RJ, Zahar, [s.d.].

*O sentido da nova lógica*. Ed. da UFPR, 96.

## R

### RAWLS

*Justiça e democracia*. SP, Martins Fontes, 2000.

*O direito dos povos*. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

*O liberalismo político*. SP, Ática, 2000.

*Uma teoria da justiça*. SP, Martins Fontes, 97.

**RICOEUR**

- A metáfora viva*. SP, Loyola, c. 2000.  
*Conflito das interpretações*. RJ, Imago, 78.  
*Da interpretação*. RJ, Imago, 77.  
*História e verdade*. RJ, Forense, 68.  
*Ideologia e utopia*. Lisboa, Edições 70, 91.  
*Interpretação e ideologias*. RJ, Francisco Alves, 90.  
*Leituras 1: em torno ao político*. SP, Loyola, 95.  
*Leituras 2: a região dos filósofos*. SP, Loyola, c.1996.  
*O discurso da ação*. Lisboa, Edições 70, 88.  
*O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas, Papirus, 88.  
*O si-mesmo como um outro*. Campinas, Papirus, 91.  
*Tempo e narrativa*. Campinas, Papirus, 94-97.  
*Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa, Edições 70, 87.  
 ——— et al. *Culturas e o tempo: estudos reunidos pela Unesco*. Petrópolis, Vozes, 75.

**RORTY**

- A filosofia e o espelho da natureza*. RJ, Relume-Dumará, 95.  
*Ensaio sobre Heidegger e outros*. RJ, Relume-Dumará, 99.  
*Objetivismo, relativismo e verdade: escritos filosóficos*. RJ, Relume-Dumará, 97.

**ROUSSEAU**

- As confissões de Jean-Jacques Rousseau*. RJ, Ediouro, [1992].  
*Carta a D'Alembert*. Campinas, Ed. da Unicamp, 93.  
*Carta a Voltaire sobre a providência*. Marília, UNESP – Faculdade de Educação, Filosofia, Ciências Sociais e Documentação, 88.  
*Considerações sobre o governo da Polónia e sua reforma projetada*. SP, Brasiliense, 82. (Edição bilingüe.)  
*Discurso sobre a economia política, e Do contrato social*. Petrópolis, Vozes, 96.  
*Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, precedido de Discurso sobre as ciências e as artes*. SP, Martins Fontes, 93.  
*Discurso sobre as ciências e as artes*. Os Pensadores.  
*Émile e Sophie, ou Os solitários*. Porto Alegre, Paraula, 94.  
*Emílio ou Da educação*. SP, Martins Fontes, 95.

*Ensaio sobre a origem das línguas*. Campinas, Ed. da Unicamp, 98.

*Julia, ou A nova Heloísa: cartas de dois amantes habitantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes*.

*O contrato social*. SP, Martins Fontes, 89.

*O contrato social: princípios de direito político*. RJ, Ediouro, 96.

*Obras*. Porto Alegre, Globo, 58.

*Os devaneios do caminhante solitário*. SP, Hucitec; Brasília, Ed. da UnB, 86.

*Projeto para a educação do senhor de Sainte-Marie*. Porto Alegre, Paraula, 94.

**RUSSELL**

- A conquista da felicidade*. SP, Cia. Ed. Nacional, 56.  
*A sociedade humana na ética e na política*. SP, Cia. Ed. Nacional, 56.  
*Abc da relatividade*. RJ, Zahar, 81.  
*Análise da matéria*. RJ, Zahar, 78.  
*Análise do espírito*. SP, Cia. Ed. Nacional, 58.  
*Autobiografia de Bertrand Russell, 1872-1914*. RJ, Civilização Brasileira, 67.  
*Autoridade e o indivíduo*. SP, Cia. Ed. Nacional, 77.  
*Caminhos para a liberdade: socialismo, anarquismo e sindicalismo*. RJ, Zahar, 77.  
*Ciência e a sociedade*. SP, Cia. Ed. Nacional, 55.  
*Conhecimento humano: sua finalidade e limites*. SP, Cia. Ed. Nacional, 58.  
*Da educação principalmente na primeira infância*. SP, Cia. Ed. Nacional, 69.  
*Delineamentos da filosofia*. RJ, Civilização Brasileira, [69].  
*Educação e ordem social*. SP, Cia. Ed. Nacional, 56.  
*Educação e sociedade*. Lisboa, Horizonte, 82.  
*Educação e vida perfeita*. SP, Cia. Ed. Nacional, 56.  
*Ensaio céltico*. RJ, Opera Mundi, 70.  
*Ensaio escolhido; Lógica e conhecimento*, col. Os Pensadores.  
*Ensaio impopulares*. SP, Cia. Ed. Nacional, 56.  
*Filosofia de Leibniz: uma exposição crítica*. SP, Cia. Ed. Nacional, 68.  
*História da filosofia ocidental*. SP, Cia. Ed. Nacional; Brasília, Ed. da UnB, 82.  
*História do pensamento ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein*. RJ, Ediouro, 2001.

*Introdução à filosofia matemática.* RJ, Zahar, 74.

*Liberdade e organização.* SP, Cia. Ed. Nacional, 59.

*Meu pensamento filosófico.* SP, Cia. Ed. Nacional, 60.

*Misticismo e lógica e outros ensaios.* RJ, Zahar, 77.

*Nosso conhecimento do mundo exterior: estabelecimento de um campo para estudos sobre o método científico em filosofia.* SP, Edusp, 66.

*O casamento e a moral.* SP, Cia. Ed. Nacional, 55.

*O elogio do lazer.* SP, Cia. Ed. Nacional, 57.

*O impacto da ciência na sociedade.* RJ, Zahar, 76.

*O melhor de Bertrand Russell: silhuetas satíricas*, sel. e intr. de Robert E. Egner. RJ, Bertrand Brasil, 2000.

*O poder: uma nova análise social.* Lisboa, Fragmentos, 93.

*Perspectiva científica.* SP, Cia. Ed. Nacional, 77.

*Porque não sou cristão e outros ensaios sobre religião e assuntos correlatos.* SP, Exposição do Livro, 72.

*Princípios de reconstrução social.* SP, Cia. Ed. Nacional, 58.

*Problemas da filosofia.* SP, Saraiva, 39.

*Realidade e ficção.* Lisboa, Europa-América, 65.

*Retratos de memória e outros ensaios.* SP, Cia. Ed. Nacional, 58.

——— e Dedijer. V. e Sartre, J.-P. *Os Estados Unidos no banco dos réus*, org. e trad. de Maria H. Kunher. RJ, Paz e Terra, 70.

## RYLE

*Dilemas.* SP, Martins Fontes, 93.

*Ensaio.* Os Pensadores.

*Introdução à psicologia: o conceito de espírito.* Lisboa, Moraes, 70.

## S

### SADE

*A filosofia na alcova ou os preceptores imorais.* SP, Iluminuras, 99.

*A verdade e outros textos.* Lisboa, Antiqua, 89.

*Ciranda dos libertinos.* SP, Max Limonad, 88.

*Contos libertinos.* SP, Imaginário, 97.

*História secreta de Isabel da Baviera: rainha da França.* Lisboa, Estampa, 77.

*Justine ou Os infortúnios da virtude.* RJ, Saga, 67.

*Os crimes do amor; e A arte de escrever ao gosto do público.* Porto Alegre, L&PM, 2000.

*O marido complacente: historietas, contos e exemplos.* Porto Alegre, L&PM, 97.

*O presidente ludibriado.* SP, Scrinium/Primeira Linha, 99.

### SARTRE

*A idade da razão.* RJ, Nova Fronteira, 89.

*A náusea.* RJ, Record, 96.

*A prostituta respeitosa: peça em um ato e dois quadros.* Campinas, Papirus, 92.

*A questão judaica.* SP, Ática, 95.

*A transcendência do ego.* Lisboa, Colibri, 94.

*As mãos sujas.* Lisboa, Europa-América, [1965].

*As palavras.* RJ, Nova Fronteira, 84.

*As troianas.* SP, Difusão Européia do Livro, 66.

*Caminhos da liberdade.* RJ, Difel, 63.

*Colonialismo e neocolonialismo: situações.* V. RJ, Tempo Brasileiro, 68.

*Com a morte na alma: os caminhos da liberdade III.* RJ, Nova Fronteira, 88.

*Diário de uma guerra estranha: a "drôle de guerre", novembro de 1939 – março de 1940.* RJ, Nova Fronteira, 83.

*Em defesa dos intelectuais.* SP, Ática, 94.

*Entre quatro paredes.* SP, Abril Cultural, 77.

*Esboço de uma teoria das emoções.* RJ, Zahar, 72.

*Estátuas volantes.* Lisboa, Inquérito, 41.

*Fantasma de Stalin.* RJ, Paz e Terra, 67.

*Freud, além da alma: roteiro para um filme.* RJ, Nova Fronteira, 87.

*Furacão sobre Cuba.* RJ, Ed. do Autor, 60.

*Mortos sem sepultura.* Lisboa, Presença, 65.

*Moscas.* Lisboa, Presença, 74.

*O Diabo e o bom Deus: três atos e onze quadros.* SP, Difusão Européia do Livro, 65.

*O existencialismo é um humanismo; A imaginação; Questão de método.* Os Pensadores.

*O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação.* SP, Ática, 96.

*O muro.* RJ, Nova Fronteira, 89.

*O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica.* Petrópolis, Vozes, 2001.

*Os dados estão lançados.* Campinas, Papirus, 95.

*Os seqüestrados de Altona.* Lisboa, Europa-América, [1963].

*Que é a literatura?* SP, Ática, 93.

*Questão de método.* SP, Difusão Européia do Livro, 72.

*Reflexões sobre o racismo; Reflexões sobre a questão judaica; Orfeu negro.* RJ, Difel, 68.

*Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara: filosofia marxista e ideologia existencialista.* RJ, Paz e Terra, 87. (Edição bilíngüe.)

*Situações II.* Lisboa, Europa-América, 68.

*Situações IV.* Lisboa, Europa-América, 72.

*Sursis.* RJ, Nova Fronteira, 88.

*Verdade e existência.* RJ, Nova Fronteira, 90.

———, Dedijer, V. e Russell, B. *Os Estados Unidos no banco dos réus*, org. e trad. de Maria H. Kunher. RJ, Paz e Terra, 70.

——— et al. *Marxismo e existencialismo: (controvérsia sobre a dialética).* RJ, Tempo Brasileiro, 66.

——— e Lévy, B. *A esperança agora: entrevistas de 1980.* RJ, Nova Fronteira, 92.

#### SAUSSURE

*Curso de lingüística geral.* SP, Cultrix, [2000].  
*Textos selecionados*, col. Os Pensadores.

#### SCHELER

*Da reviravolta dos valores.* Petrópolis, Vozes, 94.

*Modelos e líderes.* Curitiba, Champagnat, 98.

*Morte e sobrevivência.* Lisboa, Edições 70, 93.

*Visão filosófica do mundo* SP, Perspectiva, 86.

#### SCHELLING

*A essência da liberdade humana: investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas.* Petrópolis, Vozes, 91.

*Obras escolhidas*, sel. e trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. Os Pensadores.

#### SCHLEIERMACHER

*Hermenêutica: arte e técnica da interpretação.* Petrópolis, Vozes, 2000.

#### SCHLICK

*Coletânea de textos.* Os Pensadores.

#### SCHMITT

*A crise da democracia parlamentar.* SP, Scritta, 96.

*O conceito do político.* Petrópolis, Vozes, 92.

#### SCHOPENHAUER

*A arte de ser feliz.* SP, Martins Fontes, 2001.

*A arte de ter razão.* SP, Martins Fontes, 2001.

*A vontade de amar.* RJ, Ediouro, [1993].

*Aforismos sobre filosofia de vida.* RJ, Ediouro, c.1991.

*Crítica da filosofia kantiana.* Os Pensadores.

*Dores do mundo: o amor, a morte, a arte, a moral, a religião, a política, o homem e a sociedade.* RJ, Ediouro, [1993].

*Esboço de história da teoria do ideal e do real (dos parerga e paralipômena).* Coimbra, Atlântida, 48.

*Instinto sexual.* SP, Inedos, 51.

*Metafísica do amor/Metafísica da morte.* SP, Martins Fontes, 2000.

*Metafísica do amor: esboço sobre as mulheres (pensamentos e fragmentos).* SP, Cultura Moderna, [s.d.].

*Necessidade metafísica.* BH, Itatiaia, 60.

*O amor, as mulheres e a morte.* RJ, Vecchi, 43.

*O livre-arbítrio.* RJ, Ediouro, [1993].

*O mundo como vontade e como representação.* RJ, Ediouro, [1993].

*O pensamento vivo de Schopenhauer.* SP, Martins, 75.

*Parerga e paralipômena* (caps. V, VIII, XII, XIV. Os Pensadores.

*Sobre a filosofia universitária.* SP, Martins Fontes, 2001.

*Sobre livros e leitura.* Porto Alegre, Paraula, 93. (Edição bilíngüe.)

*Sobre o fundamento da moral.* SP, Martins Fontes, 95.

#### SCHRÖDINGER

*O que é vida?: o aspecto físico da célula viva; seguido de Mente e matéria; e Fragmentos autobiográficos.* São Paulo, Fundação Ed. da Unesp/Cambridge University Press, [2001].

———, Auger, P. e Bachelard, G. *Homem perante a ciência.* Lisboa, Europa-América, 67.

———, Auger, P., Born, M. e Heisenberg, W. *Problemas de física moderna.* SP, Perspectiva, 90.

#### SEARLE

*A redescoberta da mente.* SP, Martins Fontes, 97.

*Expressão e significado: estudos da teoria dos atos da fala.* SP, Martins Fontes, 95.

*Intencionalidade.* SP, Martins Fontes, 95.

*Mente, cérebro e ciência.* Lisboa, Edições 70, 87.

*O mistério da consciência.* RJ, Paz e Terra, 98.

*Os actos de fala: um ensaio de filosofia da linguagem.* Coimbra, Almedina, 81.

### SÊNECA

*Apocoloquiose do divino Claudio; Consolação a minha mãe Hélvia; Da tranqüilidade da alma e Medéia.* Os Pensadores.

*Aprendendo a viver.* SP, Martins Fontes (em preparação).

*As troianas = Troades.* SP, Hucitec, 97. (Edição bilingüe.)

*A vida feliz.* Campinas, Pontes, 91.

*Cartas consolatórias.* Campinas, Pontes, 92.

*Édipo.* BH, UFMG, 82.

*Fedra e Hipólito: tragédias de Eurípedes, Sêneca e Racine.* RJ, Agir, 85.

*Sobre a brevidade da vida.* SP, Nova Alexandria, 95. (Edição bilingüe.)

*Sobre a tranqüilidade da alma; Sobre o ócio.* SP, Nova Alexandria, 94. (Edição bilingüe.)

*Tratado sobre a clemência.* Petrópolis, Vozes, 90.

### SIMMEL

*Filosofia do amor.* São Paulo, Martins Fontes, 93.

*Georg Simmel: sociologia,* org. de Evaristo de Moraes Filho. Grandes Cientistas Sociais. SP, Ática, 83.

*Metrópole e a vida mental.* SP, FAU, 71.

*O fenômeno urbano.* RJ, Zahar, 73.

*Problemas fundamentais da filosofia.* Coimbra, Atlântida, 70.

### SMITH, A.

*A riqueza das nações.* SP, Martins Fontes (em preparação).

*A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas.* Os Economistas.

*Economia clássica: textos de Smith, Ricardo, Malthus.* RJ, Forense Universitária, 78.

*Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações.* Os Pensadores.

*Jogo do dinheiro.* RJ, Expressão e Cultura, 69.

*Papel-moeda.* RJ, Record, [1983].

*Supermoeda.* SP, Vértice, 86.

*Teoria dos sentimentos morais.* SP, Martins Fontes, 99.

### SPENCER

*Classificação das ciências.* RJ, Laemmert, 1900.

*Como elevar o nível intelectual de nossos jovens.* RJ, Tecnoprint, [89].

*Da liberdade à escravidão.* Lisboa, A. M. Teixeira, 04.

*Educação intelectual, moral e physica.* Porto, Alcino Aranha, [s.d.].

*Indivíduo e o Estado.* Salvador, Progresso, [s.d.].

*Justiça.* São Paulo, Francisco Alves, 47.

*Lei e causa do progresso.* Rio de Janeiro, Laemmert, 1889.

### SPENGLER

*A decadência do ocidente: esboço de uma morfologia da história universal.* RJ, Zahar, 82. (Ed. condensada por Helmut Werner.)

*Anos de decisão.* Porto Alegre, Meridiano, 41.

*O homem e a técnica: contribuição a uma filosofia da vida.* Porto Alegre, Meridiano, 41.

### SPINOZA

*Correspondência; Ética; Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto e Tratado político.* Os Pensadores.

*Ética.* SP, Ática, 60.

*Tratado político.* SP, Ícone, 94.

*Tratado sobre a reforma do entendimento.* Lisboa, Horizonte, 71.

*Tratado teológico-político.* Lisboa, Imprensa Nacional, 88.

### STRAUSS, D. F.

*Nova vida de Jesus.* Porto, Chardron, 07.

## T

### TAINE

*Da natureza e produção da obra de arte.* Lisboa, Inquérito, 40.

*Filosofia da arte na Itália.* SP, Educ/Imaginário, 92.

### TEILHARD DE CHARDIN

*Mundo, homem e Deus,* sel. e trad. de José Luiz Archanjo. SP, Cultrix, 86.

*O fenômeno humano.* SP, Cultrix, [1999].

*O meio divino: ensaio de vida interior.* SP, Cultrix, [1987].

*Sobre o amor.* RJ, Record, 69.

### TOCQUEVILLE

*A democracia na América:* vol. I – *Leis e costumes*, 98 e vol. II – *Sentimentos e opiniões*, 2000. SP, Martins Fontes.

*A emancipação dos escravos.* Campinas, Papirus, 94.

*Igualdade social e liberdade política.* SP, Nernman, 88.

*Lembranças de 1848: as jornadas revolucionárias em Paris.* SP, Cia. das Letras, 91.

*O antigo regime e a revolução.* Brasília, UnB, 97.

### **TOMÁS DE AQUINO**

*A pedra filosofal e a arte da alquimia.* [Florianoópolis], Letras Contemporâneas, 99.

*Compêndio de teologia.* Porto Alegre, EDIPUCRS, 96.

*Do governo dos príncipes ao rei de Cipro e do governo dos judeus à duquesa de Bradante.* SP, Anchieta, 46.

*Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino.* Petrópolis, Vozes, 97.

*Exposição sobre o Credo.* SP, Loyola, 81.

*O ente e a essência = De ente et essentia.* Petrópolis, Vozes, 95. (Edição bilingüe.)

*Seleção de textos,* col. Os Pensadores.

*Sobre a diferença entre a palavra divina e a humana.* SP, GRD, 93.

*Sobre o ensino (De magistro)/Os sete pecados capitais.* SP, Martins Fontes, 2001.

*Suma contra os gentios.* Porto Alegre, EST/Sulina/EDIPUCRS; Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 90-96.

*Suma teológica,* 11 vols. Porto Alegre, Sulina, 80.

*Suma teológica.,* SP, Siqueira, 47-62.

*Verdade e conhecimento: questões disputadas "sobre a verdade" e "sobre o verbo" e "sobre a diferença entre a palavra divina e a humana.* SP, Martins Fontes, 99.

### **TOYNBEE**

*A civilização posta à prova.* SP, Cia. Ed. Nacional, 53.

*A herança dos gregos.* RJ, Zahar, 84.

*A humanidade e a mãe-terra: uma história narrativa do mundo.* RJ, Guanabara, 87.

*A humanidade e a mãe-terra: uma história narrativa do mundo.* RJ, Zahar, 79.

*A sociedade do futuro.* RJ, Zahar, 79.

*América e a revolução mundial.* RJ, Zahar, 63.

*De leste a oeste: viagem ao redor do mundo.* SP, Ibrasa, 59.

*Desafio de nosso tempo.* RJ, Zahar, 68.

*Estudos de história contemporânea: A civilização posta à prova; e O mundo e o Ocidente.*

Brasília, Ed. UnB; SP, Cia. Ed. Nacional, 76.

*Experiências.* Petrópolis, Vozes, 70.

*Guerra e civilização.* Lisboa, Presença, 63.

*Helenismo: história de uma civilização.* RJ, Zahar, 83.

*História e a moral no Oriente Médio, a guerra atômica poderá vir do Oriente Médio.* RJ, Paralelo, 70.

*História e a religião.* RJ, Fundo de Cultura, 61.

*História, função e valor: por que estudar história?* Recife, Imprensa Universitária [UFPE], 66.

*O mundo e o ocidente.* SP, Cia. Ed. Nacional, 55.

*Um estudo da história.* Brasília, Ed. UnB; SP, Martins Fontes, 87.

——— e Ikeda, D. *Escolha a vida: um diálogo sobre o futuro.* RJ, Record, 95.

——— e Urban, G. R. *Toynbee por ele mesmo: colóquio entre Arnold J. Toynbee e G. R. Urban.* Brasília, Ed. UnB, [1981].

## **V**

### **VICO**

*A ciência nova.* Rio de Janeiro, Record, 99.

*Princípios de (uma) ciência nova acerca da natureza comum das nações.* Os Pensadores.

### **VOLTAIRE**

*A princeza de Babilônia.* Lisboa, David Corazzi, 1888.

*Aforismos, sentenças e julgamentos salomônicos.* RJ, Vecchi, [s.d.].

*Aventura indiana,* org. de Maryland Moraes. RJ, Cedibra, c.1972.

*Cândido.* SP, Martins Fontes, 90.

*Cartas inglesas; Dicionário filosófico; O filósofo ignorante e Tratado de metafísica.* Os Pensadores.

*Comentários políticos.* SP, Martins Fontes, 2001.

*Contos e novelas.* RJ, Ediouro, [1993].

*Deus e os homens.* SP, Martins Fontes, 95.

*Dicionário filosófico.* RJ, Ediouro, [93].

*Elementos da filosofia de Newton.* Campinas, Unicamp, 96.

*Memórias.* RJ, Imago, 95.

*Méropo; Tancredo.* São Luiz, Edições AML, 99.

*O cão e o cavalo: uma aventura de Zadig.* RJ, Record, c.1995.



*O filósofo ignorante.* SP, Martins Fontes, 2001.

*Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas.* SP, Martins Fontes, 93.

*Zadig ou O destino: história oriental.* RJ, Ediouro, [1993].

*Zadig ou O destino.* SP, Martins Fontes (em preparação).

## W

### WEBER

*A ética protestante e o espírito do capitalismo.* SP, Pioneira, 2000.

*Cidade: conceito e categorias da cidade.* SP, FAU, 71.

*Ciência e política: duas vocações.* SP, Cultrix, 99.

*Conceitos básicos de sociologia.* SP, Moraes, 89.

*Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva.* Brasília, UnB, 94.

*Ensaio de sociologia e outros escritos.* Os Pensadores.

*Ensaio de sociologia.* RJ, Zahar, 82.

*História agrária romana.* SP, Martins Fontes, 94.

*História geral da economia.* SP, Mestre Jou, 68.

*Max Weber: sociologia.* Grandes Cientistas Sociais.

*Metodologia das ciências sociais.* SP, Cortez; Campinas, Unicamp, 93.

*Os fundamentos racionais e sociológicos da música.* SP, Edusp, 95.

*Parlamento e governo na Alemanha reordenada: crítica política da burocracia e da natureza dos partidos.* Petrópolis, Vozes, 93.

*Sobre a teoria das ciências sociais.* Lisboa, Presença, 79.

*Sobre a universidade: o poder do Estado e a dignidade da profissão acadêmica.* SP, Cortez, 89.

*Textos selecionados.* col. Os Economistas.

### WHITEHEAD

*A função da razão: pensamento científico.* Brasília, Ed. UnB, 88.

*Ciência e o mundo moderno.* SP, Brasiliense, 51.

*O conceito de natureza.* SP, Martins Fontes, 94.

*Os fins da educação e outros ensaios.* SP, Cia. Ed. Nacional/Edusp, 69.

*Simbolismo: o seu significado e efeito.* Lisboa, Edições 70, 87.

### WITTGENSTEIN

*Anotações sobre as cores.* Lisboa, Edições 70, 87. (Edição bilingüe.)

*Da certeza.* Lisboa, Edições 70, 90.

*Estética, psicologia e religião: palestras e conversações.* SP, Cultrix, 70.

*Fichas (Zettel).* Lisboa, Edições 70, 89.

*Investigações filosóficas.* SP, Nova Cultural, 99.

*O livro azul.* Lisboa, Edições 70, 92.

*O livro castanho.* Lisboa, Edições 70, 92.

*Tractatus logico-philosophicus.* SP, Edusp, 94.

## X

### XENOFONTE DE ATENAS

*Apologia de Sócrates; Ditos e feitos memoráveis de Sócrates.* Os Pensadores.

*A retirada dos dez mil.* Lisboa, Bertrand, c.1957.

*Ciropedia: (a educação de Ciro),* trad. de João Felix Pereira. RJ, Ediouro, [1993].

*Econômico.* São Paulo, Martins Fontes, 99.

*O príncipe perfeito: kirou paideia.* Lisboa, Bertrand, [s.d.].

## Z

### ZENÃO DE ELÉIA

*Filósofos pré-socráticos.* SP, Martins Fontes, 97.

*Pré-socráticos,* sel. de José Cavalcante de Souza. col. Os Pensadores.



**Cromosete**

Gráfica e editora lda.

Impressão e acabamento  
Rua Uhland, 307 - Vila Ema  
03283-000 - São Paulo - SP  
Tel./Fax: (011) 6104-1176  
Email: cromosete@uol.com.br